

Universidad de Sevilla

**Departamento de Antropología Social, Sociología y
Trabajo Social**

**La antropología, reexaminada a la luz de los nuevos
paradigmas (un nuevo observar para una nueva realidad)**

**Memoria para optar al grado de doctora
presentada por:**

Alida Carloni Franca

Bajo la dirección de la doctora:

Pilar Sanchiz Ochoa

Sevilla, 2015

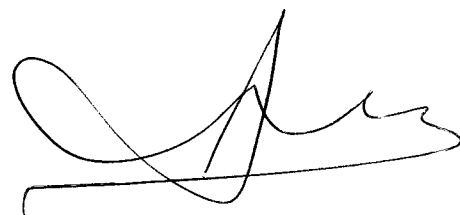


LA ANTROPOLOGIA, REEXAMINADA
A LA LUZ DE LOS NUEVOS PARADIGMAS.

(Un nuevo observar para una nueva realidad)

TOMO III

Alida CARLONI FRANCA



UNIVERSIDAD DE SEVILLA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL,
SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL

Sevilla, Mayo de 1995

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
SECRETARÍA GENERAL

Quedan registradas esta Tesis Doctoral
al tomo 45 número 195 del libro
correspondiente a.

Sevilla, 17 ABR. 1995

El Jefe del Negociado de Tesis,

Alida Carlóni

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL,
SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL

Reunido el Tribunal integrado por los abajo firmantes
en el día de la fecha, para juzgar la Tesis Doctoral de
Dña Alida Carlóni Franca,
titulada La antropología, reexaminada a la luz de los
nuevos paradigmas. (Un nuevo observar para una nueva realidad),

Directora:

Dra. PILAR SANCHIZ OCHOA

Doctoranda:

ALIDA CARLONI FRANCA

P. S. - L. 2



Alida Carlóni

el Tribunal acordó otorgarle la calificación de Apto por Unanimidad. Sevilla, veinticuatro de Mayo de 1995.

LA PRESIDENTA.

[Signature]

EL VOCAL.

EL VOCAL.

[Signature]

EL VOCAL.

EL SECRETARIO.

A

Sevilla, Mayo de 1995

EL DOCTORADO.

Alida Carlóni

LA ANTROPOLOGIA, REEXAMINADA
A LA LUZ DE LOS NUEVOS PARADIGMAS.

(Un nuevo observar para una nueva realidad)

Alida CARLONI FRANCA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL,
SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL

Sevilla, Mayo de 1995

TERCERA PARTE:

POR LOS DOMINIOS DE LOS NUEVOS PARADIGMAS

"Si permanecemos en uno de los dos extremos, ¿cómo podremos comprender el otro?"

*"Lo uno es todo.
Todas las cosas son lo uno."*

SHIN JIN MEI

*"Cuando la espuma se reabsorbe en la ola, las diversas características como fluidez, frescura, etcétera...que poseía la espuma, se funden en la ola también.
La ola, a su vez, se reabsorbe en el océano y las características de la ola se funden en el océano."*

DRC-DRSYA-VIVEKA

**CAPITULO VII: UNA TEORIA REVOLUCIONARIA: LOS CAMPOS
MORFICOS Y LA RESONANCIA MORFICA. LA HIPOTESIS DE LA
CAUSACION FORMATIVA DE RUPERT SHELDRAKE**

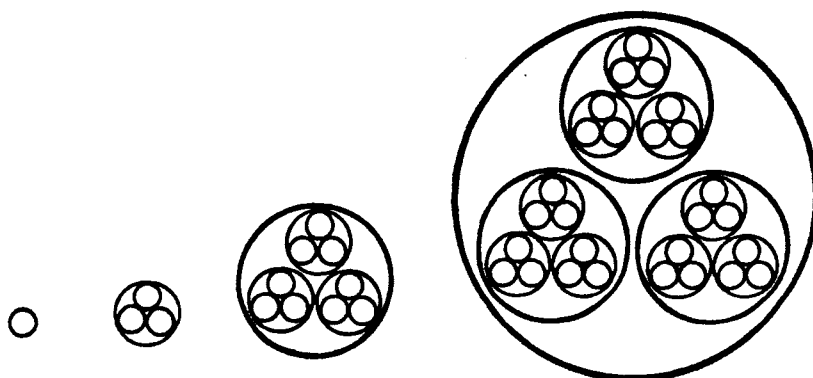
1. Sheldrake, un biólogo en la vanguardia del nuevo paradigma.

Expuestas en líneas generales la teoría de los campos mórficos y la hipótesis de la causación formativa de Rupert Sheldrake en el primer capítulo, creemos de suma importancia aplicar tan sugestiva teoría a la investigación antropológica, pues, por su misma naturaleza, las teorías de Sheldrake, trascienden los dominios de la formación biológica. La amplia repercusión que sin duda tendrá en las ciencias sociales motiva la reformulación de muchas teorías vinculadas a la visión mecanicista. Pero ¿por qué tal repercusión en las ciencias sociales o físicas, además del lógico revuelo ocasionado en la misma ciencia de la biología? Sheldrake habla de que los patrones de organización social y cultural son organizados a través de campos mórficos sociales y culturales. Este enfoque va más allá de la mera introducción de una nueva terminología por el hecho de que, por un lado, los campos mórficos sociales y culturales "comparten la misma naturaleza general que los campos morfogenéticos de las moléculas de las proteínas, de los sauces, los embriones de polluelos, los campos conductuales de las arañas [...] los campos sociales de las termitas [...] y los campos mentales implicados al aplicar la aritmética o efectuar planos. Los patrones sociales y culturales humanos dependen de la causación formativa, la cual se expresa a través de los campos

mórficos en sistemas de todos los niveles de complejidad." ¹ y, en segundo lugar, los campos mórficos de las sociedades y culturas se "estabilizan por resonancias mórficas a partir de sistemas anteriores similares", del mismo modo que los campos mórficos de cualquier otro tipo.

Ha de entenderse las sociedades humanas como organismos, tal como lo entiende la moderna **teoría general de sistemas**, expuesta en otro capítulo. Esta teoría expresa la idea de que el todo es superior a la suma de las partes, entrando éstas a formar parte de ese tejido -el todo- en donde se imbrican, de tal modo que ninguna puede entenderse con función independiente de las demás. Así, las sociedades humanas deben entenderse como un todo indivisible, aunque jerarquizado, en donde sus elementos constitutivos forman esa totalidad en la que todas las funciones de los elementos se supeditan al todo, y tienen, en su diversidad, características comunes (incorporación de individuos en grupos sociales, estructuras de parentesco, organización social, mitos, etc.). Sheldrake apunta la idea, común en el pensamiento sistémico, de que, al igual que todo sistema organizado en niveles de complejidad, los campos mórficos se organizan en jerarquías. Esto sucede tanto para los organismos moleculares como para las sociedades más complejas tales como las sociedades de las hormigas o las sociedades humanas. Es importante entender la organización jerárquica de unos campos dentro de otros como lo muestra el diagrama siguiente:

¹ SHELDRAKE, Rupert, La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1988), p. 370.



Este diagrama, extraído de la obra de Sheldrake, explica cómo los diferentes niveles sucesivos se disponen en una jerarquía de unidades mórficas. "En cada nivel, los holones son totalidades que contienen partes, que a su vez son totalidades que contiene parte de holones de nivel inferior y así sucesivamente. Este diagrama podría representar partículas subatómicas en átomos, en moléculas, en cristales, por ejemplo; o células, en tejidos, en órganos, en organismos." ² El término de holón ha sido acuñado por Arthur Koestler para los organismos vivos que muestran una distribución jerárquica : órganos que contienen tejidos, que contienen células, que contienen orgánulos como los núcleos y las mitocondrias, que contienen moléculas complejas y así sucesivamente. Estos organismos, que a la vez pueden ser totalidades compuestas por partes de totalidades de nivel superior. Pero otro término equivalente a holón es el de unidad mórfica, que ha sido elegido por Sheldrake porque resalta

² SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 154.

el aspecto de la forma, y la palabra unidad que resalta la unidad o la totalidad. Recuerda el biólogo británico que L. L. Whyte denominó "procesos mórficos" los estados terminales bien formados de los cuales pueden surgir de estados iniciales menos formados. Lo interesante de estas explicaciones es que si lo aplicamos a las sociedades, vemos que cada institución, entendida como una totalidad, está integrada por otras de nivel inferior que también son totalidades. Con esta manera de ver las sociedades se va más allá de la simple interrelación entre dos "entidades sociales", se entienden más bien como integradas en un conjunto irreductible donde la totalidad es más que la suma de las partes y, a la vez, envueltas en un modelo complejo que no permite desmembrar cada una de ellas, sino verlas siempre integralmente.

2. ¿Cultura versus Naturaleza?

Uno de los debates de mayor trascendencia en Antropología ha sido el que ha originado la discusión acerca del concepto de "cultura". Quizás la proliferación de definiciones dadas sobre el término "cultura" haya provocado la confusión y vaguedad que hoy día conlleva el término, diluyendo consecuentemente su sentido más profundo. Desde la época renacentista se ha establecido la oposición entre los conceptos de "naturaleza" y "cultura". Sheldrake nos recuerda la procedencia etimológica del término "cultura" (> 'colere'), pero quizás sea conveniente explicar muy brevemente el sentido renacentista de este término

cuyo origen es claramente metafórico. En otro capítulo expusimos que ambos conceptos constituían los pilares de la "Ilustración renacentista". La naturaleza viene dada en estado bruto (también la naturaleza humana : véase la obra de Calderón La vida es sueño), por lo que tiene que ser transformada mediante la actividad que el hombre desarrolla sobre la misma naturaleza con el fin de poder hacer uso de ella. La transformación se hace cultivándola. Del mismo modo, el estado bruto del hombre ha de ser transformado cultivando este estado con el cual viene al mundo. A mayor cultivo mayor refinamiento. Y trasladando esta idea a la vida social, la exquisita cultura renacentista no olvidó la planificación social (organización). El aspecto organizativo de la sociedad fue una de las prioridades sociales desde entonces.

Así, desde esta perspectiva, las sociedades humanas, al estar dotadas de una organización planificada, no deben confundirse con el estado "bruto" de la naturaleza, no sujeto a planificación alguna. Este es el sentido que opone cultura a naturaleza. Sin embargo, nos recuerda Sheldrake, que en otro sentido la cultura es natural, ya que ningún ser humano puede vivir sin cultura. Nos recuerda también que las culturas humanas pueden ser comparadas con los organismos vivos. "Estos tienen formas, que se heredan y se reproducen una y otra vez; poseen distintos grados de autoorganización; cambian y evolucionan." ³ El hecho es que los elementos de una cultura como la historia, las costumbres, etc., se heredan de generación en generación sin

³ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 373.

que se pueda explicar genéticamente. Hace referencia Sheldrake a Richard Dawkins que propuso el concepto de memes,⁴ con el que definía las "unidades de herencia cultural" que se propagan en agrupaciones que se transmiten de cerebro a cerebro por un proceso de imitación, y los comparaba a los genes, unidades de herencia biológica propagados también en "agrupaciones que se transmiten de cuerpo a cuerpo a través del esperma o de huevos".

Según Dawkins -citando a N.K. Humphrey- los memes deben ser considerados como "estructuras vivas". Sheldrake considera que los campos mórficos poseen características similares a los memes: son "estructuras vivas" que se propagan mediante el proceso de imitación dentro de sociedades. Y, aunque los campos mórficos no son "unidades atómicas de cultura" tal como los genes y los memes que "pueden barajarse y permutarse al azar", se estructuran jerárquicamente ("jerarquías de campos"). Este punto es muy importante para comprender los diferentes campos, subcampos o supercampos que influyen a los seres humanos, a las culturas y a la Tierra en general.

Mental y personalmente, un ser humano "está moldeado por la cultura al igual que por los lenguajes y las herencias culturales que abarcan [...] Y cada sociedad humana tiene estructuras y patrones inseparables de la herencia cultural de aquella

⁴ "Ejemplo de memes son melodías, ideas, frases publicitarias, mode de vestir, formas de hacer vasijas o construir arcos." DAWKINS, R., The Extended Phenotype, Oxford University Press, 1982, citado por Sheldrake, R., en La presencia del pasado. Resonancia mórfica, hábitos de la naturaleza, Kairós, 1991 (1982), p.374.

sociedad. Según la presente hipótesis, a medida que los niños crecen están bajo la influencia de distintos campos mórficos sociales y sintonizan muchas de las creodas de la cultura, cuyo aprendizaje se produce por resonancia mórfica [...] Del mismo modo, los patrones de relación entre los distintos papeles sociales (por ejemplo entre empleados y jefes) están moldeados por los campos mórficos de una unidad social, mantenida por resonancia mórfica a partir del propio pasado del grupo y de otros más o menos similares". ⁵

3. La organización social y cultural. Algunas interpretaciones.

Las teorías sobre la organización social y cultural han sido preocupación de los científicos sociales desde mediados del siglo diecinueve, cuando se ocuparon del cambio y el desarrollo social. La revolución industrial, iniciada en Inglaterra, se extendía por toda Europa pasando al continente americano. Es en este contexto cuando hay que situar los grandes cambios sociales y el ferviente interés de los filósofos por las cuestiones sociales, dando origen, de este modo, al nacimiento de la sociología. Saint-Simon y Auguste Comte veían la sociedad como "un organismo en desarrollo que podía entenderse en términos de leyes

⁵ SHELDRAKE, R., pp. 374-375.

La "creoda" es una vía canalizada de cambio, como una vía de desarrollo de un campo mórfico.

sociológicas", usándose estas ideas para el control de la conducta humana; también sirvió estas ideas a Karl Marx para formular sus teorías sobre el cambio social, devenido del enfrentamiento ineludible de las clases sociales en litigio por la consecución del poder.

Pero las teorías experimentales de la sociedad se extendía entre pensadores como Herbert Spencer, quien, interesado por la evolución social, contribuyó de forma extraordinaria a la difusión del concepto de evolución en general. Resaltó Spencer la idea de la "sociedad como un organismo" entendido, paradójicamente, de forma individualista : "La sociedad es un organismo -dice Sheldrake, que cita a Spencer- 'cuya vida colectiva debe subordinarse a las partes, en lugar de subordinar las vidas de las partes a la totalidad corporativa'."*

Por estas fechas elaboraba Charles Darwin su teoría de la evolución de las especies destacando el papel de la competencia entre los organismos individuales en lucha por la supervivencia. Así lo expone Sheldrake : "El principio de supervivencia del más adaptado combinado con la teoría individualista de la sociedad porporcionó una justificación aparentemente científica para el capitalismo e implicaba que las desigualdades de riqueza, posición y poder eran inevitables. Sin embargo, este principio no se limita a los individuos de una sociedad dada, sino que se extendía a todos los grupos sociales. Se suponía que la competencia y el conflicto entre estos grupos había elevado el

* Citado en SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 376.

nivel evolutivo de la sociedad en general." ⁷ La influencia del darwinismo, y esta idea en particular, originó diversas teorías especulativas conocidas bajo el nombre de "darwinismo social". En esta oleada de teorías especulativas tenemos que situar, en nuestra disciplina, las aportaciones de antropólogos evolucionistas como Tylor, Morgan, Frazer, Bachofen, McLennan, Maine, cada uno en su ámbito correspondiente.

A principios de este siglo muchos sociólogos y antropólogos vieron la necesidad de estudiar las sociedades de manera empírica y descartar las especulaciones teóricas de los evolucionistas. Pensaron que al estudiar las sociedades sobre el terreno les garantizaba verlas como eran en realidad. Así, la verificación in situ, por un lado, la descripción de su estado actual, sin proponer teoría alguna sobre el cómo habían llegado a ser lo que era sin atender, por lo tanto, a su desarrollo evolutivo. Eso no quiere decir que no hicieran reflexiones sobre el cambio cultural, pero su principal interés residía en descubrir cómo funcionaban en el momento preciso del estudio. El marco teórico que predominó hasta los años sesenta fue el funcionalismo. Por ejemplo, Malinowski, representante de dicha tendencia, se ocupó del estudio del cambio social, pero lo hizo en relación con el problema del contacto de culturas más que como desarrollo de una misma cultura. Lucy Mair, al principio de su artículo dedicado al estudio del cambio social en Malinowski, apunta que "la discusión teórica de la primera parte de este siglo daba tácitamente por supuesto que las sociedades implicadas eran

⁷ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 376.

sociedades estáticas, aunque a la vez las consideraba siempre como el último estadio de un proceso previo." ⁸ De esta manera la cultura estudiada era vista como el resultado de una evolución interna, pero no se hacía referencia a los contactos que había podido tener con otras. Es, posteriormente, con la llegada de las administraciones coloniales y la dominación de la cultura occidental, cuando se planteraron el estudio de los contactos de culturas. Por esta razón, la antropóloga británica hacía referencia en su texto a una distinción entre contacto de cultura y evolución cultural. En efecto, explica Lucy Mair que en el tiempo en que Malinowski trabajaba en las Trobriand se pensaba que los antropólogos estudiaban culturas que eran "intactas" y que, si habían tenido contactos con la cultura occidental, afirma ella, se consideraba legítimo eliminar los elementos "intrusos". Citando a Malinowski, Lucy Mair recuerda palabras suyas sobre el impacto que le había causado llegar a las Trobriand : "Yo aún fui capaz, con sólo un pequeño esfuerzo, de revivir y reconstruir un tipo de vida humana moldeado por costumbres de la Edad de Piedra." ⁹ Esta posición cambió claramente cuando los antropólogos se dieron cuenta de que las sociedades primitivas, bajo la influencia del colonialismo, cambiaban radicalmente. Durante casi toda su vida Malinowski no hizo diferenciación entre el uso de los términos "cambio cultural" y "contacto de cultura". Nos dice Lucy Mair que "Malinowski habló frecuentemente del determinismo cultural de las dos sociedades en contacto y afirmó

⁸ MAIR Lucy, "Malinowski y el estudio del cambio social". En : FIRTH, R., (comp.) Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski, Siglo XXI editores, Madrid, pp. 249-266.

⁹ MAIR, L., ob., cit., p. 249.

que 'las instituciones que son el resultado del contacto y del cambio obedecen a un determinismo específico y propio'." ¹⁰
Asegura Lucy Mair que nunca más desarrolló esta idea después de escribir The Dynamic of Culture Change en 1945.

4. Algunas explicaciones del determinismo cultural vistas desde la teoría de Sheldrake.

El aspecto del determinismo resulta de la máxima importancia en relación con la teoría de Sheldrake, pues sabemos que los campos mórficos, al ser patrones de probabilidades, dejan un margen a la evolución fuera de las teorías que defienden un determinismo a ultranza. Los campos mórficos se inscriben en una línea de pensamiento determinista sólo en la medida en que, por resonancia mórfica, se potencia lo ya existente, pero dejan la posibilidad de nuevas vías en "mutación" como lo expresa Sheldrake referente a la organización y creación de los campos mórficos : "El campo mórfico de un organismo organiza las partes u holones, que existen en su interior; y los campos de estos holones organizan a su vez los holones de nivel inferior que existen en su interior [...] En cada nivel, los campos de los holones son probabilidades, y los procesos materiales de un holón son aleatorios o indeterminados. Los campos de nivel superior pueden actuar sobre los campos de holones de nivel inferior de forma que sus estructuras de probabilidad se modifican. Esto

¹⁰ MAIR, L., ob., cit., p. 254.

puede considerarse como una restricción de su indeterminismo : de los muchos patrones de sucesos que pueden ocurrir, algunos aumentan su probabilidad como resultado del orden impuesto por el campo de nivel superior. Este campo organiza y modela el indeterminismo que mostrarían los holones de nivel inferior en aislamiento."¹¹ Y en lo referente al origen de los nuevos campos, se puede decir que "comporta una síntesis o salto creativo" además, el "proceso creativo es interactivo en el sentido de que los campos de nivel superior en los que aparecen nuevos campos están modificados por estos nuevos patrones de organización. Tienen una complejidad interna mayor, que es el contexto en el que se expresa la creación de nuevos campos [...] Los campos de nivel superior están influidos por lo que ha ocurrido en el pasado y por lo que está ocurriendo dentro de ellos ahora; su creatividad es evolutiva [...] [pudiendo pensarse] en la creación de nuevos campos como un proceso ascendente, con nuevas síntesis que emergen a unos niveles de organización progresivamente superiores, o bien considerarlo como un proceso descendiente, con nuevos campos que surgen dentro de campos de nivel superior, que son su fuente creativa. O, evidentemente, podemos pensar en la creatividad evolutiva como algo que comporta una combinación de ambos procesos."¹² Convendría en nuestra disciplina replantearse el contacto de

¹¹ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 193.

Fue Arthur Koestler quie acuñó la palabra "holon" para designar a los subsistemas que a la vez son una unidad y parte de otra, poniendo de relieve las dos tendencias opuestas del cada "holon": la tendencia integradora que funciona como parte de una unidad mayor y la tendencia autoafirmante que preserva su autonomía individual.

¹² SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 490.

cultura y la evolución cultural bajo este prisma, como haremos en páginas sucesivas.

5. Funcionalismo y estructuralismo, dos enfoques complementarios revisados por la teoría de los campos mórficos.

Para todos los funcionalistas, las sociedades actuaban (funcionaban) de la misma manera que un organismo humano en relación con las necesidades básicas incluidas en una totalidad. Así es cómo se concebía el mantenimiento de un estado, una organización social, estatal o no; organizada siempre en su afán de mantenerse estable y sobrevivir. Las descripciones "funcionalistas" se construían, dice Sheldrake, mediante metáforas psicológicas : "del mismo modo que estructuras como el corazón, el hígado y los riñones funcionan en relación con las necesidades del organismo como una totalidad y con su mantenimiento en un estado más o menos estable, las instituciones sociales también tienen funciones relacionadas con el mantenimiento de la sociedad como una totalidad puesto que existen en su medio",¹³ pudiendo nosotros añadir, como lo señala Malinowski, las correspondencias de las necesidades básicas a sus concomitantes culturales tal como se expone en el cuadro sinóptico que él mismo propuso :

¹³ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 378.

Necesidades básicas

1. Metabolismo
2. Reproducción
3. Bienestar corporal
4. Seguridad
5. Movimiento
6. Crecimiento
7. Salud

Concomitantes culturales

1. Abasto
2. Parentesco
3. Abrigo
4. Protección
5. Actividades
6. Ejercitación
7. Higiene ¹⁴

La teoría de los sistemas vinculada principalmente al funcionalismo, pero también a la ecología cultural, proporcionó a la sociología entre los años cincuenta y sesenta un modelo en el que predominaban los principios de la "interacción", la "alimentación", la "retroalimentación" y la "homeostasis", tecnicismos familiares a la cibernética y la teoría de la comunicación ofreciendo un modelo para estudiar las sociedades y las culturas.

Después de la Segunda Guerra Mundial, aparece el estructuralismo, tendencia que compartía con el funcionalismo la idea de que las sociedades son totalidades orgánicas. El estructuralismo no busca las funciones de las sociedades o de las culturas; intenta descubrir las estructuras que se encuentran en la base de los sistemas de parentesco, de los mitos; como, por ejemplo, se hace en Antropología. Los análisis estructurales pretendían con los enfoques funcionalista y estructuralista presentar y estudiar la naturaleza de los hechos sociales, en el

¹⁴ MALINOWSKI, Bronislaw, Una teoría científica de la cultura, Editorial Edhasa, Madrid, 1981 (1944), p. 98.

caso del funcionalismo, y la naturaleza del espíritu humano, en el del estructuralismo; como nos lo aclara Dan Sperber en su estudio sobre el estructuralismo en Antropología.¹⁵

El enfoque estructuralista, extendido -desde su origen en la lingüística postsaussuriana- a las ciencias sociales y humanas, ha determinado el curso de la sociología, del arte, la literatura, la filosofía, además de la Antropología, con su *maître à penser* en la figura de Claude Lévi-Strauss.

No podemos confrontar los enfoques funcionalista y estructuralista sino más bien verlos como complementarios, considerando al estructuralismo, como nos lo sugiere Rupert Sheldrake, una versión más compleja del funcionalismo. Pero ¿en qué consisten esas estructuras básicas a las cuales hacen referencias los estructuralistas? La polisemia del término "estructura" ha hecho correr mucha tinta en las ciencias humanas, por ser uno de los conceptos más oscuros como lo expresan los numerosos trabajos que se ha dedicado a ello, como el de Raymond Boudon y su intento de esclarecer, aunque sin renunciar a la complejidad, y sin olvidar la dificultad polisémica del término: "Quien dice estructura quiere decir sistema, coherencia, totalidad, dependencia de las partes con relación al todo, sistema de relaciones, totalidad no reducible a la suma de sus

¹⁵ SPERBER, Dan, ¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en Antropología, Editorial Losada, Buenos Aires, 1975 (1968), p. 19.

partes, etc." ¹⁶

Las teorías estructuralista y funcionalista se han encontrado frente a la dificultad de dar explicaciones al cambio social en términos de conflictos, ya que las dos teorías llevan implícitas las premisas, hacen ver a las sociedades como organismos que integran instituciones sociales para garantizar el equilibrio de un grupo, estado o nación. Sabemos que las naciones, estados y grupos sociales están lejos de formar unos conjuntos armoniosos. Las explicaciones que se han dado a los cambios sociales por parte de las teorías funcionalista y estructuralista no ha sido adecuadas y explican, en parte -eso asegura Sheldrake-, la pérdida de sus influencias en este momento de la historia de las ciencias sociales y de la Antropología en particular. Ya no se sostiene hoy la idea de que las sociedades están formadas por unas estructuras y patrones inmutables de la mente humana. Las teorías marxistas y las contribuciones de las teorías que estudian el cambio social han aportado un poco más de información sobre la dinámica de las sociedades y culturas. En nuestra disciplina citaremos, a modo de ejemplo, los análisis dinámico-procesuales de Edmund Leach y las aportaciones de la producción de los "Grandes hombres" de Maurice Godelier, quien uniendo la teoría marxista a la estructuralista presenta el cambio social y el conflicto de una manera dinámica, lo que las teorías estructuralistas clásicas no contemplaban.

¹⁶ BOUDON, Raymond, Para qué sirve la noción de "estructura". Ensayo sobre la significación de la noción de estructura en las ciencias humanas, Edición Aguilar, 1972 (1968), p. 4.

Si seguimos las interpretaciones de los patrones sociales y culturales en términos de campos mórficos, vemos que Sheldrake proporciona una manera de mantener las ideas principales del funcionalismo y del estructuralismo. Dice Sheldrake que la idea del funcionalista que refuerza las interrelaciones funcionales entre las partes y la concepción de los patrones fundamentales del estructuralismo no son incompatibles con la explicación que da la teoría de los campos mórficos. Lo explica de esta manera: "Dichos campos estructuran el lenguaje, el pensamiento, las costumbres, la cultura y la sociedad humana, y son los que organizan las interrelaciones de las partes componentes; se estabilizan por medio de la autorresonancia a partir del propio pasado de una sociedad, y de la resonancia mórfica a partir de sociedades anteriores similares. Puesto que los campos mórficos son estructuras de probabilidad, cabría esperar que las regularidades sociales y culturales fueran de naturaleza estadística en lugar de poderse determinar exactamente; de hecho esto concuerda con la realidad." ¹⁷

El biólogo inglés se pregunta qué sucede con el cambio social y cultural, pues los campos mórficos tienen un efecto estabilizante y conservador. Estabilizante en la medida en que refuerzan los hábitos, al repercutir acumulativamente sobre las actividades preexistentes; y conservadoras, pues refuerzan el mismo tipo de actividades o pensamientos que se sintonizan por similitud. Los campos mórficos no explicarían entonces los

¹⁷ SHELDRAKE, Rupert, La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1988), p. 380.

cambios sociales y culturales, a no ser que pudiera aclararse el origen de los procesos creativos de dichos campos, que no pueden explicarse en términos de repetición. Además, ¿cómo explicar, entonces, las invenciones, las nuevas tecnologías, las alternativas a los patrones existentes? Lo explica recordando que los campos mórficos poseen una creatividad inherente como aspecto complementario a su naturaleza repetitiva por resonancia y autorresonancia. "La aparición de una nueva clase de campo comporta una síntesis o salto creativo. Aparece un nuevo factor de atracción mórfico, y con él un nuevo patrón de relaciones y conexiones. Consideremos una nueva clase de molécula, por ejemplo, o una nueva clase de instinto o una nueva teoría." ¹⁸ No cabe duda de esta nueva manera de comprender los cambios sociales arroja una nueva luz sobre las teorías sociales y culturales. Como podrá apreciarse, la teoría de Rupert Sheldrake va más allá de las explicaciones que se han dado, hasta hoy, con las teorías antropológicas tradicionales del paradigma mecanicista.

6. Las conductas colectivas .

Tenemos que reconocer que las influencias sociales han sido experimentadas comúnmente por la mayoría de las personas y en el lenguaje diario existen muchas expresiones o términos para referirse a ellas. Se habla de la fuerza de la conformidad, del

¹⁸ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 489.

peso de la tradición, de la presión social, de la conciencia de grupo, de la influencia de las masas y convenciones, poder de coerción externa, costumbres colectivas, maneras de ser colectivas, pulsión social; un sinfín de expresiones que quieren remarcar la importancia de la colectividad sobre el individuo. En nuestra disciplina, Emile Durkheim ha considerado las influencias de organizaciones como conciencia colectiva. La etimología de la palabra es de suma importancia en francés como en español, porque proviene del latín "conscientia" que expresa 'conocimiento'. Es la facultad que posee el hombre de conocer su propia realidad y de juzgarla.

Emile Durkheim privilegia la mente colectiva sobre la individual en el estudio de las sociedades. Una de sus reglas del método sociológico es la siguiente : "La causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual." ¹⁹ Esta conciencia colectiva trasciende la vida de los individuos sabiendo que estos desaparecen pero la conciencia colectiva permanece.

También los psicólogos como Sigmund Freud y William Mc Douglas han hecho referencia a la herencia mental colectiva llegando a la conclusión de que se transmitía inconscientemente tal y como lo explica en Totem y Tabú : "Sin la hipótesis de una alma colectiva y de una continuidad de la vida afectiva de los

¹⁹ DURKHEIM, Emile, Las reglas del método sociológico, Shapire Editor, Buenos Aires, 1971 (1895), p. 89.

hombres que permita despreciar la interrupción de los actos psíquicos, resultante de la desaparición de las existencias individuales, no podría existir la psicología de los pueblos. Si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno. En relación con este particular, se nos plantean dos nuevas interrogaciones, relativas, respectivamente, a la amplitud que debemos atribuir a la continuidad psíquica dentro de estas series de generaciones y a los medios y caminos de que se sirve cada generación para transmitir a la siguiente sus estados psíquicos. Estos dos problemas no han recibido aún solución satisfactoria y la comunicación directa o la tradición no constituyen tampoco una explicación suficiente." ²⁰

La idea de conciencia colectiva remite a la conducta colectiva, a la de alma colectiva, a la de inconsciente colectivo, a la masa colectiva.

Citando de manera muy extensa a Gustave Le Bon y su obra La psychologie des foules, Freud demuestra, en un capítulo dedicado a la descripción del alma de las masas, realizada por el pensador francés, gran interés por esta alma colectiva, que le lleva a llamarla "vida anímica colectiva". Esta referencia es muy importante por las implicaciones que tienen las reacciones,

²⁰ FREUD, Sigmund, Totem y tabú, Alianza Editorial, Madrid, 1975 (1913), pp. 204-205.

actuaciones y pensamientos colectivos dentro de una sociedad dada. El "hechizo" de la presión social es tan importante para los individuos que se nos hace fundamental comprender el fenómeno. Continuando el comentario sobre Le Bon, el psicoanalista vienés informa : "Hoy sabemos que, por diversos procedimientos, un ser humano puede ser puesto en un estado tal que, tras perder por entero su personalidad consciente, obedezca a todas las sugerencias de quien le ha quitado aquella y cometa los actos más contrarios a su carácter y costumbres. Ahora bien, observaciones muy cuidadosas parecen demostrar que el individuo inmerso durante cierto lapso en una masa activa muy pronto se encuentra -por efluvios que emanan de aquella o por alguna otra causa desconocida- en un estado singular, muy próximo a la fascinación en que cae el hipnotizado bajo la influencia del hipnotizador [...] La personalidad consciente ha desaparecido por completo, la voluntad y el discernimiento quedan abolidos. Sentimientos y pensamientos se orientan en la dirección que les imprime el hipnotizado."

"Tal es aproximativamente el estado del individuo perteneciente a una masa psicológica. No tiene ya consciencia de sus actos. En él, lo mismo que el hipnotizado, a la par que ciertas aptitudes se encuentran neutralizadas, otras pueden elevarse hasta un grado extremo de exaltación. Bajo la influencia de una sugestión, un impulso irresistible lo llevará a ejecutar ciertos actos. Y este impulso es todavía más irresistible en las masas que en el hipnotizado, porque siendo la sugestión idéntica para todos los individuos que la componen

se acrecienta por la reciprocidad." ²¹

Al margen de las matizaciones obligadas entre los términos de "consciencia colectiva", "alma colectiva", "alma de las masas", "impulso social", etc., nos pareció interesante transcribir esta cita porque la descripción refiere un parecido entre el "efecto hipnótico" al que alude Le Bon y al que suscribe Freud, encontrándose en ellos una similitud con la resonancia mórfica y su efecto acumulativo, por un lado, y la persistencia de los campos mórficos a lo largo de las diferentes generaciones, independientemente de la vida personal de los mortales humanos, por otro.

William Mc Dougall estudió también las sociedades en término de "mente de grupo". Dice el psicólogo social lo siguiente: "Una sociedad cuando disfruta de una larga vida y llega a tener un nivel de organización elevado, adquiere una estructura y unas cualidades ampliamente independientes de las cualidades de los individuos que forman parte de su composición y participan durante un breve tiempo en su vida [...] Podemos perfectamente definir una mente como un sistema organizado de fuerzas mentales o con un objetivo; y, en un sentido definido, puede decirse con propiedad que una sociedad humana altamente organizada poseen una mente colectiva. Las acciones colectivas que constituyen la

²¹ FREUD, Sigmund, Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En: Obras completas, Vol. XVIII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1986 (1955), p. 72. El capítulo II está dedicado a la obra de Gustave Le Bon, en donde se comenta su obra La psychologie des foules, publicada en 1895. La cita reproducida figura en la página 16 de la edición alemana traducida por el doctor Rudolf Eisler (2ª ed., 1912).

historia de una sociedad como ésta están condicionadas por una organización que sólo puede describirse en términos de la mente, cuyo funcionamiento en la mente individual seguimos sin comprender; la sociedad está constituida por el sistema de relaciones establecidas entre las mentes individuales, que son sus unidades de composición."²²

Esta opinión recogida por Rupert Sheldrake suscita en él una reflexión sobre las manifestaciones aterradoras de la psique colectiva de la Alemania nazi y de otros movimientos nacionalistas que según él, explica por qué, hoy día, se hace referencia a estos "principios organizativos invisibles en torno y por encima de los individuos de una sociedad" en términos más "neutros" o como "patrones de relaciones". Tenemos, sin embargo, que recordar las indicaciones de Sigmund Freud, que subraya -siempre siguiendo a Gustave Le Bon- que en algunos casos la eticidad de las masas se sitúa por encima de la de los individuos, cuando algunas colectividades son capaces de un altruismo que un individuo aislado no manifiesta por ser a menudo movido por el interés personal.²³ Citaremos, como ejemplo, las oleadas de ayudas fraternales que grupos filantrópicos han llevado a cabo en caso de siniestros climáticos o sísmicos.

²² MC DOUGALL, William, The Group Mind, Cambridge University Press, Cambridge, 1920, p.9, citado en Sheldrake, R., La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Kairós, Barcelona, 1990 (1988), pp. 382-383.

²³ FREUD, Sigmund, Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En: Obras completas, Vol. XVIII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1986 (1955), pp. 78-79.

Si adoptamos la hipótesis de la causación formativa, las preguntas se disuelven, ya que la teoría de Sheldrake permite englobar en la idea de los campos mórficos tanto las estructuras, los patrones, las influencias colectivas, el poder coercitivo con los conceptos de consciencia colectiva, vida colectiva, mente de grupo, etc.

Como ya hemos dicho páginas atrás, Durkheim buscaba la causa de los hechos entre los hechos sociales colectivos, antes que entre los hechos individuales. Es cierto que Durkheim pensaba que los hechos individuales estaban moldeados por los hechos colectivos; pero como estudioso de las sociedades y de las conductas sociales ponía el acento sobre las conductas colectivas, llamándole la atención el "efecto coercitivo" de las "cosas sociales" sobre la conducta individual. Estas pautas de conductas, estas fuerzas socioculturales pueden tomar muchas formas, como conducta o como pensamiento. Nos referimos a la multitud de reglas, normas socioculturales, como los rumores, las modas, los cultos, los movimientos revolucionarios, las agrupaciones sociales reformadoras, los chistes, los cotilleos, las relaciones de burlas y de evitación, en fin, los comportamientos de masas o las conductas sociales normalizadas, aunque de manera implícita o informal. En este caso también se utilizan los términos de "contenido histórico de las conductas", de "movimientos repetidos de los individuos", y toda expresión que haga referencia a un modo colectivo de comportarse.

Sheldrake ha hecho referencia en su obra a la conducta de

bando, de bandada, de rebaño y manadas de animales para después sugerir la misma conducta para los individuos humanos. Del mismo modo que los campos de influencia afectan al comportamiento de los animales, podemos decir que ocurre lo mismo para la conductas colectivas humanas. La explicación propuesta por el biólogo británico para las conductas colectivas humanas, permite comprender muchos de los movimientos sociales o sectas religiosas. Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a los "suicidios en masa" o "asesinatos en masas" de la historia moderna, como la de los seguidores de Moon o Jim Jones. En un artículo sobre dichos acontecimientos, Marvin Harris se pregunta el porqué de estas tragedias como la de Jonestown. El antropólogo americano no encuentra respuesta para lo que él se atreve a llamar "culto suicida", aunque explica de forma pormenorizada los entresijos de este culto californiano, que terminó para muchos de sus seguidores en tragedia mortal. Pero, al margen de las explicaciones materialistas culturales sobre el impacto en la política social y económica de estas manifestaciones religiosas y de la información que nos proporciona Marvin Harris referente a estos casos, lo que podemos añadir, sin alterar sus conclusiones (aunque nos parece peligroso, sectario y reduccionista, incluir en una misma explicación global fenómenos místicos y terapias de enfermos psicóticos; o confundir la meditación trascendental budista y rezos de las iglesias del video; o abrazar en un mismo movimiento religioso al budismo y los cultos televisivos, o a reglar los poderes de Don Juan y su conciencia chamánica con los de Buda o de Jesús) es que se puede interpretar los acontecimientos masivos de mente de grupo en

términos de campos mórficos. La hipótesis de causación formativa viene a ayudar a comprender que un poder de comunicación entre los miembros del grupo refuerza por "autorresonancia" la actitud que lleva la multitud a actuar de esta manera, y que mientras exista un objetivo por alcanzar, independientemente de su validez o no, los humanos sintonizan con las influencias que permiten realizar grandes y masivas proezas del tipo que sea. Lo dramático de los acontecimientos comentados por Harris, u otros de carácter político masivo como los movimientos neonazis en la actualidad, es que poner en el haz de los campos mórficos una oleada de estas actitudes viene a reforzar dichos campos en esta misma dirección. Porque estos campos de fuerzas no son calificados en un sentido moral sino que son campos potenciales de acción. Lo importante de la teoría de Sheldrake es que algunos aspectos que las teorías actuales no tienen en cuenta, como es el caso de la explicación materialista harrisiana, pueden ser explicados en términos de campos mórficos. Consideramos que es muy delicado para la Antropología emitir juicios sobre lo que llama Harris el Tercer Gran Despertar religioso de América, pues las explicaciones múltiples y polifacéticas de movimientos como los "cultos de videos" no pueden confundirse con el renacimiento espiritual general que estamos observando en esta segunda mitad de nuestro siglo; como no pueden ser confundidos los cultos del cargo con el misticismo. Sería una simplificación sesgada comparar a San Juan de la Cruz con Sun Myung Moon y una falacia equiparar las grandes religiones monoteístas con los cultos cargo de Nueva Guinea, aunque partan del mismo sentimiento y necesidad humana. En el capítulo dedicado al modelo epistemológico de Ken Wilber,

volveremos a tratar de los errores categoriales y de la falacia pre/trans en relación con dichos temas religiosos.

7. La obra de Jung, un mundo que sustenta las teorías de Sheldrake.

Las conductas colectivas desde un punto de vista etic permite una multitud de interpretaciones, según las orientaciones teóricas de las cuales parte el observador y de las premisas metodológicas que han permitido el proceso de investigación, así como de los enfoques que presidieron la observación. Planeando sobre todo ello actúa subterráneamente el inconsciente colectivo que Carl Jung designó como "arquetipos" y Emile Durkheim nombró como "representaciones colectivas".

Jung dio la explicación siguiente: "Archetypus es una paráfrasis explicativa del eidos platónico. Esa denominación es útil y precisa, pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o -mejor aún- primitivos. Sin dificultad también puede aplicarse a los contenidos inconscientes la expresión "representations collectives", que Lévy-Bruhl usa para designar las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva, pues en principio se refiere casi a lo mismo [...] Otra expresión muy conocida de los arquetipos es el mito y la leyenda. Pero también en este caso trátase de formas específicamente configuradas que se han transmitido a través de largos lapsos.

Por lo tanto, el concepto "arquetipo" sólo indirectamente puede aplicarse a las representaciones colectivas, ya que en verdad designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato."²⁴

En su afán de explicar el concepto de arquetipo, Jung lo parangona con las llamadas "categorías" a las cuales de Hubert y Mauss hacen referencia en el prefacio de los "Mélanges d'Histoire des Religions" o las "ideas primordiales" difundidas por Adolf Bastian.

Sin embargo, hablar de arquetipo no significa tener una definición simple de lo que es. En la psicología compleja, el propio Jung advertía de la posible confusión entre "arquetipos" e "imágenes o representaciones arquetípicas" : "Hay que tener siempre consciencia de que lo que entendemos por "arquetipo" es irrepresentable, pero tiene efectos merced a los cuales son posibles sus manifestaciones, las representaciones arquetípicas. Una situación totalmente semejante encontramos en la física, cuyas partículas mínimas son en sí irrepresentables pero tienen efectos de cuya naturaleza puede derivarse cierto patrón."²⁵ Algo semejante está ocurriendo con los campos mórficos. No se les puede ver físicamente (aunque existen físicamente), pero sí sus manifestaciones exteriores en la conductas de las personas, tanto

²⁴ JUNG, Carl G., Arquetipos e inconsciente colectivo, Paidós, Barcelona, 1991 (1954), p.11.

²⁵ JUNG, C.G., ob., cit., p. 159.

en su vida personal como colectiva.

Emile Durkheim trató ampliamente las conductas sociales -que él quiso estudiar como hechos sociales- y que denominó, como lo hemos apuntado anteriormente, "representaciones colectivas". Sin embargo, lo que nos parece de suma importancia en las Reglas a seguir para estudiar las sociedades de Emile Durkheim, es la búsqueda de las principales causas del desarrollo histórico. Asegura el sociólogo francés que "Los acontecimientos actuales de la vida social no derivan del estado actual de la sociedad, sino de acontecimientos anteriores, de los precedentes históricos, y las explicaciones sociológicas consistirían exclusivamente en relacionar el presente con el pasado." ²⁶

¿Acaso no se debe esto a una memoria colectiva heredada o de inconsciente colectivo como lo creó Jung algunos años después? Pero la idea de Jung de un inconsciente colectivo no encontró un lugar en un pensamiento mecanicista y una visión del mundo cartesiano. Pero en el marco de los nuevos paradigmas el pensamiento de Jung cobra toda su importancia; sus teorías contribuyen a comprender aspectos de la vida individual y social que hasta hoy quedan como incógnitas o enigmas. Conectando con la concepción de Jung sobre los arquetipos como "estructuras físicas innatas" encontramos los campos morfógenéticos. Así es como lo afirma Sheldrake : "Por resonancia mórfica, estructuras de pensamientos y de experiencias comunes a mucha gente en el

²⁶ DURKHEIM , Emile, Las reglas del método sociológico, Shapire Editor, Buenos Aires, 1971 (1895), p. 93.

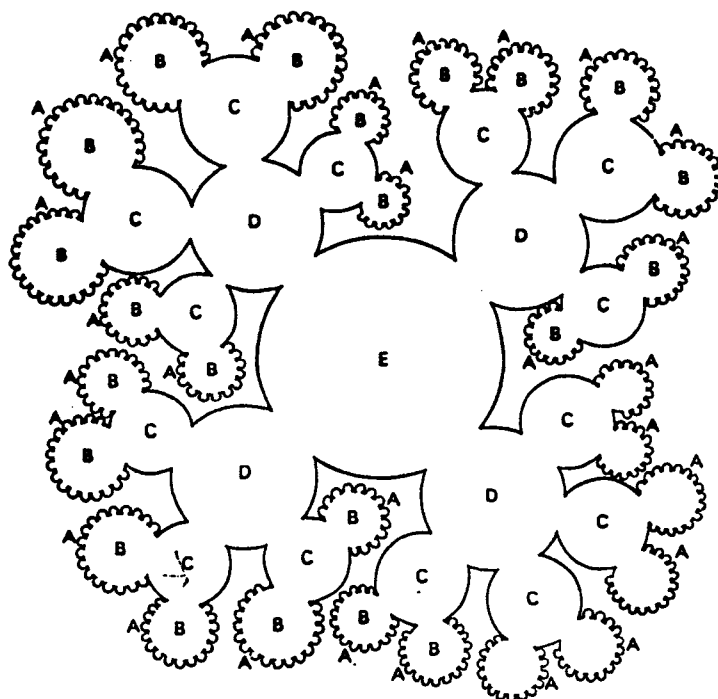
pasado contribuyen a los campos mórficos. Estos campos contienen algo parecido a las formas medias de la experiencia anterior definida en términos de probabilidad. Esta idea corresponde a la concepción de Jung sobre los arquetipos como 'estructuras físicas innatas'." ²⁷

La discípula de Jung, Marie Louise van Franz, quien ha ayudado a comprender el pensamiento jungiano y ha llevado la idea de la psique colectiva más allá de la de su maestro, piensa que por debajo del nivel del inconsciente personal existe un inconsciente de grupo, de familia, de clanes, de tribu, y que por debajo de este último se encuentra un inconsciente común de unidades nacionales y que más abajo, y por último, se encuentra unas estructuras psíquicas universales que compartimos todos los humanos. "Por ejemplo, dice Maria Louise von Franz, podemos ver que las mitologías australianas o sudamericanas indias forman este tipo de "familia" amplia basándose en motivos religiosos relativamente similares que, sin embargo, no comparten con toda la humanidad. [Por debajo de ella subyace] la suma de las estructuras psíquicas universales que compartimos con toda la humanidad." ²⁸

El gráfico siguiente lo explica con claridad:

²⁷ SHELDRAKE, Rupert, La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1988), p.388.

²⁸ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 289. La cita y el gráfico que Sheldrake reproduce y que nosotros hemos transcrito pertenece al artículo de Marie Louise von Franz "The Transformed beserk", publicado en ReVison, 8, (1), p. 20.



— *Diagrama de la estructura del inconsciente colectivo según von Franz. A, ego consciente; B, inconsciente personal; C, inconsciente colectivo; D, inconsciente de grandes unidades nacionales; E, inconsciente común a toda la humanidad, que contiene estructuras arquetípicas universales (von Franz, 1985).*

8. Mitos, leyendas, relatos ancestrales. Revisión del estructuralismo.

Si nos centramos en el aspecto de la influencia de la tradición, vemos que las explicaciones que se han dado hasta hoy en Antropología sobre los ritos y los mitos se encuentran en una etapa donde la abundancia de material llega a un estado de inmanejabilidad tan importante que se precisa un replanteamiento metodológico. Nos detendremos una vez más en el enfoque

estructuralista, que ha arrojado hasta hoy algo de luz sobre los mitos y los ritos. Los tan conocidos mitemas de Claude Lévi-Strauss y sus estudios pormenorizados de las mitologías han hecho evidente el fenómeno de la repetición. Según Sheldrake, "el enfoque estructuralista [...] implica el intento de distinguir estos patrones sociales y culturales fundamentales y tienen mucho en común con una interpretación en términos de campos mórficos."

29

Sin embargo, según él, los estructuralistas se enmarcan en la visión dualista y reduccionista del mecanicismo. Además no tratan de los aspectos evolutivos de estas estructuras. La teoría de Sheldrake colma este vacío. Incluso el biólogo británico concibe sus interpretaciones en términos de causación formativa como un tipo de estructuralismo evolutivo. En efecto, si damos una explicación según la hipótesis de la causación formativa, los campos sociales y culturales, al igual que los campos mórficos de sistemas, se estabilizan por resonancia mórfica a partir de sistemas similares anteriores, además del fenómeno de autorresonancia a partir de campos anteriores. Es una manera de trascender el estructuralismo convencional.

Si nos centramos en los mitos y leyendas, veremos que los mitos y las leyendas son historias que explican los orígenes que relatan las acciones y hazañas de los dioses, héroes y seres sobrehumanos que sirven de modelos.

²⁹ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 391.

Sin embargo, a pesar de que para todos los humanos los héroes de las leyendas y la historias de los mitos son modelos a seguir, en las pautas comportamentales, existe una visión temporal diferentes entre les diferentes sociedades y culturas. En las sociedades tradicionales no existe una manera de ver estos relatos mitológicos y un sentimiento que permita que se pueda concebir según un desarrollo progresivo. Para muchas sociedades arcaicas lo que sucede ahora repite lo que sucedió anteriormente y esta última repetición hace referencia siempre a la primera vez que sucedió en la época mítica de los orígenes. Dicho de otro modo, los patrones originales se repiten, invariables, sin modificación y no hay diferencia entre el primero y el último, ya que no existe interrupción ni desarrollo progresivo sino fiel reproducción.

Sheldrake hace referencia, para argumentar dicho fenómeno, al relato de etnólogo T.G.H. Strehlow que reproduce Claude Lévi-Strauss en el La pensée sauvage. Strehlow nacido y criado entre los indígenas aranda de Australia testimonia (testimonio que merece toda la confianza de Lévi-Stauss al asegurar que no contiene juicios, ni malevolencia, ni incomprensión) que el indígena respeta ciegamente la tradición teniendo una "fidelidad testaruda a un pasado concebido como un modelo atemporal más que como una etapa de su devenir."³⁰ En las sociedades tradicionales, según su testimonio, el respeto a los ancestros totémicos se manifiesta con una reiterada justificación y única

³⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude, La pensée sauvage, Plon, París, 1985 (1962), p. 282.

argumentación: "los antepasados nos lo enseñaron". Lévi-Strauss recuerda que, al igual que para nosotros en otras áreas, la antigüedad o la continuidad representan un criterio de legitimidad para las sociedades primitivas; así, la historia mítica refuerza al pasado como un modelo o patrón de comportamiento. Los ritos históricos conmemorativos son ejemplos que "crean" la atmósfera "sagrada" de los tiempos míticos. Sin embargo, recuerda el antropólogo francés, existe una paradoja que hace que el presente y el pasado estén separados y unidos. "Separada (la historia) porque los antepasados eran de otra naturaleza a la de los hombres contemporáneos, ellos fueron creadores, éstos imitadores; y unida ya que, desde la aparición de los ancestros, no ocurrió nada que no sea excepto los acontecimientos cuya recurrencia borra periódicamente la particularidad." ³¹

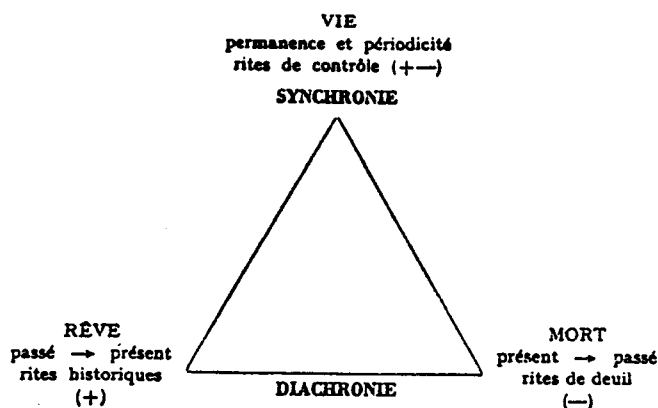
9. Los rituales.

Claude Lévi-Strauss intenta analizar y explicar esta doble contradicción (diacrónica y sincrónica) mediante el ritual, que funde el pasado separado del mito (y los ancestros dioses) al pasado unificador de la periodicidad que va uniendo los vivos y los muertos. Reproduce en su obra el sistema sincrónico-diacrónico analizado por Lauriston R. Sharp en su estudio sobre el totemismo del Noroeste de Australia, clasificando los ritos

³¹ LÉVI-STRAUSS, C., ob., cit., p. 282.

de tribus australianas de la península del cabo York en tres categorías : los ritos de control, los ritos históricos y los ritos de duelos.

El diagrama siguiente sintetiza este sistema :



Los ritos de control (positivos o negativos) quieren aumentar o restringir los fenómenos totémicos en beneficio o en maleficio de la colectividad, fijando la cantidad de espíritus y los centros totémicos de la tribu.

Los ritos históricos crean lo sagrado o lo benéfico de los tiempos míticos, época de "sueño", aseguran los australianos.

Los ritos de duelo tienen un encaminamiento inverso al desconfiar de los vivos y al asegurarse la reconversión en ancestros a los hombres que dejan de ser vivos.

En el seno de la diacronía, donde el tiempo existe (reversible o no), los ritos históricos transportan el pasado al presente y los ritos de duelo remiten el presente al pasado. Este sistema ritual pretende resolver las oposiciones de diacronía y sincronía.

Nos queremos detenernos en el estudio de Claude Lévi-Strauss sobre las mitologías o el totemismo, aunque sí recordar que para él "el mito establece otra oposición, entre relación personal y relación colectiva" ³² y que el encuentro entre el mito y la ciencia le preocupa muy intensamente al antropólogo francés. Confiesa que lee fielmente todos los meses, desde el principio al fin (aunque reconoce que no entiende todo lo que ahí se explica), la revista "Scientifican American". Quiere mantenerse informado, según él, de todo lo que sucede en la ciencia moderna para "tomar conciencia de su existencia e importancia."³³

El la búsqueda de un "orden detrás de aquello que se nos presenta como desorden y el "orden subyacente a este aparente desorden", sin caer en el cientifismo, asegura que la ciencia nunca nos brindará todas las respuestas. Lo que sí podemos intentar es aumentar lentamente la cantidad y la calidad de las respuestas que estamos capacitados para dar, y esto, pienso, sólo

³² LÉVI-STRAUSS, Claude, El totemismo en la actualidad, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (1962), p. 35.

³³ LÉVI-STRAUSS, Claude, "Encuentro del mito y la ciencia". En : Mito y significado, Alianza Editorial, Madrid, 1987 (1978), p. 23.

en una mínima medida lo conseguiremos a través de la ciencia."³⁴

Esta respuesta y adelanto científico parece concretarse en la explicación de la resonancia mórfica a través de la cual los patrones de actividad se repiten sin cesar a partir de patrones anteriores similares y viene a aclarar este "orden subyacente a este aparente desorden" al que se refería Lévi-Strauss.

La actitud en relación con los mitos que suele tener una mente racionalista consiste en considerarlos como un freno al progreso intelectual individual y colectivo; además, nos recuerda Sheldrake, de vincularlos a rituales rígidos. La ciencia se ve como una liberación psicológica que tiene el ser humano para comprender los misterios de la vida y en un indicio de madurez en su desarrollo al dejar de buscar angustiosamente una guía de comportamientos que puedan dar un sentido a su vida. Hablar de ciencia es pues dar unas explicaciones materialistas al origen del ser humano en su devenir cósmico. En los estudios clásicos sobre la ciencia, se suele oponer, a menudo, ciencia a religión; incluso en nuestra disciplina, se separan los ámbitos científicos de los que se reservan a la religión y a la magia. Hoy, esta dicotomía y enfrentamiento no tiene razón de ser. En el marco de los nuevos paradigmas, se trabaja en la búsqueda de un paradigma comprehensivo, global, que incluya, no solamente a las ciencias naturales, sociales y humanas, sino también a las religiones místico-espirituales. La actitud anterior excluyente no se considera como válida por reduccionista, dualista y fragmentaria.

³⁴ LÉVI-STRAUSS, C., ob., cit., p. 33.

Además, luego de estudiar la historia de las ciencias, encontramos científicos creyentes, que aunque tengan una visión particular sobre el dogma religioso y sus opiniones definidas sobre la actuación y reglas de su iglesia, muchos de ellos se sienten atraídos por el sentido misterioso de la vida y vierten un contenido religioso en sus explicaciones científicas.

Esto hace escribir a Antonio Fernández-Rañada que tenemos que "librarnos de simplismos, especialmente al ver que la figura más emblemática del grupo, el gran Isaac Newton en cuya obra se basaron las escuelas del pensamiento mecanicista, está también influido por las tradiciones que juzgan el mundo como un misterio o un organismo. Por ello se resistió a dar una visión exclusivamente mecánica del universo, hasta el punto que el conocido economista John Maynard Keynes, quién compró los manuscritos de Newton en 1936 en una famosa subasta, lo consideraba más próximo a los alquimistas que a los mecanicistas del siglo XVIII (es poco conocido que Newton escribió mucho sobre alquimia)." ³⁵ Nos recuerda también, el físico español, que Ilya Prigogine, el físico ruso-belga y premio Nobel de química en 1977, cita como ejemplo de discusión entre Leibniz e Isaac Newton sobre la interpretación de las leyes del movimiento en términos de la acción divina. No queremos entrar en el tema de las oposiciones, conflictos, luchas por la independencia de cada autoridad o colaboraciones que tuvieron ciencia y religión; sólo recordar que, en el marco del paradigma naciente las fronteras

³⁵ FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio, Los científicos y Dios, Ediciones Nobel, Oviedo, 1994, p. 55.

entre los dos ámbitos de conocimiento se diluyen y se integran en una visión del mundo integral y globalizadora. Es cierto que los humanos poseemos la facultad de construir representaciones ordenadas del mundo y que una de ella es la ciencia que en los momentos que vivimos goza todavía de mayor prestigio que las visiones que presentan las religiones. En la nueva visión del mundo propugnada por los científicos de la última generación, se considera que cada una de las propuestas de ordenación del mundo presenta un aspecto inacabado, pero válido, de una parcela de conocimiento que hay que reintegrar dentro de esta gran red dinámica que propone la filosofía del entrelazamiento de Chew, que defiende tan apasionadamente Fritjof Capra. En esta gran red, la hipótesis de Sheldrake tiene su cabida para explicar, de manera científica, que los mitos al igual que las teorías científicas son construcciones mentales, formas de ordenar el mundo mediante los campos mórficos. Lo que hace decir a Sheldrake : "Los paradigmas científicos son compartidos por los miembros de las comunidades científicas y en realidad tienen un papel importante en la definición de las actividades de estas comunidades. Y a la luz de la causación formativa, tanto los mitos como los paradigmas científicos están configurados por campos mórficos y se mantienen por resonancia mórfica." ³⁶

En relación con el ritual, en nuestra disciplina contamos con una proliferación de obras clásicas que demuestran, no solamente el interés de la Antropología por la estructura del

³⁶ SHELDRAKE, Rupert, Presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1988), p. 395.

rito, su contenido y eficacia, sino también por su función y relaciones interculturales o transculturales. Destacaremos el ya clásico, aunque todavía vigente en nuestros manuales, Rites de passages de Arnold Van Gennep que llevó a cabo un riguroso estudio comparativo de los ritos en las civilizaciones primitivas, arcaicas y contemporáneas. El antropólogo francés se adelantó en 1909 a las fórmulas del análisis estructural. Aplicando su esquema de los ritos de paso a los hechos particulares de los estudios etnográficos, se puede estudiar cada cultura y sociedad en espacios profanos y sagrados, se pueden seguir los pasos del ciclo vital, anual, mensual, cotidiano, tribal o ceremonias sistematizadas; aunque no se recojan dentro de estos grandes apartados clasificatorios ritos como la utilización de la magia del cabello o la utilización del velo, el rito transitorio de "la primera vez", el uso de lenguas especiales, etc. Tampoco podemos dejar de citar sus conclusiones reveladoras sobre la "universalidad" del esquema de los ritos de paso : "Cualquiera que sea la complicación del esquema, desde el nacimiento hasta la muerte, se trata de un esquema casi siempre rectilíneo. En algunos pueblos, sin embargo, como los lushei, presenta una forma circular, de forma que todos los individuos pasan sin fin por una serie de estados y de pasos, de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. Esta forma extrema, cíclica del esquema, ha adquirido en el budismo una dimensión ética y filosófica, y en Nietzsche, en la teoría del Eterno Retorno una dimensión psicológica."

"En fin, la serie de los pasos o tránsitos humanos se relaciona también, en algunos pueblos, con la de los pasos o

transiciones cósmicas, con las revoluciones de los planetas, con las fases de la Luna. Y, es sin duda una idea grandiosa la de vincular las etapas de la vida humana a las de la vida animal y vegetal, relacionándolas luego, por una especie de adivinación precientífica, con los grandes ritmos del Universo."³⁷

Casi una centuria después de escribir estas líneas, la ciencia viene de la mano de Rupert Sheldrake a confirmar esta "adivinación precientífica" de Arnold Van Gennep. El biólogo británico recordando que todas las culturas tienen rituales y que se cree que "la efectividad de los rituales dependen de su conformidad con los patrones transmitidos por los antepasados", indica que la idea de la resonancia mórfica sugiere una respuesta a la eficacia de los rituales. "Cuanto mayor es la semejanza entre la forma en que el ritual se realiza actualmente y la forma en que se realizaba antes, mayor es la conexión resonante entre los ejecutantes pasados y actuales del ritual."³⁸

Efectivamente, el concepto de resonancia mórfica viene a dar una respuesta, pues a través de ella los rituales pueden trasladarse indistintamente al pasado y al presente, tal y como lo hemos señalado anteriormente con la cita de Claude Lévi-Strauss; pero también la hipótesis de la causación formativa viene a explicar que este tipo de aprendizaje se refuerza por la

³⁷ VAN GENNEP, Arnold, Los ritos de paso, Editorial Taurus, Madrid, 1986 (1909), p. 206.

³⁸ SHELDRAKE, Rupert, La presencia del pasado, Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1988), p. 400.

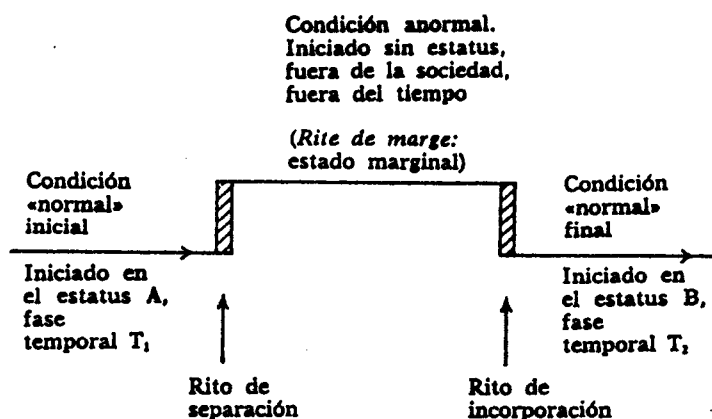
reiteración fiel y precisa del esquema del rito de paso en sí y de las iniciaciones en particular.

La iniciación es una conducta, un lenguaje formal, no verbal (aunque en los ritos se pueda utilizar las palabras en forma de fórmulas mágicas, oraciones, mantras, etc.) y formas de pensamientos que se transmiten culturalmente.

Recordemos las tres fases descritas por Arnold Van Gennep en los ritos de pasos. Se descomponen en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. El esquema completo de los ritos de pasos incluye, en teoría, ritos preliminares (separación), liminares (margen) y posliminares (agregación). En la práctica no existe una equivalencia entre los tres grupos, bien por su importancia, bien por su grado de elaboración pero siempre existe estas tres fases.

Lo importante de estos ritos es que vienen a marcar, en la vida del individuo o del grupo que lo sigue, un cambio, una transformación en la vida, en los momentos anteriores y posteriores al rito, de tal manera que está relacionado con cruces de fronteras definidas culturalmente que dan toda su importancia a los momentos liminales tal y como se ha estudiado profusamente en Antropología.

El diagrama siguiente viene a esquematizar lo que acabamos de exponer:

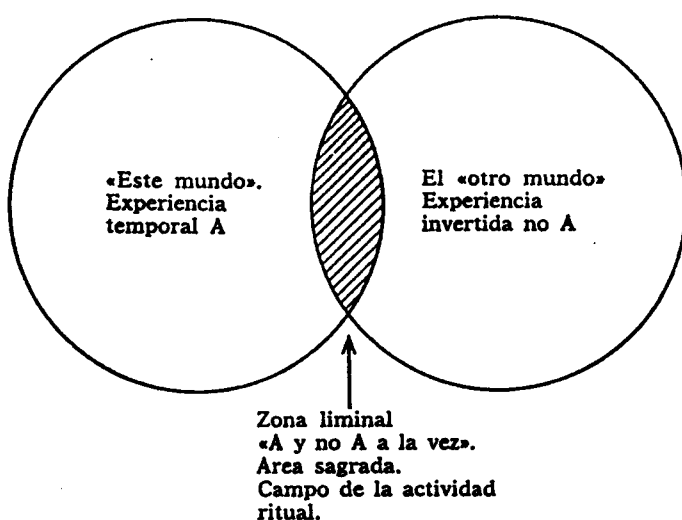


Edmund Leach, autor de este diagrama recuerda que "puesto que toda discontinuidad en el tiempo social es el final de un período y el inicio de otro y puesto que nacimiento/muerte son una representación 'natural' evidente de comienzo/fin, el simbolismo de la muerte y renacimiento es apropiado a todos los ritos de paso y se manifiesta claramente en una gran diversidad de casos." ³⁹

Por estas razones, es conocida la importancia de las "pruebas" físicas o simbólicas que el iniciado tiene que superar para ser admitido en su nuevo estatus. Es la representación de la "muerte simbólica" de una condición a otra nueva. De allí la importancia y del delicado paso de un estatus a otro, pues

³⁹ LEACH, Edmund, Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, Siglo XXI editores, Madrid, 1985 (1976), p. 109.

representa su cruce de "frontera" y espacio liminal; pues el "sacrificio" se centra en torno a la metáfora de la muerte, que hace que la zona limítrofe liminal sea un tiempo/espacio sagrado y sujeto a peligros. El cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de rituales al ser el momento clave de un cambio de estatus, por lo que hace que el mundo anterior A y sus experiencias sean tan diferentes al del mundo no A, tal y como se expone en el diagrama siguiente:



Si seguimos con Edmund Leach y su análisis estructural de la lógica de los ritos de pasos, comprenderemos por qué son tan importantes las personas oficiantes que sirven de enlace con los nuevos espacio/tiempo durante la actividad del ritual. Estas

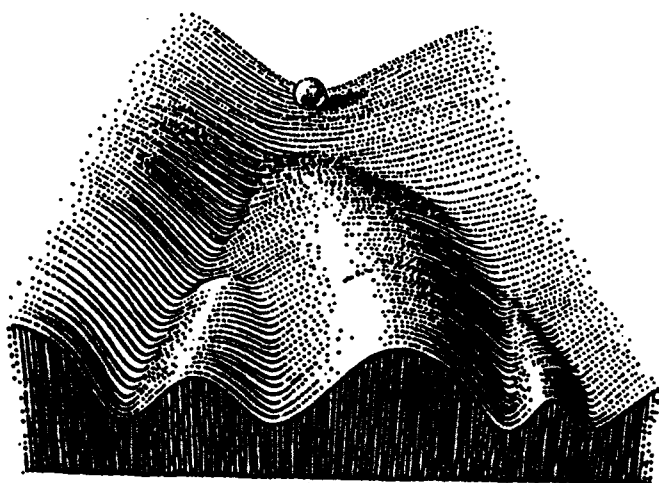
personas "metafísicas", estos "seres humanos que realizan actividades rituales son igualmente anormales según los criterios aplicados a los hombres mortales corrientes. Pueden ser sacerdotes, a los que se le exige ponerse en una condición especial de 'pureza ritual' antes de emprenderse el ritual principal, o pueden ser chamanes, médium espiritistas que han adquirido una capacidad anormal de ponerse en trance, en cuyo estado se supone que se comunican directamente con seres del 'otro mundo' ". ⁴⁰

Como es sabido, la adquisición de un nuevo rol o estatus viene a manifestarse por un cambio físico que va de la mutilación física (circuncisión, corte de un dedo, corte de pelo, etc.) o simbólica (cambio de ropa, ungimiento, cruce de arroyo, etc.), que puede considerarse, según Sheldrake, "en términos de introducción en un nuevo campo mórfico, que, por un lado es socialmente reconocido en términos de una norma y, por otro como estructurador de la conducta y de la actividad mental del individuo. De hecho los patrones de conducta de los individuos en los papeles sociales y también los patrones de expectativa social, se estabilizan y mantienen por resonancia mórfica a partir de miembros anteriores de la sociedad [...] Puede considerarse que su desarrollo [del iniciado] en este campo mórfico sigue una creoda, una vía canalizada de cambio, y en realidad en muchas tradiciones se emplea usualmente la metáfora de una senda o camino. A menudo se considera que las sendas prototípicas con frecuencia han sido establecidas por los

⁴⁰ LEACH, E., ob., cit., p. 113.

fundadores de la tradición, por ejemplo Buda, Jesús y Mahoma, y los principios iniciáticos empiezan a seguir esta senda, que ya ha sido recorrida por mucha gente anteriormente. Por ejemplo, Jesucristo proclamaba 'Yo soy el camino' y en la tradición cristiana se cree que Cristo está presente en cierto sentido en las vías de aquellos que lo siguen." ⁴¹

El diagrama siguiente viene a explicar el camino que describe gráficamente el concepto de creoda:



La figura ilustra un "paisaje epigenético", que explica el concepto de "creodas" de C.H. Waddington como vías de canalizadas de cambio. Las creodas corresponden a los valles y conducen hacia determinados puntos finales de desarrollo. Este esquema

⁴¹ SHELDRAKE, R., ob., cit., p. 403.

representa la regulación embrionaria y nos sirve de ejemplo aplicable a la de las conductas sociales y culturales.⁴²

Expone Sheldrake que se puede explicar la eficacia de los ritos por el uso de mantras, lo que vendría a reforzar en nuestra cultura occidental clarificar la fuerza de las oraciones religiosas que son en ambos casos -el del mantra y el de la oración- palabras y frases sagradas que el creyente o discípulo pronuncia para entrar en comunicación con la divinidad. ¿Acaso no es sintonizar por resonancia mórfica, con aquellos que han seguido con anterioridad esta creoda?

10. Nueva mirada sobre los hechos culturales.

De esta manera se puede también concretar los conceptos de herencia, tradición, movimientos culturales, historias de las religiones, movimientos artísticos, líneas de pensamiento e ideas, escuelas, sectas, etc., que establecen patrones de interconexión e influencias mutuas.

La propuesta de Sheldrake es que las religiones se agrupan en familias, como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo; la familia de religiones de origen indio como el budismo y el jainismo; la familia de religiones de los aborígenes australianos y de los indios norteamericanos. Cada familia comparten ciertas

⁴² SHELDRAKE, R., ob., cit., pp. 161-163.

creencias, actitudes mentales y actitudes fundamentales que las hacen que se consideren participando en un mismo campo mórfico. Retomando la idea de una interpretación de los campos mórficos en jerarquía, dentro de estos mismos "campos familiares de religiones" existen escuelas y sectas que pueden dividirse y subdividirse en órdenes. En el cristianismo se distinguen las tradiciones ortodoxas orientales, las católicas romanas y las protestantes y cada una de éstas se subdividen en órdenes como se ejemplifica, en el caso de la Iglesia católica, por ejemplo, con las congregaciones y órdenes religiosas como son los franciscanos, los jesuitas, los dominicos, etc. A medida que van aumentando los fieles y sintonizan por resonancia mórfica con los campos y las creodas de la tradición las religiones van afianzándose.

Ocurriría lo mismo con los movimientos culturales y las formas artísticas. Lo mismo se puede decir de las escuelas de arquitectura, escultura, literatura y música. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero sólo queremos insistir aquí en el hecho de que las obras individuales producidas por una escuela ejercen una influencia acumulativa en los campos mórficos de la escuela que hace que, a pesar de las acciones individuales y formas de pensamientos personales, los campos de nivel supraindividual tengan una vida, espíritu o atmósfera propia.

En lo referente a las tradiciones artísticas y a la evolución de los estilos artísticos, convendría reexaminar las teorías de los estilos o superestilos de Alfred Kroeber a la luz

de los campos mórficos, para así comprender mejor sus conceptos de superorgánico y de configuraciones que se engarzan en la hipótesis de Sheldrake.

Comprendemos que la propuesta de Rupert Sheldrake aplicada a la Antropología no va a ser solamente un pequeño remolino, sino que supondrá un cambio de punto de mira; sería como entrar en otro mundo, como dice Tomas Kuhn, al referirse a la visión que provoca un nuevo paradigma.

11. Campos mórficos y paradigmología.

Volvemos, pues, a Thomas Kuhn y retomemos su teoría para verla, bajo el prisma de Sheldrake. No se trata aquí de reemplazar el término "paradigma" por el de "campo" sino de considerar que las ciencias pueden conceptuarse como campos.

Si observamos las ciencias naturales y sociales, vemos que se dividen en varios campos particularizados que a la vez incluyen varias disciplinas que se especializan en áreas, teniendo muchos perfiles que se duplican en varias ramas con múltiples temas de intereses. Cada ciencia admite sus padres fundadores. Las ciencias naturales tienen a Galileo, Newton, Descartes; las ciencias humanas reconocen a Comte, Durkheim, Freud, Spencer, von Humboldt, Marx, entre otros. Al mismo tiempo, estos campos científicos y culturales han gozado de la influencia

de personajes históricos como Rousseau, Kant, Darwin, etc., y cada disciplina tiene sus libros, manuales, revistas especializadas, colegios de profesionales con sus boletines, y todos se enmarcan en una comunidades de profesionales, de científicos que accede a una conciencia colectiva y siguen las pautas de un paradigma. Recordemos que un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten y defienden, y que, según Kuhn, la ciencia normal es la única que puede resolver enigmas en el transcurso de la investigación normal. También recordaremos cómo Kuhn defiende la ciencia como una actividad acumulativa y progresiva y que las revoluciones científicas representan momentos extraordinarios que implican el establecimiento de un nuevo paradigma o marco de referencia nuevo, o campo para la comunidad de científicos después de un desarrollo investigador inmerso en un tiempo de controversias y pugnas entre el antiguo y el nuevo paradigma. Resistencia, por demás, lógica de la comunidad científica al nuevo paradigma que se explica, según la hipótesis de Sheldrake, como la estabilización de ese campo paradigmático asentado por resonancia. Esta perspectiva ayuda a explicar la continuidad y la tendencia conservadora de las tradiciones científicas. Es un fenómeno de autorresonancia especialmente en el pasado inmediato, una autorresonancia donde el presente se constituye con las frecuencias del campo vibratorio que hace que persista en actividad. Es la persistencia de un patrón. El propio Kuhn llamaba la atención en la semejanza en la utilización de los paradigmas como modelos para la resolución de problemas.

Kuhn utilizó el concepto de paradigma en varios sentidos tal y como ya hemos explicado. Aquí queremos solamente recordar dos de ellos. El primero, el sentido principal del término de paradigma, es el sociológico, que expresa toda una profusión de creencias, valores y técnicas, todo ello compartido por la comunidad de científicos. Como alternativa a esta acepción del término de paradigma, Kuhn propone el término de **matriz disciplinar**. Pero un segundo sentido que se desprende de su obra lo representa el concepto "ejemplar" o "modelo". Ahora bien, en ambos casos la iniciación del estudiante es una preparación lenta, laboriosa en la resolución de enigmas y en el estudio de los modelos aceptados por la comunidad científica. En parte, este aprendizaje, en una primera fase, se efectúa en la lectura de los libros de texto y manuales y, en una segunda fase, en el caso de las disciplinas empíricas, sobre el terreno, como es el caso de la Antropología, o en un sentido más general por la práctica profesional. Esto explica el porqué de las repercusiones y reforzamientos del paradigma que se fortalece por el circuito cerrado del mundo académico o del mundo de los laboratorios, que enfatiza el sentimiento de participación de una tradición histórica de largos años, incluso para las jóvenes disciplinas humanas y sociales cuya historia moderna comienza a final del siglo pasado como la sociología, la psicología y la Antropología. Con la llegada de un nuevo paradigma, en su período de aceptación y luego en su fase de ciencia normal, los libros de texto tienen que reescribirse de nuevos para adaptarlos a la nueva ciencia. Este hecho es muy importante, más de lo que en un primer momento parece, ya que un nuevo paradigma significa

un replanteamiento global de la visión del mundo. En el caso que nos ocupa es un paso que va del pensamiento simple al pensamiento complejo, de la visión dualista a la visión monista, de la mirada lineal a la mirada circular, del modelo mecanicista al modelo de la red, de la filosofía de la reducción a la filosofía del entrelazamiento y, en cuanto a las teorías de Sheldrake, del concepto de estructura al de campo. Es el cambio de un mundo por otro.

Asimilar e identificarse a otro paradigma es cambiar radicalmente, es aprender con la experiencia a enunciar nuevas preguntas que no se contemplan en la lógica de la ciencia normal (que ha dictaminado el tipo de preguntas que han de considerarse como válidas). Aplicar un nuevo paradigma es salir de los puntos de vista adquiridos. Una interpretación de los paradigmas en términos de campos mórficos implica que, a medida que se inician nuevos miembros en las comunidades profesionales de científicos, por un lado, reciben, a través de resonancia mórfica la experiencias acumulativas de los miembros de la comunidad, y por otro, campos nuevos en sus inicios como ideas, como cambios por salto, surgen como hipótesis, como intuiciones, como conjeturas. Han sido numerosos los casos de "intuiciones" correspondientes a la aparición de nuevas ideas, de nuevas teorías. Es un cambio de gestalt. Ya hemos señalado que los científicos hablan de "iluminación", de "intuición divina", de "venda que le cae de los ojos". Mario Bunge, gran defensor del racionalismo, dedicó a la intuición como creación intelectual varias conferencias que

reunió en un libro, Intuición y razón.⁴³ Para él, la palabra intuición es tan ambigua y tan engañosa que él mismo piensa que habría que introducir en su lugar una palabra nueva. En efecto, diferencia los casos donde "intuición" designa una facultad prerracional (intuición sensible) de la aptitud superracional (intuición pura, intuición mística) y de la variedad de la razón (intuición intelectual). No vamos a entrar aquí en la clasificación de los tipos de intuiciones, filosóficas, científicas, artísticas, sino a relacionarlas con un cambio de gestalt y con lo que Sheldrake identifica con los nuevos campos mórficos calificándolos de "mutaciones mentales", entrando así en el gran misterio de los orígenes y de la evolución de los campos mórficos.

12. Un ejemplo de aplicación de la la teoría de Sheldrake en Antropología. El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América.

Claude Lévi-Strauss plantea en un capítulo de Antropología estructural ⁴⁴ -reproducción de un artículo publicado en la revista "Renaissance", en 1945-1946- el fenómeno de desdoblamiento de la representación artística en el norte de Asia y América. En Antropología, los estudios de arte comparativo han

⁴³ BUNGE, Mario, Intuición y razón, Editorial Tecnos, Madrid, 1986 (1966).

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude, Antropología estructural, Paidós, Barcelona, 1987 (1958), pp. 263-292.

suscitado una gran controversia por las interpretaciones abusivas de ciertos etnólogos a quienes les bastaba encontrar un detalle decorativo o una forma particular en dos culturas del mundo, aun geográfica e históricamente alejadas, para definir el origen común de las dos culturas o proclamar la existencia de contactos culturales entre ambas. Esta situación explica, según opinión de Lévi-Strauss, el rechazo que tienen los etnólogos por los estudios comparativos en arte primitivo, quienes, o bien se ocupan fundamentalmente de fenómenos de difusión cultural y adaptación, o bien se dedican a verificar contactos de cultura. Lamenta el antropólogo francés que los especialistas de la cultura material no hayan definido, para defenderse de las conclusiones apresuradas, las diferencias existentes entre los conceptos de rasgos, complejo de rasgos o estilos, de tal manera que se pueda diferenciar claramente los casos de contacto real de cultura -los aspectos que demuestran las manifestaciones de difusión o adaptación- o excluir la posibilidad de una repetición sin contacto. Hoy, con la hipótesis de Sheldrake, esta eventualidad puede contemplarse. Es posible explicar, entonces, cómo rasgos, complejo de rasgos o estilos artísticos pueden manifestarse sin que existiera en el pasado un contacto "físico" entre dos o más culturas que presenten motivos, detalles o figuras artísticas idénticas o parecidas.

En su estudio, Lévi-Strauss propone y analiza casos de recurrencias artísticas en culturas que ponen en juego a la costa noroeste de América del Norte, China, Siberia, Nueva Zelanda, incluso la India y Persia. Como podemos apreciar son culturas

y civilizaciones alejadas en el espacio geográfico y distantes en la historia, pues los documentos que utiliza para analizar dichos aspectos también corresponden a los más diversos períodos como los siglos XVIII y XIX para Alaska, el primero y segundo milenio a.C. para China; el arte prehistórico de la región del Amur y un período que va del siglo XIV al XVIII para Nueva Zelanda.

Claude Lévi-Strauss se plantea el problema metodológico de saber cuántos datos razonables hacen falta para construir una teoría sólida que demuestre que realmente hubo contactos culturales entre dos o más culturas. Sería difícil defender la hipótesis de un contacto precolombino entre Alaska y Nueva Zelanda, pero sí sería posible, por proximidad geográfica, entre Siberia y China con el norte de América; aunque en este último caso quedaría por resolver el obstáculo temporal de varios milenios.

Artes correspondientes a distintas regiones y épocas que representan evidentes analogías entre sí sugieren comparaciones que son incompatibles con las exigencias de la historia y de la geografía, dice Lévi-Strauss. Sin embargo, este hecho plantea un dilema a priori irresoluble : o renunciar a la historia o permanecer ciegos ante tal semejanza tantas veces verificada. Pero negar los hechos por creerlos incomprensibles demuestra una actitud más estéril, desde el punto de vista del progreso del conocimiento, que elaborar una hipótesis; e incluso cuando éstos parezcan inadmisibles, "conservamos el derecho de comparar el

arte americano con el de China o el de Nueva Zelanda, aun cuando se nos haya probado mil veces que los maoríes no pudieron llevar sus armas y ornamentos a la costa del Pacífico".⁴⁵ En absoluto prueba este hecho que las semejanzas sean ilusorias, sino que hay que buscar la explicación en otra parte : "Si la historia [...] responde que no, volvámonos hacia la psicología o el análisis estructural de las formas [...]". De acuerdo con esta postura, Lévi-Strauss formulará su contribución al debate. Claro está que en las fechas en que redacta este libro no se oía hablar de la hipótesis de causación formativa ni de resonancia mórfica, proceso mediante la cual se transmiten pautas de conducta, ejerciendo una influencia sobre los campos de sistemas similares a través del espacio y del tiempo. Con la hipótesis de causación formativa, Sheldrake abre una nueva dimensión para resolver los dilemas que esta naturaleza de cuestiones presentan a historiadores, antropólogos, paleontólogos, arqueólogos, entre todos aquellos interesados en descifrar los problemas que nos presenta la investigación de las culturas, sus orígenes, desarrollo, contactos, similitudes, etc.

Sigamos la pista a uno de los ejemplos que Lévi-Strauss propone para esclarecer desde su perspectiva tan intrincado problema y escuchemos sus dudas, preguntas y respuestas. Plantea, entre otros casos, las analogías existentes entre la decoración facial y corporal de los maoríes de Nueva Zelanda y la de los caduveo del sur de Brasil. Las analogías son notables: se refiere a la complejidad del decorado, el empleo de plumado,

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, C., ob., cit., p. 270.

de laberintos y espirales, la tendencia a llenar completamente la cara de dibujos, la semejante localización del decorado alrededor de los labios; aunque también subraya diferencias como el hecho de que en los rostros maorí el decorado es un tatuaje, mientras que en los caduveo el decorado es pintado, señalando que anteriormente en América del Sur existió el tatuaje como técnica (todavía en el siglo XVIII, debido al tatuaje, las mujeres abiponas del Paraguay tenían la cara que ofrecían el aspecto de una alfombra turca, según el relato de un misionero). Al margen de las matizaciones, siempre existentes, hay una continuidad en las dos maneras de pintura facial de las dos culturas que, además, entre los maorís, al igual que entre los indígenas de la frontera del Paraguay, estas pinturas tienen lugar en una atmósfera semirreligiosa cumpliendo una función social con implicaciones psicológicas : marcan la nobleza y el grado en la jerarquía social y llevan el sello de una finalidad espiritual, además de una manera de transmisión del espíritu de la tradición y la filosofía de la raza.

Lévi-Strauss, tras una minuciosa descripción de los detalles, se pregunta cómo explicar esta recurrencia de un método de representación de desdoblamiento tan poco natural en culturas separadas en el tiempo y en el espacio, manteniéndose intacto durante tanto tiempo. Según él, la respuesta más simple es el del contacto histórico o, apunta el antropólogo francés, el desarrollo independiente a partir de una civilización común. Las explicaciones de Claude Lévi-Strauss, teñidas de tintes psicoanalíticos, apuntan hacia la representación en función de

una teoría del desdoblamiento de la personalidad. No se puede, por supuesto, descartar la posibilidad de la doble representación del rostro en función de un desdoblamiento de la representación del individuo biológico, por un lado, y el individuo social, por otro, sabiendo la importancia que tiene para los pueblos arcaicos la personalidad social del ser humano, pero el tratamiento del problema es múltiple y tenemos que apuntar, tal y como lo recuerda Lévi-Strauss, la explicación de Franz Boas sobre el tema. Boas interpreta el desdoblamiento como resultado de un procedimiento que impone los objetos tridimensionales : es preciso dislocar las formas de tal modo que se adapten al contorno del soporte (en el caso empleado por Boas se trataba de una caja, aunque puede valer el ejemplo para el rostro humano). No vamos a entrar aquí en refutaciones de esta teoría a pesar de los argumentos que contrarrestan la opinión del maestro Boas, sino insistir en una sugerencia de Lévi-Strauss que acaso nos esté reclamando la incorporación de las teorías de Sheldrake a la explicación del contacto de culturas. Dice Lévi-Strauss que las conclusiones de su trabajo "no prejuzgan nada acerca del descubrimiento, siempre posible, de conexiones históricas insospechadas [el subrayado es nuestro]. Se plantea todavía el problema de saber si estas sociedades jerarquizadas y fundadas en el prestigio han aparecido independientemente, en diferentes puntos del mundo, o bien si algunas de ellas poseen un origen común en alguna parte".⁴⁶ Lejos de estar resuelto el problema, hoy todavía, desde distintas zonas del saber humano, numerosos investigadores se hacen las mismas preguntas que Lévi-Strauss.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, C., ob., cit., p. 291.

Nosotros sugerimos, con Sheldrake, que la hipótesis de causación formativa ofrece una nueva perspectiva, un nuevo enfoque que pensamos puede esclarecer las investigaciones sobre semejanzas culturales entre pueblos que, de acuerdo con la historia y la geografía, no presentan una explicación razonable. La influencia de los campos mórficos no tiene fronteras de tiempo ni de espacio, aunque sí habría que plantearse la dificultad de diferenciar y matizar las analogías. En efecto, no se puede forzar la comparación entre dos rasgos tan generales como la utilización de animales y plantas y flores para la representación y decoración artísticas, pero sí se puede comprender que el desdoblamiento de la representación y los estilos pueden encontrarse en varias culturas alejadas en tiempo y espacio sin que hubiera habido un contacto físico entre dichas culturas. Por supuesto, la hipótesis de la causación formativa y la teoría de los campos mórficos no niegan los contactos de culturas, sino que plantea la posibilidad de la existencia de otras razones, añadidas a la de los contactos, difusiones y adaptaciones, que puedan explicar las semejanzas y recurrencias entre los motivos artísticos existentes de diferentes pueblos entre los cuales es difícil demostrar los contactos. En realidad, no resuelve todos los problemas planteados, pero podría explicar, además, el porqué de difusión, de la adaptación, hechos que no aparecen tan claros a los investigadores, pero que de alguna manera han de ser explicados.

Y como síntesis provisional dejaremos la palabra a Lévi-Strauss, quien después de recurrir al argumento del arquetipo

humano concluye diciendo que "tal vez; pero las conexiones mágicas, como las ilusiones ópticas, solamente existen en la conciencia de los hombres, y nosotros exigimos de la investigación científica que nos haga conocer las razones."

CAPITULO VIII: EL MODELO EPISTEMOLOGICO DE KEN WILBER

1. Tentativas paradigmáticas en ciencia.

Las orientaciones últimas de varias disciplinas científicas, consideradas por algunos científicos y pensadores como revolucionarias, han sido calificadas de **paradigma naciente** por haber contribuido significativamente al cambio radical de la visión científica del mundo que se está operando ante nuestros ojos.

Los intentos de sistematizar lo nuevo e integrarlo en un paradigma único e incluyente, comprehensivo, de la nueva visión del mundo que surge como reacción al mecanicismo cartesiano-newtoniano ha encontrado direcciones convergentes, aun en la diversidad, donde lo nuevo pugna por desprenderse del lastre de todo de lo viejo que le imposibilita el avance hacia nuevas y halagüeñas perspectivas. Escasos pero densos, integradores, sistémicos, y convergentes en sus objetivos y fines, no excluyentes en un paradigma que se pretende comprehensivo. Incluso lo que en el paradigma de simplicidad (Morin) mecanicista creaba barreras insalvables -las visiones materialista y espiritualista- en el nuevo paradigma convergen en un ámbito de conocimiento en el que la complementariedad (Bohr) puede ser fructífera. Las concepciones materialista y espiritualista, devenida ésta y arrogada de la filosofía perenne, término que acuñara Leibniz y divulgara Aldous Huxley; transmisora aquélla de la corriente materialista de la que se ha desempolvado el escepticismo que invadía las reflexiones vertidas en la última

centuria, y proponiendo hoy de forma sui generis la dilucción, como vemos en Morin y en el constructivismo proveniente de las teorías de von Foerster, del tan discutido en nuestros días principio de exclusión cartesiano.

Sí parece claro que estos esfuerzos surgen desde una posición firme de aunar las nacientes tentativas en un modelo no fragmentario mediante el cual el saber avance sin los prejuicios mecanicista de la disyunción y del reduccionismo, a fin de superar las distinciones entre parejas de dualidades, en menoscabo de una de ellas.¹

2. Edgar Morin : el paradigma de complejidad.

La extensa obra de reflexión epistemológica y de indagación sobre una paradigmología que intenta actualizar y reorganizar el fragmentario saber humano, que Edgar Morin nos presenta en sus cuatro volúmenes de El Método es uno de estos esfuerzos que

¹ Entre las escasas atenciones que la "complejidad" ha suscitado en el ámbito universitario español, cabe citar a Jesús Ibañez, quien, en sociología, encauza la investigación empírica hacia una visión sumamente moriniana de complejidad; utiliza, además, una estrategia investigadora orientada hacia el sujeto: "un sí-mismo que se observa a sí-mismo". Propone también un paradigma alternativo que calificó de nómada, menor y crítico frente al paradigma dominante que llamó sedentario, mayor y dogmático. Este nuevo paradigma alternativo abogaría por la inclusión del sujeto de la investigación como sujeto en proceso de investigación; la contrucción de un discurso abierto que integre como reflexiones interiores los distintos niveles horizontales y verticales, y la concepción de la investigación como seguimiento del ser en su génesis. Remitimos a su obra Del algoritmo al sujeto, Siglo XXI editores, Madrid, 1985.

habría que situar dentro del nuevo pensamiento. Es el más destacado pensador occidental de los que han intentado la "misión cada vez más imposible. (Aunque) la dimisión resulta ahora todavía más imposible."² Cabe una precisión que él mismo hace en las primeras páginas de su obra, y es la referente al propósito de la misma. Morin afirma que no pretende "conocimiento general ni la teoría unitaria". Morin construye un trabajo que, sin "ser concebido como una enciclopedia, en el sentido que ésta significa balance de los conocimientos... puede ser concebido como enciclopédico en el sentido en que el término, al volver a encontrar su origen, significa puesta en ciclo del conocimiento."³ También el epistemólogo constructivista Mauro Ceruti cree que la enciclopedia es más una reconocimiento de recorridos que una sistematización de resultados. El resultado de estos esfuerzos salta hoy a primer plano, dice Ceruti, por su "carácter heurístico y estratégico de todas las formaciones teóricas y sistemáticas [...] [y por] la irreductible pluralidad de los puntos de vista, de los lenguajes, de los modelos, de los temas y de las imágenes que contribuyen (cooperando, pero también contradiciéndose) en la producción de los conocimientos."⁴

Para Morin su trabajo no puede ser considerado como "una teoría general unificada en la que los diversos aspectos de los

² MORIN, Edgar, El Método. La naturaleza de la Naturaleza, Vol. I, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993 (1977), p. 27.

³ MORIN, E., ob., cit., p. 36.

⁴ CERUTI, Mauro, "El mito de la omnisciencia y el ojo observador". En : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 47.

diferentes dominios se deducen lógicamente del principio maestro."⁵ "Síntesis totalizante", "sistema totalizador/ordenador", y "simplificación" son rechazados por pertenecer a un modo de organizar el discurso que es propio del paradigma de simplicidad. Morin define su libro como "un caminar en espiral", que parte de una interrogación y "prosigue a través de una reorganización conceptual y teórica en cadena que, alcanzando el nivel epistemológico y paradigmático", desembocando en la idea de un "método", que permita "un caminar de pensamiento y de acción que pueda rememorar lo que estaba mutilado, articular lo que estaba disjunto, pensar lo que estaba oculto."⁶ Así presenta Edgar Morin su proyecto en el cual, para dar ejemplo de la superación, desde su método, de la disyunción sujeto-objeto devenida del sistema cartesiano, tiende en su esfuerzo de método a "arrancarme de este autocentrismo absoluto por el cual el sujeto, desapareciendo de puntillas, se identifica con la objetividad soberana." Así intenta recorrer, nutrido de "una incertidumbre infinita" los arduos ámbitos del saber humano.

En páginas anteriores dijimos que Morin se ubicaba entre el viejo paradigma mecanicista y el paradigma naciente. Su clara disposición por trascender el paradigma de simplicidad y el esfuerzo por lograrlo lo sitúan entre la vanguardia de la nueva era de la que él habla en algunas de sus obras. Es Morin ese punto de partida que necesita el saber occidental para tomar el

⁵ MORIN, Edgar, El Método. La naturaleza de la Naturaleza, Vol. I, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993 (1977), p. 36.

⁶ MORIN, E., ob., cit., pp. 36-37.

rumbo que han de seguir las Universidades. Disidente en un mundo (académico) irrespirable para aquél que otea despejadas cumbres y fértiles valles, lejos de los estrechos horizontes del academicismo cartesiano. Pero su propuesta, el pensamiento complejo, dista de ser una formulación definida y cerrada, de fácil acceso a la fragmentación del saber de nuestras Universidades. Es una propuesta. Un "desafío, no la respuesta". Su búsqueda incesante por trascender la "complicación" le lleva a reconocer que la "idea de complejidad incluye la imperfección porque incluye la incertidumbre y el reconocimiento de lo irreductible."

Los nuevos desarrollos científicos plantean para Morin la cuestión de la complejidad, aunque no es fácil concebir la complejidad de lo real. El abandono en ciencias físicas del "antiguo materialismo ingenuo" porque "esa materia sustancial ha desaparecido" (reemplazando la materia con el espíritu) no ofrece garantía para decir que "el espiritualismo generalizado (en física) no vale mucho más que el materialismo generalizado".⁷

Demuestran las ciencias físicas que habitamos un universo complejo e indeterminado en el que lo que se crea -dice Morin siguiendo uno de los principios básicos del pensamiento sistémico- viene dado por procesos autoorganizadores, no por productos del azar y del desorden, y en donde cada sistema crea sus propios determinantes y sus propias finalidades. Es en este

⁷ MORIN, Edgar, "El paradigma de complejidad". En : Introducción al pensamiento complejo, Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1990), pp. 95-96.

universo donde puede reformularse el concepto de sujeto. Ser sujeto va más allá de cuestiones emotivas o de consciencia, es "ponerse en el centro de su propio mundo, ocupar el lugar del yo". Es así cómo Morin va desarrollando su exposición sobre el pensamiento complejo. Él mismo insiste en la excisión de la personalidad (debemos desprender este término de la exposición de Morin) al "existir dos cámaras en nosotros" siendo poseídos por una parte de nosotros ignorando que somos poseídos.

La complejidad es multidimensional, lejos de la visión unidimensional, especializada y pobre. El pensamiento complejo recupera al mundo empírico la incertidumbre, la incapacidad de concebir un orden absoluto, la incapacidad de evitar contradicciones, pero ello no significa error, sino hallazgo de una capa profunda de la realidad que no puede ser traducida a nuestra lógica. La complejidad nos sitúa en la comprensión de que no podemos pensarnos (ni pensar) seres aislados (objetos aislados). Todo es solidario. Y es aquí donde la complejidad puede aspirar a la completud "porque sabemos que todo es solidario y multidimensional", aunque esto nos lleve a conocer que difícilmente podremos escapar de la incertidumbre, estando condenados a la imposibilidad de un saber total : "la totalidad es la no verdad".

Aquí radica la diferencia entre el pensamiento de Morin y el pensamiento de otros científicos e intelectuales allegados como él al nuevo paradigma. Capra, Grof, Talbot, Wilber, postulan una posición contraria. Lo veremos más adelante.

Un pensamiento incierto en un "diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real", pero desde la racionalidad que lleva al hombre a no pretender englobar "la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico", no desde la racionalización mediante la cual el hombre "encierra la realidad dentro de un sistema coherente", descartando todo aquello que contradice a ese sistema coherente.

Heisenberg, Bohr, Bohm, Pribram, Prigogine, ofrecen a Morin las pautas para que enuncie los tres principios que él considera básicos para pensar la complejidad : el principio dialógico, mediante el cual mantenemos la dualidad en el seno de la unidad (principio de complementariedad de Bohr); el principio de recursividad organizacional, que Morin explica mediante la analogía del remolino. "Cada momento del remolino es producido y, al mismo tiempo, productor". Así, para Morin "un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce...(Así) La sociedad es producida por las interacciones entre individuos, pero la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce. Si no existiera la sociedad y su cultura, un lenguaje, un saber adquirido, no seríamos individuos humanos."⁸ Y un tercer principio, el hologramático, presente, según Morin, en el mundo sociológico y en el mundo

⁸ MORIN, E., ob., cit., p. 107.

biológico, en el que cada parte contiene la información del todo;" así "cada célula de nuestro organismo contiene la totalidad de la información genética de ese organismo", por lo que la idea del holograma "trasciende al reduccionismo, que no ve más que partes, y al holismo que no ve más que el todo."

Por lo que puede observarse, Morin se apoya en las ideas y teorías surgidas en el seno de la física micro-atómica. En realidad, ¿qué teoría o modelo no se basa en alguna de las teorías de los científicos que abren el nuevo horizonte al paradigma naciente? Jung y la física, he ahí el comienzo, o quizás el volver a repensar lo ya pensado. Grecia y los presocráticos : Pitágoras, Heráclito, Parménides, Plotino, más Platón. La Gnosis oriental y occidental. ¿Volvemos a empezar? ¡Qué extraordinaria oportunidad la nuestra al comprender que es necesario desandar para, nuevamente, recorrer desde otras premisas un camino numerosas veces mostrado por -como decía Fray Luis de León- "los pocos sabios que en el mundo han sido".

Integración del observador y conceptualizador en su observación y su conceptualización (idea también del constructivismo), y otras ideas que resumen su pensamiento complejo y el de la nueva física!

Descartes desunía; el nuevo paradigma debe unir, en la complejidad del pensamiento, dice Morin, conceptos, visiones

* Bohm y Pribram ya utilizaron el holograma como instrumento mediante el cual explicaron sus teorías, el primero, la del universo implicado; el segundo, la del modelo del cerebro.

descubrimientos reflexiones inuevas!. Morin concluye : "Vamos a unir lo Uno y lo Múltiple, los uniremos, pero lo Uno no se disolverá en lo múltiple y lo Múltiple será, asimismo, parte de lo Uno".¹⁰

Interesado por las ideas incluidas o implícitas en las teorías científicas ("repensamiento al que convocan las ciencias físicas y biológicas), no excluye a la filosofía, es más "la unión de una y la otra, por más difícil que sea, es posible", dice en su artículo "Epistemología de la complejidad".

Más aún, un paradigma sin concesiones en ciencia a la máxima bachelardiana "No hay otra ciencia que la de lo oculto", pues "bucando lo invisible -argumenta Morin-, encontramos, detrás del mundo de las apariencias y de los fenómenos, el tras-mundo de las leyes que, en conjunto, constituyen el orden del mundo. Si seguimos este proceso (teme Morin por el rumbo que está tomando el nuevo paradigma naciente), llegamos a la visión de un tras-mundo más real que el mundo real porque está fundado sobre el orden, y nuestro mundo real tiende a devenir un poco, como en la Filosofía hinduista, el mundo de las apariencias, de maya, de las ilusiones, de los epifenómenos."¹¹

El temor de los científicos de mentalidad mecanicista o de aquellos que, comprendiendo la insuficiencia del mecanicismo, no

¹⁰ MORIN, E., ob., cit., p. 110.

¹¹ MORIN, Edgar, "Epistemología de la complejidad". En : Introducción al pensamiento complejo, Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1990), pp. 144-145.

pueden encajar, por su concepción materialista del mundo, "esa otra cosa", que no es "el orden soberano", revelada por la "extraña coexistencia" de la física cuántica con la física de Einstein. Experiencia que -dice Morin- "muestra que lo que Einstein consideraba absurdo -la pérdida del determinismo, expresada en la contradicción conocida como paradoja o argumento EPR-, es decir, falso, en verdad, era verdadero. El indeterminismo que "determina" la nueva física y la nueva ciencia, nada tiene que ver con el hecho de que "las ideas taoistas -vuelve a expresar su temor Morin- sobre el vacío insondable" sean consideradas ciertas, es decir, que la realidad única y fundamental sea ese tras-mundo, el vacío insondable del que habla el Tao.

El esfuerzo de Morin tiene a nuestro entender, entre otras, una limitación que justifica nuestra elección por otra propuesta: no está dirigido a la construcción de una teoría de campo unificada que incluya en su intento por conocer la realidad el amplio espectro de objetos susceptibles de investigar. Nosotros apostamos por una teoría que, siendo globalizadora, reciba complementariamente los conocimientos de las partes que la integren, creándose un flujo de las partes al todo y del todo a las partes. Y ésta la encontramos en el modelo epistemológico que propone el pensador estadounidense Ken Wilber. Ahora bien, esta teoría global e integradora debe partir de una concepción del mundo sustentada sobre unos principios diferentes de los principios en que se basó la visión mecanicista del mundo. Y aquéllos vienen expresados por la nueva visión de la que hablaba

Fritjof Capra y los investigadores que han sentado las bases para esta nueva visión del mundo; visión del mundo que debe reflejarse en una nueva organización de los saberes, de la sociedad en todas sus facetas, imbuido el hombre de una mentalidad dirigida hacia la comprensión de sí mismo y de su entorno como indivisible unidad. ¹²

3. Fritjof Capra : cinco criterios para identificar el pensamiento del nuevo paradigma en ciencia.

Antes de comenzar a exponer el modelo de Ken Wilber, creemos obligatorio incluir algunas ideas expuestas por Fritjof Capra en su última obra acerca de su visión sobre qué aspectos debe recoger el nuevo paradigma en ciencia. Cree el más ferviente impulsor del paradigma ecológico que deben ser identificados "en ciencia cinco criterios del pensamiento del nuevo paradigma, o pensamiento de sistemas, que en mi opinión son válidos en todas las ciencias : las ciencias naturales, las humanidades y las

¹² Fritjof Capra reflexiona en su libro El Punto Crucial sobre esta nueva dirección que debe asumir la sociedad para salir de la crisis a la que ya nos hemos referido anteriormente. Conviene precisar que el intento de Fritjof Capra, como se ha dicho en otro lugar de nuestra tesis, es todo un tratado utópico; incluso la organización de su discurso nos recuerda, en cierta medida, la Utopía de Moro. Ambos examinan la situación por la que está pasando la civilización occidental para, posteriormente, pasar a ofrecer un modelo, unas alternativas que serán utópicas en el caso de Moro, pero que "deberán" ser atendidas en el caso de Capra so pena de catástrofe colectiva.

ciencias sociales."¹³ Según Capra, los dos primeros están referidos a nuestra concepción de la naturaleza, mientras que los otros tres a "nuestra" epistemología. Los cinco criterios son esquematizados en la Exposición preliminar para su posterior desarrollo a lo largo de las conversaciones que recoge el libro. El primer criterio de la ciencia del nuevo paradigma es el **cambio de las partes al todo**. De acuerdo con el paradigma mecanicista en "cualquier sistema complejo podía entenderse la dinámica del conjunto a partir de las propiedades de las partes. En el nuevo paradigma se invierte la relación entre las partes y el todo. Las propiedades de las partes sólo pueden ser entendidas desde la dinámica del conjunto. En definitiva, no existen en modo alguno partes. Lo que llamamos parte es simplemente una pauta en una red inseparable de relaciones"¹⁴ , que resulta reconocible porque posee cierta estabilidad. Puede observarse la diferencia con la idea de interrelación expresada en el antiguo paradigma, pues en éste conceptualmente se expresaban las cosas con sus propiedades, luego unos mecanismos y fuerzas las interconectaban.

El segundo criterio es un **cambio de estructura a proceso**. Capra lo expone del siguiente modo : "En el antiguo paradigma se pensaba que había unas estructuras fundamentales y que existían luego unas fuerzas y unos mecanismos a través de los cuales interactuaban, suscitando así unos procesos. En el nuevo

¹³ CAPRA, Fritjof, STEINDL-RAST, David, Pertenecer al Universo. Encuentros entre Ciencia y Espiritualidad, Edaf, Madrid, 1994 (1991), p. 113.

¹⁴ CAPRA, F., STEINDL-RAST, D., ob., cit., p. 16. Desarrollado en pp. 113-150.

paradigma se considera a cada estructura como manifestación de un proceso subyacente. Toda la red de relaciones es intrínsecamente dinámica."¹⁵

El tercer criterio cambio de la ciencia objetiva a la "ciencia epistemológica". Así queda enunciado : "En el antiguo paradigma se creía que las descripciones eran objetivas, es decir, independientes del observador humano y del proceso del conocimiento. En el nuevo paradigma se cree que hay que incluir explícitamente a la epistemología -el entendimiento del proceso del conocimiento- en la descripción de los fenómenos. Por ahora no existe consenso acerca de la epistemología adecuada, pero hay cada vez mayor coincidencia en que una epistemología tendrá que ser parte integrante de toda teoría científica."¹⁶ Para Capra la escuela que se ajusta a su enunciado es el "constructivismo", que señala, como veremos más adelante, que lo que observamos no es un mundo que exista objetivamente, sino un mundo que se va creando en el mismo proceso de conocimiento.

El cuarto criterio en ciencia, vinculada como el primero y el segundo a la filosofía *bootstrap*, expresa el cambio de la construcción a la red como metáfora del conocimiento. "La metáfora del conocimiento -dice Capra- como una construcción -leyes y principio fundamentales, bloques básicos de construcción, etc.- ha sido empleada durante miles de años en la

¹⁵ CAPRA, F., STEINDL-RAST, D., ob., cit., p. 17. Desarrollado en pp. 151-159.

¹⁶ CAPRA, F., STEINDL-RAST, D., ob., cit., pp. 17-18. Desarrollado en pp. 159-171.

ciencia y en la filosofía occidentales. En los cambios de paradigmas se consideraba que estaban desplomándose los cimientos del conocimiento. En el nuevo paradigma, esta metáfora está siendo reemplazada por la de red. Cuando percibimos la realidad como una red de relaciones, nuestras descripciones forman también una red interconectada que representa los fenómenos observados."¹⁷ Capra cree que este cambio es uno de los más difíciles de aceptar "porque los científicos se hallan muy condicionados por la antigua metáfora...Por ejemplo, la mayoría de los biólogos pensarían que el nivel genético del ADN, el código genético, etc., constituye realmente el nivel básico que determina todo lo demás. En el nuevo pensamiento uno diría que éste es un nivel, un aspecto de los sistemas vivos, pero no el único sobre el que se construye todo lo demás."¹⁸

Y el quinto criterio, cambio de la verdad a las descripciones aproximadas, lo describe Capra como sigue : "El paradigma cartesiano se basaba en la creencia de que el conocimiento científico era capaz de lograr una certeza absoluta y final. En el nuevo paradigma se reconoce que todos los conceptos, teorías y descubrimientos son limitados y aproximados. La ciencia jamás puede proporcionar un entendimiento completo y definitivo de la realidad. Los científicos no operan con la verdad (en el sentido de una correspondencia exacta entre la descripción y los fenómenos descritos); operan con descripciones

¹⁷ CAPRA, F., STEINDL-RAST, D., ob., cit., pp. 18-19. Desarrollado en pp. 171-185.

¹⁸ CAPRA, F., STEINDL-RAST, D., ob., cit., p. 172.

limitadas y aproximadas de la realidad."¹⁹

Se trata sólo de unos criterios, no de esbozar un modelo epistemológico. El mismo cree que éste debe seguir los pasos del modelo que el constructivismo está elaborando. Este modelo lo presentamos en las próximas líneas de la mano de Humberto Maturana. Hemos podido observar cómo la totalidad de los constructivistas están extraordinariamente interesados por los aspectos epistemológicos. Tan convencidos están del nuevo rumbo en ciencia que aportan sus reflexiones siguiendo siempre las pautas que marcara su maestro von Foerster. No examinaremos las particularidades de todos los que han contribuido a enriquecer el modelo epistemológico constructivista, pues excedería en mucho las páginas de esta tesis. Además, hemos ido exponiendo a lo largo de nuestra indagación sobre el nuevo pensamiento aspectos sobre este interesante enfoque epistemológico. Ahora brevemente expondremos las ideas básicas que pueden ayudarnos a comprender el giro que nosotros percibimos y asumimos con el modelo de Ken Wilber.

4. El paradigma trascendente y superior de Ken Wilber.

Ken Wilber dice en su libro Los tres ojos del conocimiento, ya en las primeras líneas, que si se pudiera "alcanzar tal visión

¹⁹ CAPRA, F., STEINDL-RAST, D., ob., cit., p. 20. Desarrollado en pp. 185-204.

habríamos logrado, por fin, algo realmente importante, un auténtico paradigma globalizador, una verdadera 'teoría de campo unificado' que englobe a la ciencia, a la filosofía y a la religión mística."²⁰

Este intento integrador del saber humano nos recuerda la posición que Platón mantuvo respecto del verdadero filósofo. Para Platón, el filósofo aspira a la totalidad del saber, nos dice en la República. Esta totalidad es "el ámbito de proyección estable -comenta Emilio Lledó- en el que se dibujan las tensiones que conmueven a la sociedad y que, al parecer, contextualizadas en esta visión amplia, dejan ver la dirección de sus errores y, con ello, la posibilidad de corregirlos. Este contraste entre idealidad y realidad permite establecer cuál es la verdad del filósofo...La verdad platónica consiste en ese contraste, y el mundo ideal es, precisamente, el espejo en el que todo ha de contemplarse y, desde él, justificarse. '¿A quiénes llamas tú entonces verdaderos filósofos? -Tan sólo a los que gustan de contemplar la verdad'. Esta contemplación de la realidad en el horizonte de las ideas permite distinguir entre el conocimiento científico y la opinión." ²¹

Así, conocimiento científico se identifica con conocimiento filosófico en el pensador griego. Y ambos conocimientos distan de ser opinables. Parafraseando a Emilio Lledó diremos que las

²⁰ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Ed. Kairós, Barcelona, 1991 (1983), p. 11.

²¹ LLEDÓ, Emilio, La memoria del Logos, Editorial Taurus, Madrid, 1984, p. 87.

opiniones están alimentadas por pequeños esquemas organizados por el egoísmo y la ignorancia. Estos esquemas tienen una aparente estructura de verdad : sirven para contrastar las realidades cuestionadas, y los "amantes de la apariencia" se dan por satisfechos con las soluciones que brotan de este contraste interesado y falaz.

Veremos cómo la propuesta de Ken Wilber es coincidente con la de Platón, quien insiste en que el aspirante al verdadero conocimiento debe, por todos los medios, alejarse de los postulados propuestos por los "amantes de la apariencia". Más adelante analizaremos cómo Wilber nos llama la atención respecto de los errores en los que el pensamiento occidental ha incurrido.

El libro citado de Wilber responde a una preocupación, quizás la más importante del autor, sobre la cual insiste en toda su obra escrita : la reflexión epistemológica. Y junto a esta preocupación, otra de no menos importancia : la de abrir cauces para el establecimiento de ese nuevo modelo de saber que responda a la nueva visión del mundo que comienza a emerger no sólo en el ámbito universitario, sino también como preocupación del hombre medio.

Wilber cree en el nuevo paradigma, pero siempre que reúna ciertos requisitos y no recoja los errores en los que el academicismo y la ciencia basada en la visión mecanicista del mundo incurrieron. Los tres ojos del conocimiento analiza estas cuestiones, de las que nosotros expondremos aquéllas que nos

ayuden a abrir un camino menos abrupto y más llano para la Antropología. Así pues, revisaremos, para nuestro propósito, el capítulo primero "Ojo a ojo" del libro citado de Wilber, junto con otras obras en que se exponen las pautas epistemológicas para que la ciencia no incurra en los errores categoriales de la visión mecanicista y pueda, de ese modo, acceder a un conocimiento exento de visiones distorsionadas, fruto del mal uso de los recursos instrumentales que el científico utiliza en su investigación.

Conviene dejar claro una puntualización que el mismo Wilber expone en el "Epílogo" del libro, y es la de que la noción " de un posible paradigma auténticamente comprehensivo resulta fascinante [...] El propósito de este libro, sin embargo, no es tanto el de presentar un paradigma definitivo -nos hallamos todavía a décadas de lograrlo-, sino mostrar sólo algunos reflejos fragmentarios y señalar algunos obstáculos que impiden su aparición [...]"

"Actualmente muchos estudiosos están dedicando sus esfuerzos a elaborar un paradigma trascendental global, Sin embargo, en mi opinión, la mayor parte de ellos incurren en una, o más de una, de estas falacias. El error cometido con más frecuencia es el error categorial, el intento de extrapolar los resultados de una determinada ciencia monológica (física, fisiología, etc.) a otros campos que sólo pueden ser abarcados por las ciencias dialógicas y translógicas. Los otros dos errores más comunes parecen ser la falacia pre/trans (especialmente en el caso de la psicología y sociología) y la confusión entre estructura y estadio."

"En este libro me he limitado a hacer una llamada a la cautela [...] con la esperanza de que esta advertencia sirva como catalizador de la aparición de un paradigma verdaderamente nuevo [...] No he pretendido transmitir al lector un modelo definitivo, un cuerpo cerrado de conocimiento que suspendiera su búsqueda, sino tan sólo mostrar indicios que fomenten la búsqueda armónica del conocimiento y puedan permitirle alcanzar esa visión. A fin de cuentas, este nuevo paradigma no es otra cosa que la misma búsqueda. 'El Ser -como decía Hegel- no es más que el proceso de llegar a ser'." ¹⁰

Dice Wilber : "[...] supongamos que tal paradigma provisional es posible y califiquémosle de 'paradigma trascendente' [...] que no sólo incluye el 'hardware' de las ciencias físicas sino también el 'software' de la filosofía y de la psicología y el 'trascendentalware' de la religión místico-espiritual. Si realmente está comenzando a emerger un paradigma nuevo, superior y comprehensivo, que reúne todas estas características -cosa que realmente creo- el principal problema que deberá afrontar -un problema que todavía no ha sido debidamente tratado- es el de su relación con la ciencia empírica. Cualquier paradigma 'nuevo y superior' que no sea una ciencia empírica adolecerá de medios de adquirir conocimiento y, por lo tanto, no tendrá la menor validez, sentido y significado. De nada sirve conjeturar la importancia, el objeto y la metodología de un paradigma 'nuevo y superior' que pretenda

¹⁰ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983), pp. 301-302.

englobar la filosofía y el misticismo si no podemos demostrar que posee algún tipo de conocimiento real."¹¹

Para Wilber la ciencia deberá ser empírica para así obtener un conocimiento real. Esto es lo que pretendió y consiguió la Antropología. Sin embargo, lo hizo a costa de seguir los postulados y criterios metodológicos de las ciencias intrínsecamente empíricas. Hoy día, en los intentos por organizar los saberes de acuerdo a las necesidades impuestas por el momento histórico por el que el academicismo está pasando, parece ser que empiezan a aceptarse criterios que permitan a las ciencias llamadas especulativas una organización de su parcela de saber, con sus métodos y técnicas sin tomar prestados los de las ciencias empíricas. El modelo expuesto por Capra, como ya vimos, aunque es de suma utilidad al respecto, dista de conseguir lo que el modelo de Wilber propone: un paradigma entendido como una teoría de campo unificado, expresión tomada de la física teórica de principios de siglo (Einstein).

Estamos seguros de la necesidad de un logro semejante que consiga integrar coordinadamente todas las ramas del saber humano. Nos inclinamos por mantener el término acuñado por Wilber por abarcar conceptual y más ampliamente todo el saber humano, incorporando, cómo no, a la Antropología como saber o ciencia autónoma, pero integrada en esa teoría de campo unificado propuesta por el pensador estadounidense.

¹¹ WILBER, K., ob., cit., pp. 11-12.

Conocimiento real es, pues, siempre un resultado de la investigación científico-empírica. Lo que cabría preguntarse es qué entiende Wilber por ciencia empírica, pues éste es realmente el punto central de nuestro debate : " ¿pueden 'validarse' adecuadamente las verdades psicológicas y espirituales superiores?". Wilber ha dedicado la totalidad de sus obras a la exposición y argumentación de una respuesta afirmativa a esta pregunta. En obras como Los tres ojos del conocimiento o Un Dios sociable y en numerosos artículos, examina la naturaleza de las ciencias empíricas, el significado del conocimiento filosófico y la esencia del conocimiento espiritual. Y Wilber lo hace (quede aquí solamente enunciado) reflexionando sobre la teoría de "los tres ojos del alma" de San Buenaventura, quien afirmaba que los seres humanos disponen de tres formas de adquirir conocimiento : "el ojo de la carne, por medio del cual percibimos el mundo externo del espacio, el tiempo y los objetos; el ojo de la razón, que nos permite alcanzar el conocimiento de la filosofía, la lógica y de la mente ; y el ojo de la contemplación, mediante el cual tenemos acceso a las realidades trascendentes."¹²

Pero, entrando de lleno en la cuestión planteada acerca de la posibilidad de un paradigma nuevo y comprehensivo, cabe preguntarse si en realidad esto puede darse teniendo en cuenta la organización de los saberes tal y como hoy está establecida, porque, si por ciencia entendemos el mero conocimiento, "la religión contemplativa es entonces una forma de ciencia. Más aún,

¹² WILBER, K., ob., cit., p. 13.

se convierte en la más elevada de las ciencias (muchos maestros orientales actuales adoptan este enfoque, y hablan así continuamente de la ciencia del yoga, la ciencia de la meditación, la ciencia de la inteligencia creativa, y así sucesivamente). La física se convierte entonces en una rama más de este omnicomprendivo árbol de la ciencia, en donde caben igualmente el medium, el físico y el místico."

"Por el contrario, si definimos la ciencia como 'conocimiento empírico-sensorial validado instrumentalmente', deja automáticamente de considerarse científica cualquier forma de religión que podamos concebir."¹³

5. Ciencia, método y campo. La epistemología de la ciencia objetiva.

Wilber nos llama la atención sobre la raíz de toda esta confusión; a saber: el propio significado de la palabra "ciencia", ya que podemos definirla del modo que queramos, con tal de que seamos consecuentes. Para salvar este obstáculo Wilber distingue entre el método y el campo de la ciencia para llegar a una definición de ciencia aceptable para su propósito.

Pero hagamos una breve y esquemática incursión al origen del

¹³ WILBER, Ken, "Una ojeada más cerca". En : Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Editado por Ken Wilber, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984), p. 29.

problema; es decir, al hecho de cómo y cuando se estableció la ciencia en base al método y al campo, para examinar qué es lo que la epistemología más reciente dice sobre el método científico y su campo de aplicación, y esta vez guiados de la mano del filósofo y epistemólogo Mario Bunge, quien nos dice, espetándonos, que "un método es un procedimiento regular, explícito y repetible para lograr algo."¹⁴ Porque no son entretenimientos de sabios las construcciones teóricas como pensaba Johann W. Goethe según se desprende de las siguientes palabras citadas por el físico ruso A. B. Migdal: "Toda contemplación se convierte en observación, toda observación conduce a la conjetura, toda conjetura conlleva al establecimiento de un enlace importante, y se puede decir que cada vez que nosotros examinamos con atención el mundo, creamos una teoría."¹⁵ Es necesario una prueba fiable, el experimento, para que la construcción teórica sea posible. De este modo, Migdal no da pie para la contrastabilidad teórica, que, por otra parte, como enseguida veremos, la epistemología racionalista de cuño mecanicista sí admite.

Y volvemos a toparnos con el siglo XVII y con Bacon, a quien hay que atribuirle la popularización del método científico. Así pues, ¿en qué consistía en método científico propugnado por Bacon? sencillamente en un conjunto de reglas para observar los fenómenos e inferir conclusiones a partir de las observaciones

¹⁴ BUNGE, Mario, Epistemología, Editorial Ariel, Barcelona, 1985 (1980), p. 28.

¹⁵ MIGDAL, A. B., Cómo surgen las teorías físicas, Editorial Mir, Moscú, p. 9.

realizadas. Así comenzaba el método científico su deambular por Occidente.

A diferencia de Bacon, Descartes, que no creía en la inducción, pensaba que se debía partir de principios supremos, de naturaleza metafísica y aun teológica, para obtener de ellos verdades matemáticas y verdades acerca de la naturaleza del hombre.

Al método del análisis de Descartes, Leibniz, finalizando el siglo XVII, se quejaba -nos dice Mario Bunge- de que el método cartesiano era válido únicamente si se hallaban las verdades primeras, por lo que añadió el ars inveniendi, la invención de esas verdades iniciales.

Se entiende que fue Galileo el iniciador de la ciencia moderna, quien propuso, además de la observación pura -teóricamente neutra-, hipótesis que expone a prueba experiemental, fundando así la dinámica moderna; y aunque se interesa por problemas metodológicos, gnoseológicos y ontológicos, no pierde el tiempo proponiendo cánones metodológicos. Es decir, Galileo crea el método científico moderno pero no enuncia sus pasos, sabedor de que el método de una investigación es parte de ésta, no algo que pueda desprenderse de ella.

Diversas modificaciones ha experimentado el método científico desde Galileo hasta nuestros días. Una de ellas ha

consistido en el control estadístico de los datos. No todos los datos observables se tomarán como buenos, por lo que se rechazarán aquellos que parezcan irrazonables. Hay que decir que la ciencia se ha vuelto más intransigente con los datos empíricos a la par que más tolerante con las teorías, sobre todo por la dificultad de contrastación empírica.

Epistemólogos inductivistas (Carnap) o deductivistas (Popper) creen que los datos empíricos son inequívocos, nunca ambiguos y cómo las teorías deben contratarse con datos empíricos. Pero los avances de las ciencias nos obligan a descartar las epistemologías existentes y a revisar, según criterio de Bunge, el concepto mismo de contrastabilidad, por ser el núcleo de la cientificidad, "ya que una idea puede considerarse científica sólo si es objetivamente contrastable con datos empíricos."¹⁶

Para Mario Bunge una teoría o hipótesis científica debe ser, pues, empíricamente contrastable, y será así si, "junto con datos empíricos, implica proposiciones particulares que puedan compararse con proposiciones surgidas por experiencias controladas [...] Pero las hipótesis y teorías empíricamente contrastables pueden serlo directa o indirectamente [...] En cambio, una hipótesis o teoría se dirá teóricamente contrastable cuando se la puede comparar con hipótesis o teorías empíricamente

¹⁶ BUNGE, M., Epistemología, Editorial Ariel, Barcelona, 1985 (1980), p. 31.

contrastables."¹⁷

Sin embargo, aunque para que una idea sea considerada científica por ser contrastable, este hecho no es por sí solo suficiente. Es necesario, además, que sea compatible con el grueso del conocimiento científico.

Pero ¿qué es ese conocimiento científico al que resulta tan difícil de adicionar lo no verificado empíricamente? ¿En qué consiste tal verificación empírica? ¿Qué pruebas ha de pasar una idea, una teoría o una hipótesis para que pueda ser considerada como científica?

Contrastabilidad y compatibilidad con el grueso del conocimiento científico son los términos que marcan, pues, la línea divisoria entre la ciencia y la no ciencia, nos dice Mario Bunge, siendo la contrastabilidad susceptible de ser considerada empírica o teórica. Pero en toda investigación ha de emplearse un método científico. Bunge expone nueve requisitos para su formulación actualizada : 1. Descubrimiento del problema. 2. Planteo preciso del problema. 3. Búsqueda de conocimientos o instrumentos relevantes. 4. Tentativa de solución del problema con la ayuda de los medios identificados. 5. Invención de nuevas ideas o producción de nuevos datos empíricos. 6. Obtención de una solución. 7. Investigación de las consecuencias. 8. Puesta a prueba (contrastación) de la solución. 9 Corrección.

¹⁷ BUNGE, M., ob., cit., p. 32.

Estos puntos indicados por Bunge son aceptados por la mayor parte de los epistemólogos actuales. El problema que realmente se ha planteado desde el comienzo de la ciencia clásica, junto con el del método científico, es el de el campo de aplicación del método científico. ¿Es posible la contrastabilidad y compatibilidad con el grueso del conocimiento científico en el marco de la investigación llevada a cabo en las ciencias sociales? Sobre todo, porque aún hay filósofos que niegan, no ya el proceso de cientifización del que hablan epistemólogos como Bunge, sino de la cualidad científica de éstas.

Una cuestión conviene introducir aquí, y es respecto de la compatibilidad con el conocimiento científico, porque, al margen de los filósofos, ha surgido un creciente interés entre los mismos científicos por esta rama de la filosofía que es la epistemología. Khun, Schrödinger, Heisenberg, Bateson, Prigogine, Grof, Wilber, entre otros muchos, han expresado sus opiniones sobre estos temas relativos a la construcción de teorías, métodos, ética científica, verificación, experimentación, etc., por la importancia que ha tomado la ciencia en los últimos cincuenta años. Nos llaman la atención sobre aspectos que los teóricos que establecen teorías sobre teorías científicas, cuya labor ha dado lugar a disciplinas como la filosofía de las teorías científicas -de la que habla Bunge¹⁸- no encuentran de interés para llamar su preocupación.

¹⁸ BUNGE, Mario, "Metateoría". En : Varios, El pensamiento científico. Conceptos, avances, métodos, Editorial Tecnos, Madrid, 1993 (1978), pp. 225-265.

6. Prigogine y Stengers, la experimentación sobre los conceptos.

En Metamorfosis de la ciencia, Ilya Prigogine expone en su conclusión : "Nuestra ciencia, definida durante mucho tiempo por la búsqueda de un punto de vista de sobrevuelo absoluto, se descubre finalmente como una ciencia 'centrada', las descripciones que produce están asentadas, traducen nuestra situación en el seno del mundo físico."

"Es posible que la situación se presente de forma algo distinta en filosofía. Quisiéramos, a este objeto, aventurar un balance y tomar el riesgo de adelantar una hipótesis. A lo largo de este estudio, hemos encontrado nuestra inspiración en un cierto número de filósofos; hemos citado a algunos de ellos que pertenecen a nuestra época, tales como Serres, Deleuze, o también a la historia de la filosofía, tales como Lucrecio, Leibniz, Bergson y Whitehead. No tenemos ninguna intención de proceder a amalgama alguna, pero nos parece que un rasgo, al menos, reúnen a los que nos han ayudado a pensar en la metamorfosis conceptual de la ciencia y sus implicaciones, y es la tentativa de hablar del mundo sin pasar por el tribunal kantiano, sin colocar en el centro de su sistema al sujeto humano definido por sus categorías intelectuales, sin someter sus propósitos al criterio de lo que pueda pensar, legítimamente, tal sujeto, en una palabra, se trata de pensadores precríticos o acríticos."

"[...] La hipótesis que quisiéramos proponer es ésta : para esos filósofos se trata igualmente de una diligencia experimental. No

de una experimentación sobre la naturaleza, sino sobre los conceptos y articulaciones, una experimentación en el arte de plantear los problemas y de seguir sus consecuencias con el mayor rigor posible."

"Whitehead ha expresado claramente esta concepción de la experimentación filosófica con sus grados de libertad, pero también con sus propias exigencias. Así la filosofía no puede recurrir a la estrategia que fundamente el diálogo experimental de la ciencia con la naturaleza : la estrategia de elección de lo que es interesante y de lo que puede despreciarse : 'La filosofía destruye su propia utilidad cuando se complace en la brillante hazaña de explicar negando'." ¹⁹

¿Cómo puede supeditarse a la ciencia esa rama del saber que el hombre ha utilizado siempre para explicarse a sí mismo, para explicar el mundo sondeando sus profundidades, para explicar hombre y mundo, cuando los filósofos han precedido siempre a la ciencia? Ahora que, en nuestros días, parece que la ciencia se remonta sobre la reflexión filosófica, debido en parte a que ésta ha agotado su discurso por su excesiva racionalización, algunos científicos retoman sabiamente el discurso filosófico.

Y es que la metamorfosis de las ciencias contemporáneas, producida, como venimos diciendo a lo largo de nuestra tesis, a raíz de los descubrimientos que la física teórica arrojó iniciado el siglo, no puede ser detenida por la vieja concepción

¹⁹ PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle, La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia, Alianza Editorial, Madrid, 1990 (1979), p. 320.

mecanicista, revestida en los últimos años de un ultrarracionalismo que invade la pertinaz posición del "stablishment" académico.

Bunge habla de universalidad del método científico, aplicándose éste a disciplinas tales como la sociología, la politología, la psicología social, la antropología, la geografía humana, la historia, en la medida en que en todas ellas se dispone, no sólo de conjeturas especulativas, sino también de teorías contrastables y compatibles con el grueso de los conocimientos relevantes. Enfatiza el hecho de que muchas de estas teorías sean de forma matemática, por lo que se convierten muy sensibles a los datos empíricos, lo que a su vez exige una mayor precisión a la investigación científica.

El método científico también es aplicable a las disciplinas humanísticas. "Podemos agregar la filosofía : podemos hablar, en efecto, de filosofía científica. Desde luego que no se trata de instalar laboratorios de experimentación filosófica : la filosofía es una disciplina teórica, tanto como lo es la cosmología física. En ningún momento podemos emplear directamente el método experimental. Pero tampoco tenemos por qué prescindir de la experiencia recogida en las ciencias experimentales. Al contrario, así como la cosmología física debe ser compatible con la física, así también la filosofía debiera ser compatible con la ciencia y, de esta manera, queda sujeta indirectamente al imperio del método experimental, como lo exigieron filósofos tan dispares como Charles S. Peirce y Nicolai Hartmann [...]"

"Incluso la ontología (o metafísica o cosmología filosófica) puede ser empírica de este modo indirecto. No realizaremos experimentos ontológicos; pero sí exigiremos que nuestras teorías ontológicas esté de acuerdo con nuestras teorías científicas. No se trata de la fácil compatibilidad de teorías que no tienen nada que ver entre sí, como podría ser el caso de una teoría astrofísica y una teoría sociológica. El acuerdo que exigimos exista entre la filosofía y la ciencia es más exigente : pedimos que las teorías filosóficas sean contrastables o comprobables, así sea indirectamente."²⁰

El método científico es la peculiar manera de proceder de la ciencia. Para Bunge, además de desarrollarse, se expandió hasta dominar a las ciencias sociales y a la tecnología, y está comenzando a presidir algunas zonas de la filosofía. Es posible que un día, dice Bunge, podamos hablar de filosofía científica.

¿Acaso Mario Bunge no está intuyendo un amplio paradigma científico presidido por la filosofía, tan cara al epistemólogo argentino?

Hemos recorrido la reflexión de Bunge por creerla de máxima importancia con el fin de contrastar los postulados en los que toda investigación científica deberá basarse con las argumentaciones epistemológicas con las que Ken Wilber tratará de articular su comprehensivo paradigma trascendente.

²⁰ BUNGE, Mario, Epistemología, Editorial Ariel, Barcelona, 1985 (1980), p. 43.

7. Ken Wilber, amplitud de miras.

Volvamos a recapitular a estas alturas las ideas de Bunge respecto a qué es y a qué puede aplicarse el método científico. Contrastabilidad, compatibilidad con el grueso del conocimiento científico, obligatorio proceder con arreglo al método científico que debe, al menos, proponerse las nueve etapas por él expuestas. Hasta aquí, en síntesis los requisitos que debe cumplir el método científico. Universalidad del método científico que puede ser aplicado tanto a las disciplinas sociales como a las humanísticas, necesitándose obligatoriamente la compatibilidad y vinculándose siempre a la ciencia mediante el recurso a la contrastabilidad, aunque sea indirectamente.

Por su parte Wilber, en vez de preguntarse vagamente "¿qué es ciencia?", cree que es más significativo preocuparse por definir "qué es el método científico" y "qué es el campo científico". Del mismo modo que la epistemología actual, piensa Wilber que el método científico es un procedimiento para "obtener conocimientos nuevos a través de la verificación de hipótesis (instrumental o experimental) en contraste con la experiencia ('datos'), y que es potencialmente público o susceptible de repetición (confirmación o refutación) por otros colegas. En sustancia, eso significa que el método científico abarca toda pretensión de conocimiento abierta a una validación o refutación

experimental."²¹

Contrastación empírica, pública y susceptible de repetición por otros colegas. Nada contradice a lo considerado desde una epistemología "normativa" la síntesis que Wilber realiza sobre el método científico que él considera válido para emprender una investigación que arroje un conocimiento, como consecuencia de la aplicación del método, científico.

Opina Wilber que, al no hacer referencia alguna al campo de aplicación ni a los objetos del método científico, la verificación experimental es la condición para que un pretendido conocimiento pueda ser considerado científico.

Lo importante de esta definición es que referida tan sólo al método, la línea divisoria entre lo "científico" y lo "no científico" no es la que divide lo físico de lo metafísico, sino lo que distingue entre afirmaciones experimentales verificables y no-verificables. Si la ciencia se limitara al campo de los objetos "físico-sensoriales", las matemáticas, la lógica, la psicología, la sociología no podrían ser consideradas disciplinas "científicas", porque los objetos centrales de todas ellas no tienen carácter sensorial, ni empírico, ni físico, sino metafísico.

²¹ WILBER, Ken, "Una ojeada más cerca". En : Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Editado por WILBER, K., Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984), p. 31.

No es en una evidencia sensorial, sino en una evidencia mental en donde se prueba, para su verificación, la verdad de un teorema matemático, es decir, "en la experiencia interior de la coherencia mental existente en el tracto de proposiciones lógicas que lo integran -coherencia experiencial interna que puede ser comprobada por el pensamiento de otros matemáticos igualmente preparados, coherencia (no correspondencia) experiencial interna que no tiene nada que ver con una evidencia físico-sensorial-. (La correspondencia, o la falta de ella -parece replicarle a aquellos epistemólogos que atribuyen el concepto de cientificidad a la indagación empírico-sensorial-, puede también ser comprobada por referencia a la evidencia, ya sea mental o sensorial, según las experiencias del caso) Lo que es importante señalar es que 'comprobar por evidencia experiencial' no significa meramente 'comprobar por evidencia físico-sensorial' [...], y es por eso justamente por lo que las matemáticas, la lógica, la psicología, y otras ramas parecidas pueden ser consideradas 'ciencias' con toda propiedad."²²

Y ¿a cuántos dominios de la experiencia, o modos de ser, o aspectos de la realidad puede aplicarse el método científico? ¿Cuántos campos existen? ¿Qué ontología ha de aceptarse?

Muy claro queda para aquellos investigadores que se muestran partidarios del paradigma naciente la conciencia de una visión del mundo drásticamente opuesta a la visión mecanicista, cualquiera que sea su campo de investigación. Están de acuerdo

²² WILBER, K., ob., cit., pp. 32-33.

con la idea de que el universo funciona/es como una gran mente, una conciencia en la que todo lo existente es producto de ella, imbricándose en ese todo-uno indiferenciado, pero jerárquicamente estructurado, cuyos niveles están constituidos por estados que van desde lo más denso (materia) a lo más sutil (espíritu), porque la conciencia es entendida, por utilizar una analogía sugerida por Wilber, como un espectro en cuyas bandas se situarían los distintos niveles de la vida en tanto que conciencia. (Bohm : orden implicado-explicado de la materia inanimada). Consideración ésta que hay que unir a la idea de que los últimos y revolucionarios descubrimientos en las disciplinas científicas, sumados a la nueva visión ecológica, tienen como base de asiento la filosofía perenne. Fritjof Capra expone tajantemente que no sólo la física, sino la ciencia en su conjunto camina en esta dirección. Para Capra, pero también para otros científicos como Michael Talbot, el misticismo, o la filosofía perenne, proporciona el fondo filosófico más sólido para todas las teorías científicas. ²³

Antes de contestar a las preguntas sobre la ontología que ha de aceptarse para la aplicación del método científico, nos ocuparemos de una presumible salvedad que distancia lo expuesto por Wilber de lo que nos muestra la epistemología búngiana, a saber : el hecho de que la idea debe ser compatible, aun cuando lo sea indirectamente, con el grueso del conocimiento científico.

²³ WEBER, Renée, "Conversaciones con Fritjof Capra". En : El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia, Editado por Ken WILBER, Editorial Kairós, Barcelona, 1991, p. 261.

Es la cuestión a resolver para esclarecer el problema de si es posible aplicar la expresión conocimiento científico a los dominios de lo trascendente, aunque también este término deberá ser analizado, pues sin duda es otro de los inconvenientes -para una epistemología que ha surgido como indagación filosófica referida a la ciencia, cuyo nacimiento y desarrollo se inscriben en la visión mecanicista del mundo- que se le imputarían de entrada al paradigma de Wilber.

Las dudas que pudiera ofrecer esta cuestión quedan despejadas para Bunge, como antes expusimos. Dice el físico epistemólogo : "pedimos que las teorías [...] sean contrastables o comprobables". Pero ¿cómo pueden ser contrastables o comprobables las experiencias, por ejemplo, trascendentes?

Bunge pone difícil la resolución del problema que pueda presentársele a quienes intenten "transgredir" la normativa del paradigma vigente. Dice Bunge : "La ciencia presupone y al mismo tiempo confirma la hipótesis de que cuanto existe es, sea natural, sea obra del hombre. También presupone y confirma la hipótesis de que cuanto ocurre sucede conforme a leyes (algunas de las cuales son probabilistas). Dicho negativamente, la ciencia presupone y confirma que no existe lo sobrenatural, ni los milagros, y niega que haya modos paranormales de conocimiento, tales como el preconocimiento y la visión husserliana de las esencias."²⁴

²⁴ BUNGE, Mario, Racionalidad y realismo, Alianza Editorial, Madrid, 1988 (1985), p. 44.

8. Algunas alternativas a la epistemología de corte positivista.

Hemos comentado anteriormente las limitaciones del conocimiento científico auspiciado por el mecanicismo cartesiano-newtoniano. La ciencia es lo que el hombre estima que debe o puede ser. Es decir, el giro que la ciencia toma en un determinado momento histórico es posible porque los esfuerzos intelectuales de observación, experimentación y racionalización, se dirigen hacia una determinada dirección y no hacia otra. Quiere esto decir que siempre han podido dirigirse esos esfuerzos en otras direcciones a la que se estimó y dio lugar a lo que en ese momento dado es la ciencia. Esta primera observación ha de tenerse en cuenta hoy a fin de elegir el mejor de los caminos posibles para la nueva ciencia de la que hablaba Schrödinger, o para el cambio que Prigogine y Stengers observan se está produciendo actualmente. No debemos mantenernos en posiciones rígidas e inquisitoriales con las nuevas concepciones que surgen en nuestros días por el mero hecho de no ajustarse a una normativa "racionalista" que intenta acaparar la verdad científica. Dice Bunge que "el dechado de razón [...] es la teoría científica dotada de formalismo matemático, y su dechado de experiencia es el experimento diseñado, controlado e interpretado con ayuda de teorías científicas."²⁵

Numerosas son hoy día las alternativas que intentan abrirse

²⁵ BUNGE, M., ob., cit., p. 44.

paso entre los férreos muros del cientifismo acérrimamente defendido por la nueva epistemología racionalista. Incluso en el alto nivel de abstracción de los conceptos cibernéticos y sistémicos no ofrece obstáculo alguno el pensamiento sistémico aplicado a la vida cotidiana. Las instituciones como la familia, el estado, las empresas, se contemplan como sistemas autoorganizados como el hombre, la humanidad, la psique, un hormiguero o la misma Vía Láctea, nos dice Fritz B. Simon en su trabajo "Perspectiva interior y exterior", con el que homenajea a Heinz von Foerster.²⁶ El pensamiento sistémico dice que se puede contemplar el mundo desde una perspectiva nueva aunque, falten nuevas opciones para nuestras acciones diarias. Para Simon, como para los constructivistas, la teorías y modelos científicos sólo tienen sentido para quien los utiliza en la vida cotidiana. Así, los modelos científicos, de los que ninguna indicación concreta de "cómo obrar" pueda deducirse, siguen un modelo de abstracción del que nada puede concluirse para una praxis diaria. Es decir, toda construcción de la realidad, provenga del ámbito científico o de la vida cotidiana, "deben medirse siempre en el sentido de si las informaciones que pueden lograrse por medio de ellas son útiles para la supervivencia."²⁷ Encontramos numerosas veces que lo "necesario" para el científico relativo a la supervivencia no lo es para el no científico en la vida cotidiana. Dice Simon que ésta debería ser la razón por la

²⁶ SIMON, Fritz B., "Perspectiva interior y exterior. Cómo se puede utilizar el pensamiento sistémico en la vida cotidiana". En : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), pp. 132-142.

²⁷ SIMON, Fritz B., ob., cit., p. 133.

que muchos científicos fracasan cuando se les confía la solución de problemas prácticos. Nunca hay una única descripción correcta y verdadera de la realidad; hay muchas diferentes, dependiendo de los criterios en los que se base el observador para la selección de sus informaciones, distinciones, valoraciones, perspectivas, interés, objetivos, con los que contempla el dato que analiza.

Otro científico, Fritjof Capra, uno de los más fervorosos impulsores de la nueva visión del mundo, cree en que el nuevo paradigma epistemológico deba ir unido a una conciencia global, la conciencia de la interdependencia global. En este paradigma se "tiende a indicar que la epistemología adecuada es una escuela conocida como 'constructivismo'. Señala ésta que lo que observamos no es un mundo que existía objetivamente y que luego sea representado, sino más bien un mundo que se crea en el proceso del conocimiento. Como dicen Maturana y Varela : 'El mundo es producido en el proceso del conocimiento'... Del modo en que entiendo todo esto de producir el mundo no es que no exista allí materia ni energía; que las creemos, las materialicemos. No es eso lo que significa. Hay una realidad, pero no hay cosas, ni árboles ni aves. Lo que creamos son esas pautas. Cuando nos concentramos en una pauta específica y luego la aislamos del resto, se convierte en un objeto. Diferentes personas procederán de modo distinto, y diferentes especies operan de manera diversa. Este atisbo apareció muy espectacularmente con Heisenberg."

"La analogía que he desarrollado es la del test de Rorschach.

Imagina un tipo particular del test de Rorschach en donde no haya varias manchas de tintas sino una sola en donde todo se interconecte. Si te pregunto : '¿Qué ves allí?', puede que digas : 'veo un velero'. Luego le pregunto a Thomas. Es posible que me conteste : 'Veo una ardilla' o algo semejante. ¿Cómo podéis ver uno una ardilla y otro un velero? Porque los dos aisláis cosas de una manera ligeramente diferente. Después, desde luego, están la interpretación y todo eso. Pero es que también el aislamiento resulta distinto. Así que la subjetividad en el proceso de observación se halla íntimamente ligada con la capacidad de vinculación de todo. Si el mundo es una red de relaciones, entonces lo que llamamos un objeto depende del modo en que lo describamos, de la manera en que lo distingamos del resto de la red. Y en este sentido producimos el mundo."²⁸

¿Cómo es posible dos formas tan dispares, la de Bunge y la de Capra, de entender la realidad y de explicarla mediante modos dispares? La ciencia que uno postule necesariamente excluye la del otro. No hay más realidad que la experiencia vivida, dice Capra. "¡Básicamente es experiencia! Disponemos nuestra propia experiencia... incluso decir 'material' sería colocarlo en una categoría. Hay algo para ser experimentado, y distintos seres lo experimentan diferentemente [...] Para Maturana [...] no existe realidad objetiva, hay sólo pautas subjetivas de experiencia. Y todo lo que hacemos es comparar diferentes pautas de la

²⁸ CAPRA, Fritjof, STEINDL-RAST, David, Pertenecer al Universo. Encuentros entre Ciencia y Espiritualidad, Editorial Edaf, Madrid, 1994 (1991), pp. 160-161.

experiencia del mismo ser humano."²⁹ Hemos visto en páginas anteriores que físicos como Schrödinger, Jeans, Talbot, y otros, se expresaban en estos términos. Reflexionar sobre estas cuestiones epistemológicas nos llevan a hacernos algunas preguntas para poder avanzar en nuestro discurso.

Para el constructivista Humberto R. Maturana " La utilización del criterio de validez de las explicaciones científicas define y constituye las explicaciones científicas. La utilización de las explicaciones científicas para convalidar una afirmación convierte a esa afirmación en una afirmación científica. El uso de las explicaciones científicas por los miembros de una comunidad de observadores estándar para convalidar directa o indirectamente todas sus afirmaciones, define y constituye la ciencia como un ámbito cognitivo que define como una comunidad científica a la comunidad de observadores que la utilizan. Por eso, ontológicamente, es decir, en su forma de constitución como un ámbito cognitivo, la ciencia no es diferente de otros ámbitos cognitivos porque se define y constituye como todos los ámbitos cognitivos, o sea como un ámbito de acciones definido por un criterio de validez o aceptabilidad utilizado por un observador o por los miembros de una comunidad de observadores, para aceptar esas acciones como válidas en un ámbito de acciones definido por ese mismo criterio de aceptabilidad."³⁰

²⁹ CAPRA, F., STEINDL-RAST, D., ob., cit., pp. 161-163.

³⁰ MATURANA, Humberto R., "La ciencia y la vida cotidiana : La ontología de las explicaciones científicas". En : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul,

Está claro que por doquier se produce un desplazamiento radical del concepto del saber, no sólo en el referido al saber práctico y general, sino también en el científico. El concepto mismo de ciencia está modificándose, o ampliándose, como nos hacía ver Bunge, pero desde criterios diferentes a los concebidos por él mismo. La "compatibilidad con el grueso del conocimiento científico" que Bunge defendía para que una hipótesis o teoría pudiera ser considerada científica, queda, en Maturana y en el constructivismo, confirmada, pero para el pensamiento sistémico el papel del saber no consiste en reflejar la realidad objetiva, sino en capacitarnos para obrar y alcanzar objetivos en el mundo de nuestra experiencia. Lo importante es el servicio que puede prestarnos el saber. O dicho con palabras de Maturana (citado por von Glasersfeld) : "El saber consiste en poder obrar adecuadamente". Es el contexto, también, en que un pensamiento debe probarse la praxis de la vida del constructivista.

Además, afirma el epistemólogo Maturana, que la forma de constitución de la ciencia como un ámbito cognitivo indica que no puede sostenerse la noción de realidad objetiva y que "las explicaciones y afirmaciones científicas son universalmente válidas sólo en la comunidad de los observadores que aceptan el criterio de validez de las explicaciones científicas como criterio de validez de sus explicaciones. En ese sentido, la ciencia no es diferente de los demás ámbitos cognitivos, porque todos los ámbitos cognitivos sólo son válidos por su constitución

en la comunidad particular de los observadores que aceptan el criterio de validez de las acciones adecuadas que definen a esa comunidad. También se afirma con frecuencia que es la universalidad y la objetividad del conocimiento científico la que otorga a los argumentos racionales científicos su poder de convicción y a las afirmaciones científicas su carácter convincente. En ese sentido, sin embargo, la ciencia tampoco es diferente de otros ámbitos cognitivos, porque todos los argumentos propiamente racionales (argumentos sin coherencias operacionales mal aplicadas) son por su constitución válidos sólo en el ámbito cognitivo al que pertenecen. Por último, la ciencia como ámbito de acciones adecuadas en el ámbito de experiencias de un observador no es diferente de ningún otro ámbito cognitivo que un observador pueda pretender, porque todos los ámbitos cognitivos son ámbitos de acciones adecuadas de un observador en su ámbito de experiencias."³¹

La epistemología constructivista replantea, al igual que Wilber, la epistemología normativa de cuño racionalista, sea inductivista (Russel, Carnap), sea deductivista (Popper), como la de Mario Bunge.

Percibimos la idea de la necesidad de una reformulación epistemológica en diversos sectores (Morin; constructivismo de Maturana y Ceruti; von Bertalanffy y la teoría general de sistemas, Capra, Wilber) que van creando las directrices que constituirán el nuevo paradigma.

³¹ MATURANA, Humberto R., pp. 177-178.

Así, numerosas preguntas desaparecen o cambian su carácter siendo posibles nuevos puntos de vistas, como nos dicen los constructivistas; pues, al aceptar la ciencia como un ámbito cognoscitivo constituido a través de la aplicación del criterio de validez de las aplicaciones científicas, no trata de la verdad o de la realidad en un sentido trascendental, sino de la explicación de las experiencias humanas. También Ceruti, epistemólogo y constructivista como Maturana, cree que los desarrollos de las ciencias de nuestro siglo han evidenciado y puesto en discusión muchos presupuestos del mecanicismo ("herencia cartesiana"), viendo la inevitabilidad y necesidad de su identificación con las tareas y los criterios del conocimiento y de la ciencia. Itinerario, el de las ciencias, que deja percibir las fisuras de la "presunta necesidad de los límites 'cartesianos' de la ciencia", lo que, en palabras de Ceruti, produce un desafío de la complejidad, que también defiende Edgar Morin. Para Ceruti, este itinerario propone algo así como un "aprender a aprender". "Hablar de desafío de la complejidad significa tomar en serio el hecho de que no sólo pueden cambiar las preguntas, sino que pueden cambiar también los tipos de preguntas a través de las cuales se define la investigación científica. Los desarrollos de la ciencia contemporánea han propuesto un mapa más variado de sus preguntas, de sus conceptos, de sus objetos, de sus dimensiones [...] Pero, más en las raíces, han impuesto un repensar de las preguntas, de los problemas, de los conceptos, de los objetos, de las dimensiones de la ciencia

y del conocimiento."³²

Es así cómo el nuevo pensamiento, diverso pero convergente, ha organizado su discurso en una nueva forma de entender la ciencia o el conocimiento -que vienen a ser lo mismo- y esto como consecuencia de una nueva manera diferente de entender la realidad a como lo hiciera la ciencia mecanicista. Porque de eso se trata : de una nueva manera de entender la ciencia. Todos los esfuerzos realizados en esta dirección son importantes, porque ellos definen ese repensar y reorganizar el saber humano. No debe ser excluido ninguno de ellos, pues de su interacción, de su complementariedad surgirá sin duda una más amplia perspectiva para conocer la realidad que se nos presenta, a decir de la nueva física, tan cambiante como inaccesible y paradójica. Recordemos lo que aprendimos del viejo Heráclito : si nos introducimos en la corriente de un río, nunca podremos bañarnos en las mismas aguas. Nunca podremos, acaso, aprehender la misma realidad que ahora estamos examinando (como científicos).

9. La "Gran Cadena de Ser", campo de experimentación.

Pues bien, es esa posición la que encontramos en Wilber y su modelo epistemológico que analizamos en este capítulo.

³² CERUTI, Mauro, "El mito de la omnisciencia y el ojo observador". En : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 41.

Salvados los obstáculos que Bunge colocaba a cada paso que la nueva epistemología daba (señalemos la extraordinaria ayuda prestada por los constuctivistas), proseguimos con el problema de la ontología a la que Wilber aplica el método científico. Este asume la ontología de la filosofía perenne³³ y cita autores como Lovejov, Huston Smith, René Guénon, Marco Pallis, Nicolai Hartmann, Samuel Alexander, Whitehead, Aurobindo, Maritain, etc.

Propone Wilber la llamada "Gran Cadena del Ser" que ejemplifica gráficamente con cinco círculos concéntricos, situando en el centro de todos el campo de la materia (1), a la que le hace corresponder la disciplina de la física. Superior e inmediatamente concéntrico al círculo del campo de la materia sitúa el de la vida (2), objeto de estudio de la biología. El campo de la mente (3) es situado concéntrico y superior a los dos primeros y es objeto de estudio de la psicología. El cuarto

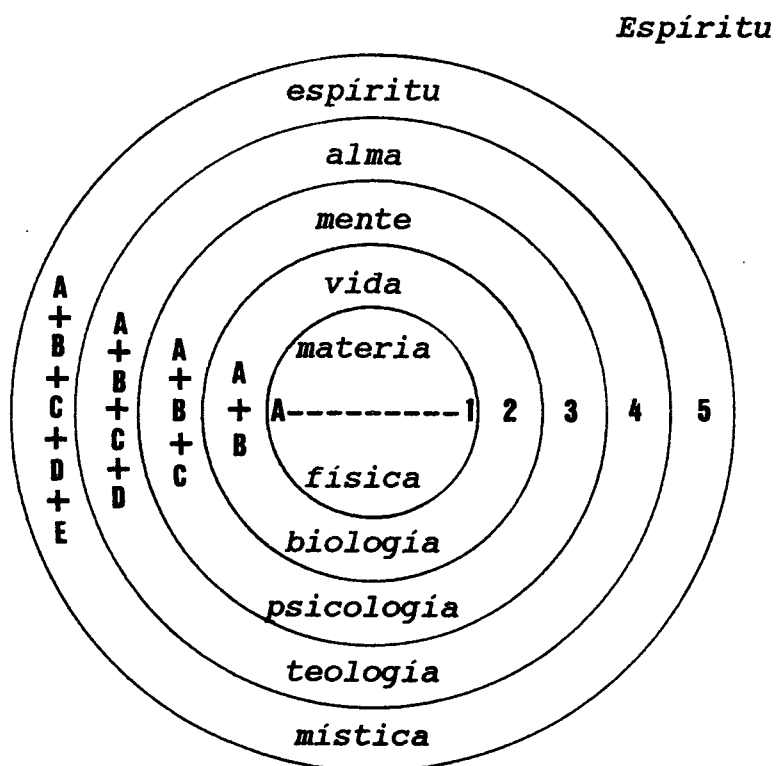
³³ Para aclarar el concepto de filosofía perenne incluimos la siguiente cita de Wilber. "El rasgo más sorprendente de la filosofía/psicología perenne es que presenta al ser y la conciencia como una jerarquía de niveles dimensionales que se mueve desde las esferas más bajas, densas y fragmentarias, hasta las más altas, sutiles y unitarias." Wilber resume en seis niveles estableciendo un sincretismo de las distintas doctrinas del misticismo oriental, a saber : 1) físico, 2) bilológico, 3) mental, 4) sutil, 5) causal y 6) último. A cada uno le hace correponder un modo de expresión. Lo ilustraremos con la tabla siguiente :

1. Físico.....	Materia-energía inerte.
2. Biológico..	Materia-energía viva, pránica sensible.
3. Mental.....	Ego, lógica, pensamiento.
4. Sutil.....	Arquetipo, transindividual, intuitivo.
5. Causal.....	Esplendor, informe, trascendencia perfecta.

6. Ultimo.....Conciencia como tal, la fuente y naturaleza de todos los demás niveles. En : WILBER, Ken, "Física, misticismo y el nuevo paradigma holográfico". En : El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia, Editado por K. Wilber, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1982), pp. 175-176.

círculo concéntrico corresponde al campo del alma (4), estudiado por la teología. El quinto es el del espíritu (5), con minúscula, correspondiente a la mística. Envolviendo los cinco círculos sitúa el Espíritu (6), con mayúscula.

He aquí el gráfico :



Wilber aclara que el término "alma" corresponde aquí al reino de las formas platónicas, de los arquetipos y deidades personificadas. El reino del espíritu (5) es aquel en que la individualidad se convierte en Ser, es un estado de intuición y suprema identidad conocido por los nombres de gnosis, nirvikalpa, samadhi, satori, jnana, unio mística. En este estado, nivel, reino, el alma, la individualidad y dios se unen en el espíritu absoluto. No podemos entender este estado desde la dualidad, pues está más allá de las paradojas. El espíritu no es paradójico, sin embargo, es el último límite de la jeraquía del Ser.³⁴

Wilber nos hace observar que cada uno de los niveles trasciende, a la vez que incluye, el anterior (o anteriores), y cita a Kant, o Nagarjuna, quienes han expresado esta ideas de trascendencia e inclusión de los niveles en una jerarquía que va, volvemos a repetir, de los más denso a los más sutil. "Así pues, la vida trasciende y a la vez incluye a la materia; el alma trasciende y a la vez incluye a la mente; y el espíritu trasciende y a la vez incluye al alma. En este punto sin embargo, asintótico con la infinitud, llegamos a un límite paradógico : el espíritu es lo que trasciende a todo y a la vez incluye a todo. O, expresado en términos tradicionales, el espíritu es a la vez completamente trascendente al mundo y completamente

³⁴ En realidad, los niveles de la "Gran Cadena del Ser" son los mismos que los descritos en la nota 56 a los que nos referimos para explicar la nota más característica de la filosofía perenne. Los términos usados en la nota 56 responden, pues, a los mismos conceptos expresados por los términos con los que se caracterizaron los niveles de la "Gran Cadena del Ser". Varían algunos nombres : "Sutil", "Causal", "Ultimo", que también pueden expresarse por "alma", "espíritu", "Espíritu".

inmanente al mundo, y ésta es la notoria (e inevitable) paradoja del espíritu."³⁵

Wilber cree necesario ocuparse de esclarecer este punto por prevenir errores relativos al hecho de subrayar la naturaleza trascendente del espíritu, "la religión (y el espíritu) quedan entonces absolutamente 'fuera de este mundo' y no tienen nada en común con la ciencia de este mundo. Desde esta perspectiva truncada, cualquier intento de identificar al espíritu con el mundo manifiesto de la naturaleza será tachado de 'confuso panteísmo' [...] Por el contrario, si cometemos el error opuesto [...] que consiste en subrayar únicamente la naturaleza inmanente del espíritu, entonces no sólo resultan compatibles la ciencia y la religión, sino que la primera queda supeditada a la segunda, de modo que 'cuanto más sepamos de las cosas (ciencia), tanto más sabremos de Dios (religión)' (Spinoza)."³⁶

La confusión que pudiera presentar las dos posturas anteriores quedaría resuelta reconociendo, según Wilber, el carácter paradójico de "toda formulación verbal relativa al espíritu", y señalando "a qué aspecto del espíritu -trascendente o inmanente- nos estamos refiriendo en un momento dado", requisito indispensable para emitir "cualquier afirmación significativa acerca del papel y mutuas relaciones de la ciencia

³⁵ WILBER, Ken, "Una ojeada más de cerca". En: Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Editado por K. WILBER, Editorial Kairós, Barcelona, 1987 (1984), p. 36.

³⁶ WILBER, K, ob., cit., p. 37.

y la religión."

Así, Wilber usará el término "espíritu" referido siempre al aspecto trascendente, es decir, refiriéndose al nivel 5, que es diferente y trasciende a los reinos de la materia, de la vida , de la mente y del alma. De este modo, si cada nivel trasciende e incluye al que (o a los que) le precede(n), la materia (nivel 1) posee las características propias de "A". La vida biológica (nivel 2) posee las característica propias de "A + B". La mente (nivel 3) poseería las caracteísticas de "A + B + C". El reino del alma tendría las características de "A + B +C + D", y e reino del espíritu (con "e" minúscula) las de "A + B + C + D + E". Por tanto, dice Wilber, "cuando hablemos de 'explorar el reino del espíritu' o de las 'características del reino espiritual', nos referimos a exactamente a aquellas funciones, propiedades o aspectos (representadas por "E") que se encuentran en el reino del espíritu y no en otra parte alguna (tales como inana, nirvikalpa, samadhi...". Si nos estuviera permitido, por consiguiente, hablar de una "ciencia del espíritu", nos estaríamos refiriendo exclusivamente a la "investigación científica de aquellos fenómenos propios de la clase "E", diferente de la ciencia física, que estudiaría los fenómenos de "A"; de la biología (fenómenos de la clase "B"), y así sucesivamente. Cuando Wilber habla del aspecto omnipresente y omnicomprensivo del espíritu, es decir, de su aspecto inmanente, emplea la palabra "Espíritu" (con "E" mayúscula), para indicar no sólo el nivel más alto de todos, sino "el Fundamento de la Realidad de todos los niveles, por lo que no cabe predicar de él

otras cualidades o atributos que el de ser la "entidad" o la "teleidad" o la "esencia" de todo los niveles posibles³⁷. Es el ser Incualificable y no "encuadrable en la clase 'E' en cuanto opuesta a la clase 'A', 'B', 'C', o 'D'." En el diagrama el Espíritu está representado "por el papel sobre el que está dibujado el diagrama entero".

Pero ¿qué ocurre con todos estos niveles? ¿Qué tienen que ver con la epistemología el alma y el espíritu con "e" minúscula? (La pregunta no puede incluir al Espíritu con "E" mayúscula, pues es Incualificable, como ha quedado dicho) ¿Cómo pueden ser estudiados científicamente los niveles representados por estos conceptos tan veleidosos e inaprehensibles, de los que la ciencia clásica ni tan siquiera se preocupa? Porque hablar en términos científicos de los otros tres niveles es el pan de cada día para los científicos, cada cual desde su parcela cognitiva. Así que volvamos a preguntarnos si merecen los niveles del alma y del espíritu ser considerados objeto de conocimiento y, más concretamente, ¿merece que le otorguemos el **status** de conocimiento científico?", es decir, "pueden convertirse los fenómenos religiosos (fenómenos de los niveles 4 y 5) en un campo apropiado para el empleo del método científico?". Wilber concluye exponiendo que todos los campos (niveles 1-5) poseen "rasgos o estructuras profundas abiertas a la investigación científica, por la sencilla razón de que todos son susceptibles de un descubrimiento experiencial. La experiencia religiosa existe con

³⁷ Considérese que Wilber ha optado por asignar seis niveles a la "Gran Cadena del Ser", a la que en algunas tradiciones orientales se le asignan entre tres y veinte.

no menos certeza que la experiencia psicológica o la experiencia sensorial. En este sentido puede hablarse de ciencia de la religión tan legítimamente como hablamos de la ciencia de la psicología, de la biología o de la física."³⁸

Wilber entiende por experiencia religiosa "la directa aprehensión en la conciencia de aquellos fenómenos que hemos calificado como "D" y "E", pertenecientes al los campos del alma y del espíritu." Dice que los aspectos centrales son susceptibles de experimentación pública por cuanto es posible entrenar a la conciencia (meditación o contemplación) para aprehender estos dominios, y "semejante conciencia debidamente entrenada constituye un tipo de conciencia pública, participante o intersubjetiva, pues de otra manera no se entiende cómo podría haber sido entrenada. El hecho de que la conciencia religiosa sólo pueda ser captada 'interiormente' no significa que se trate de un conocimiento puramente privado, lo mismo que el hecho de que las matemáticas o la lógica sólo puedan ser captadas internamente con los ojos de la mente no las convierte en meras fantasías privadas sin trascendencia pública... Basta para acallar la pretensión injustificada de considerar como privada e incommunicable a toda experiencia religiosa, el aducir, aunque no sea más que como un ejemplo, la transmisión de la iluminación de Buda a lo largo de los siglos hasta alcanzar a los maestros budistas actuales."³⁹ Conviene aclarar que Wilber no está refiriéndose a todo un cúmulo de pretendidos conocimientos

³⁸ WILBER, K., ob., cit., pp. 41-42.

³⁹ WILBER, K., ob., cit., p. 42.

basados en afirmaciones dogmáticas, creencias personales e intencionadas o a las afirmaciones teológicas no comprobables, que pueden ser o no válidas, pero que no demostrables ni refutables. Por en contrario, cualquiera que se adentre en los numerosos textos orientales relativos a la meditación o a los diversos yogas, o entre los occidentales los relativos a la contemplación y oración interior deben ser (y de hecho lo son entre los seguidores de tales caminos de espiritualidad) considerados como tratados científicos referidos a los niveles 4 y 5.

Vista la diferencia entre "campo" y "método" como dos escalas diferentes, encontramos también claras diferencias entre los campos inferiores y superiores de la existencia, por un lado, y las también diferencias entre los supuestos conocimientos verificables o auténticos y los dogmáticos o no verificables. Cuando se confunden estas dos escalas "la ciencia viene a identificarse con lo 'inferior pero auténtico' y la religión queda identificada con lo 'superior pero desprovisto de sentido'". El problema reside, pues, en la oposición entre los "conocimientos susceptibles de comprobación experimental" y "las afirmaciones dogmáticas no verificables". Wilber argumenta que si por "ciencia" ha de entenderse el estudio de los niveles inferiores , "básicos o naturales" (niveles 1-2-3) y por "religión" el acercamiento a los niveles superiores o elevados o "sobrenaturales" (niveles 4-5), el problema reside en la diferencia que pueda darse entre ciencia auténtica y falsa ("entiendo por 'auténtico' -dice Wilber- lo que es

'experimentalmente comprobable o rechazable'; y entiendo por 'falso' lo 'dogmático, lo no basado en la experiencia, lo que no es susceptible de comprobación ni de rechazo'). "Existe una ciencia auténtica y una pseudociencia, de igual forma que existe una religión auténtica y una pseudorreligión, y la única batalla que merece la pena es la que se da entre lo auténtico y lo falso, no la que pueda darse entre la ciencia y la religión."⁴⁰

Así, cabe la alianza entre ciencia y religión frente a todo pretendido conocimiento, o pseudoconocimiento, no basado en la experiencia. ¡Cómo no hablar, de acuerdo con esto, de una alianza metodológica -elegante propuesta de Wilber-, al hablar de ciencia de la física, de la ciencia de la biología, de la ciencia de la psicología, de la ciencia de la religión (o espiritualidad)!. Por lo que no referimos la palabra "ciencia" a ningún campo determinado, sino a una metodología fundada en la experiencia y no en afirmaciones dogmáticas, una metodología aplicada a todas y en todas las auténticas pretensiones de conocimiento en todos los niveles.

10. ¿Alianza metodológica?

Otra cuestión a resolver, por tanto es la relativa a la metodología. ¿Emplean los mismos métodos las ciencias mentales y espirituales y las ciencias físicas? La respuesta dada por

⁴⁰ WILBER, K., ob., cit. p. 44.

Wilber es "Sí y no". Sí en la medida en que todo conocimiento está basado en una apelación directa a la experiencia. No en cuanto que cada campo tiene características diferentes, porque cada una ha de asumir la forma propia de cada uno de ellos. Por ejemplo, la medición es indispensable en las ciencias físicas al estar sujetas las características del mundo físico al espacio y al tiempo. En las ciencias mentales, la cantidad y la extensión no son tan importantes como la cualidad y la intención, por lo que la medición cuantitativa no es tan relevante como en las ciencias físicas. En el campo espiritual la comprobación y respuesta nada tiene que ver con las mediciones físicas ni con la intencionalidad mental. Este enfoque garantiza, según Wilber, una unidad en la diversidad en la búsqueda del conocimiento : una unidad de criterios metodológicos (¿unidad del conocimiento mismo?) subyacente en la pluralidad de sus aplicaciones.

En las primeras páginas de este capítulo apuntábamos cómo Wilber apoyaba su modelo en la sugestiva metáfora de los tres ojos de San Buenaventura que ahora pasamos a comentar. Wilber parafrasea a San Buenaventura diciendo que "todo conocimiento es una especie de illuminatio. Así pues, existe una iluminación exterior e inferior (lumen exterius y lumen inferius), que nos permite iluminar el ojo de la carne y conocer los objetos sensoriales, una lumen interius, que ilumina el ojo de la razón y nos proporciona el conocimiento de las verdades filosóficas, y una lumen superius, la luz del Ser trascendente, que ilumina el ojo de la contemplación y nos revela la verdad curativa, 'la

verdad que nos ilumina'".⁴¹ Hemos utilizado la metáfora de San Buenaventura y la paráfrasis que Ken Wilber hace de la misma para reflexionar posteriormente sobre la forma de mirar que ha caracterizado a la Antropología hasta nuestros días. La hemos creído útil y gráfica para nuestro propósito. Y es que, incluso después de una minuciosa reflexión a la labor antropológica, como ya hicimos enfocándola desde la observación, en el capítulo cuarto, se descubrirá fácilmente con qué ojos ha mirado el antropólogo su objeto de conocimiento. Por regla general podemos decir que las descripciones etnográficas han sido percibidas con el ojo de la carne, el ojo empírico, el ojo de la experiencia sensorial. El nivel etnológico y las teorías antropológicas han sido elaboradas desde el ojo de la razón, el ojo de la mente, que participa del mundo de las ideas, de las imágenes, de la lógica y de los conceptos. Sin embargo, tanto en las descripciones etnográficas como en el nivel etnológico y en las teorías antropológicas lo empírico y racional, el ojo de la carne y el ojo de la razón, se han entremezclado confundiendo los dos dominios de cada uno de los ojos. "Gran parte, dice Wilber, del pensamiento moderno se asienta exclusivamente en el ojo empírico, el ojo de la carne, por eso conviene recordar que el ojo de la mente no puede restringirse al ojo de la carne ya que el dominio de lo mental incluye, pero trasciende al dominio de lo sensorial. Además, el ojo de la mente no sólo incluye al ojo de la carne sino que se alza por encima de él. Por medio de la imaginación, el ojo de la mente puede reproducir objetos sensoriales que no

⁴¹ WILBER, Ken, ob., cit., p. 13.

Obsérvese la coincidencia esta idea con la platónica del "ver" como iluminación que explicamos al hablar de Platón.

se hallan presentes y, en este sentido, puede trascender el encadenamiento al mundo presente; mediante la lógica puede operar internamente sobre los objeto sensoriomotores y, de esta manera, ir más allá de las secuencias motoras reales; por medio de la voluntad pueden demorar la descarga de los instintos y de los impulsos y trascender los aspectos meramente animales y subhumanos del organismo."

"Aunque el ojo de la mente dependa del ojo de la carne para adquirir parte de su información, no todo el conocimiento mental procede del conocimiento carnal ni se ocupa exclusivamente de los objetos carnales. Nuestro conocimiento no es tan sólo empírico y carnal [...]"

"Como decía Schumacher, el hecho es que 'en resumen, nosotros no sólo "vemos" con nuestros ojos sino también con gran parte de nuestro equipamiento mental (el ojo de la mente) [...] A la luz del intelecto (el lumen interius) podemos ver cosas invisible para nuestros sentidos corporales [...] Los sentidos no nos permiten, por ejemplo, determinar la certeza de una idea".

42

Así, continua Wilber, "en las matemática y en la lógica y, más aun, en la imaginación, el conocimiento conceptual, en la intuición psicológica y en la creatividad, vemos, con el ojo de la mente, cosas que no están plenamente presentes ante el ojo de la carne. Es por ello por lo que decimos que el dominio de lo mental incluye, pero también trasciende sobradamente el dominio

⁴² WILBER, K., ob., cit., p. 15-16.

de lo carnal." ⁴³

Pero la contemplación trascenderá a la razón del mismo modo que la razón trasciende a la carne, nos dira Wilber. Y "así como la razón no puede reducirse al conocimiento carnal ni originarse en él, la contemplación tampoco puede reducirse ni originarse en la razón. El ojo de la razón es transempírico pero el ojo de la contemplación es transracional, translógico y transmental."⁴⁴

Termina Wilber la exposición de la teoría de los tres ojos del alma de San Buenaventura afirmando que todos los hombres y mujeres, en principio, poseen un ojo carnal, un ojo racional y un ojo contemplativo; "que cada ojo tiene sus propios objetos de conocimiento (sensorial, mental y transcendental); que un ojo superior no puede ser reducido a un ojo inferior ni explicado por él; y que cada ojo es válido y útil en su propio dominio pero incurre en una falacia cuando intenta captar totalmente los ámbitos superiores e inferiores."⁴⁵

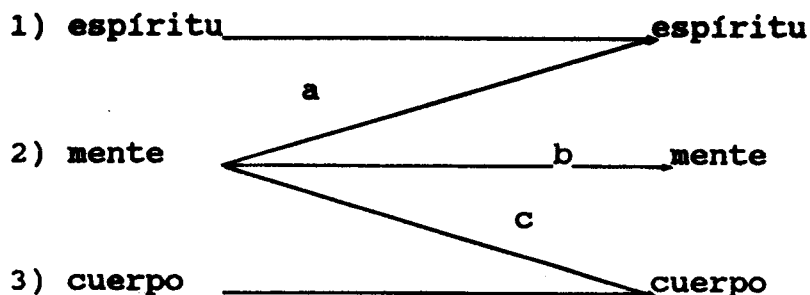
Así, en criterio de Ken Wilber, existen tres modos de conocimiento : sensorial, simbólico y contemplativo, que se corresponden con el cuerpo-materia, mente y espíritu. Es bastante sencillo, pero se complica cuando se piensa que la mente puede mirar no sólo a su propio nivel sino a los otros dos niveles, teniendo un tipo de conocimiento en cada uno esencialmente

⁴³ WILBER, K., ob.,cit., p. 17.

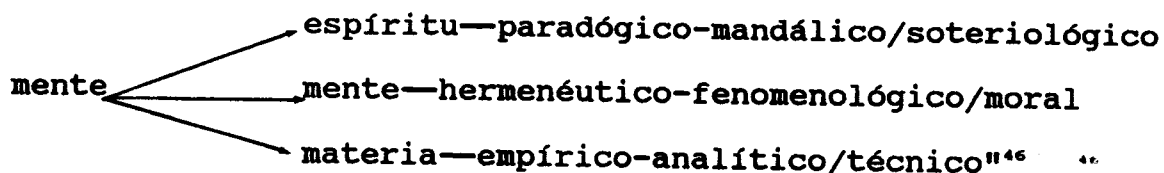
⁴⁴ WILBER, K., ob., cit., p. 17.

⁴⁵ WILBER, K., ob. cit., p. 18.

distinto:

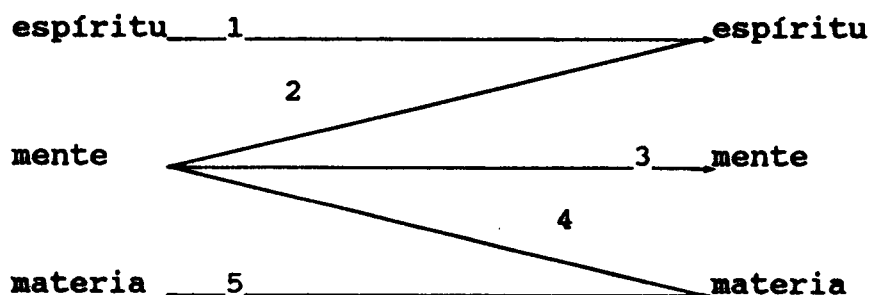


De este modo se tendrían tres subconjuntos mentales que, según Habermas -comenta Wilber-, se podrían caracterizar del siguiente modo : "Cuando la mente se limita al conocimiento sensorial el modo se denomina empírico-analítico, y su interés es técnico. Cuando la mente trabaja con otras mentes, el modo es hermenéutico, fenomenológico, racional o histórico y su interés es práctico o moral. Añadámosle ahora la visión mística, que Habermas no cubre directamente, y diremos que cuando la mente intenta conocer el dominio espiritual, su modo es paradógico o radicalmente dialéctico, y su interés es soteriológico. Aquí lo pondré en este diagrama :



⁴⁶ WEBER, Renée, "Reflexiones sobre el paradigma de la Nueva Era. Entrevista con Ken Wilber". En: El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia, editado por Ken Wilber, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1981), p. 313.

Tenemos, pues, cinco modos que Wilber lo representa así:



El mismo lo describe con las siguientes palabras : "[...] el número 5 es la simple percepción empírico-analítico. El 4 es conocimiento mental empírico analítico, o las ideas de la mente sobre el mundo sensorial-material. El 3 es conocimiento hermenéutico, introspectivo y fenomenológico, conocimiento de la mente sobre la mente. El número 2 es la razón paradójica o mandálica, o el intento de la mente de pensar sobre el espíritu. El número 1 es el conocimiento directo del espíritu, que es conocimiento no mediado o no simbólico, intuitivo y contemplativo"⁴⁷

En otro lugar, analizando algunos aspectos de la obra Conocimiento e interés de Habermas, dice que estas formas de conocimiento "están basadas en los mismos niveles de organización estructural. Las estructuras profundas de la conciencia en

⁴⁷ WEBER, R., ob., cit., p. 314.

Wilber también a los dominios a los que se accede mediante los tres modos de conocimiento : sensibilia, intelligibilis y transcendelia, y los hace corresponder al conocimiento presimbólico, simbólico y transsimbólico.

desarrollo, o que se forma en 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)."⁴⁸

11. Conocimiento teórico. Teoría e hipótesis.

Las tres modalidades de conocimiento (sensorial, mental y espiritual) permiten acceder a un ámbito diferente de aprehensiones. Los datos procedentes de cualquier dominio son en sí mismo y por definición inmediatos y directos, pero los datos mentales cuando señalan a otros datos (sensoriales, mentales o trascendentales) constituyen un proceso mediato o intermediador, es decir, un mapa o modelo, un proceso de establecimiento de correspondencias, para explicar o cartografiar otros datos, y es conocido como conocimiento teórico. Sin embargo, los dominios sensoriomotor y espiritual no generan en sí mismos teorías, pero pueden ser objeto de teorías, ya que son presimbólico y transsimbólico, mientras que las teorías son producciones simbólicas o mentales. Pueden existir en los dominios de lo sensorial y de lo espiritual experiencias válidas y contrastables, pero ninguna experiencia simbólica o teórica.

⁴⁸ "Conocimiento e interés". En : WILBER, Ken, Un Dios sociable. Introducción a la sociología trascendental, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1983), Cap. 8, pp. 163-174.

Wilber define los términos teoría e hipótesis como "el conjunto de datos mentales aprehendidos directamente que utilizamos como mediadores para cartografiar, explicar y organizar otros datos aprehendidos directamente."⁴⁹ Así, por ejemplo, si tenemos la hipótesis empírica "A" ("el lado oscuro de la luna está hecho de queso verde"), al margen de su verdad o falsedad, entendemos directamente su significado "porque la proposición en sí misma es un dato mental, una percepción directa e inmediata de intelligilibia llevada a cabo por el ojo de la mente". Ahora bien, determinar si los datos mentales designan o representan adecuadamente el dato físico sobre la luna, depende de su comprobación, es decir del hecho de si mandando a una persona (instrumento) a la luna dilucida directamente la duda.

Es importante subrayar el hecho de que la hipótesis es un dato mental aprehendido directamente, pues, de otro modo, "el estatus de la mente, en manos de los empiristas, comienza a parecer como 'nada más que' una entidad grosera, un mero reflejo físico, una 'árida abstracción'. Para los empiristas no hay nada tan real como el 'territorio concreto' de sensibilia, sin comprender que la misma mente (el ámbito de intelligilibia) es un territorio experiencial tan (o más) real que sensibilia."⁵⁰

⁴⁹ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983), p. 93.

⁵⁰ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983), p. 93

Este caso es muy frecuente. Wilber cuenta que "hasta William James cayó en este peligroso reduccionismo. 'Hay dos maneras de conocer las cosas -dice James-, conocerlas inmediata o intuitivamente (los datos) y conocerlas conceptual o representativamente (lo que

Hay que entender que el "territorio real" no puede reducirse exclusivamente a sensibilia, "ya que existen territorios sensoriales, territorios mentales y territorios espirituales y todos ellos son dominios objetales y experienciales", por lo que es inadmisibile el calificativo despectivo "meras abstracciones" para calificar los mapas.

Lo que distingue una teoría o una hipótesis de una formulación dogmática es la verificación, por lo que la hipótesis no debe entenderse como la formulación de datos presentes, sino que debe ser entendida como "el intento de crear un mapa que no sea sorprendido por los datos futuros", para lo que se deberá "seguir recogiendo datos en el futuro".

En ciencia existen tres aspectos relativos a la recogida y verificación de datos⁵¹ : la instrucción, la percepción y la

supondría algún tipo de mapa o teoría). Aunque podamos conocer intuitivamente (no de modo espiritual, sino de modo directo) cosas tales como el papel blanco que se encuentra ante nuestros ojos, la mayor parte de las cosas que conocemos, los tigres de la India, son meras representaciones simbólicas." Así pues, el mapa-símbolo, la imagen o el concepto 'tigre', por ejemplo, intermedia o apunta al tigre real pero, según él, el único conocimiento directo e inmediato es la experiencia sensorial del tigre real. De este modo, aunque parezca increíble, James pasó por alto el hecho de que el símbolo, la palabra-imagen 'tigre' es aprehendido o experimentado tan directa o inmediatamente por el ojo de la mente como lo es por el ojo de la carne. ¡El territorio concreto de las ciencias fenomenológico mentales (la lingüística, por ejemplo) es la experiencia y la aprehensión intuitiva de los mismos símbolos mentales, de las palabras!" (p. 94).

⁵¹ Todo conocimiento válido (en cualquier ámbito), expone Wilber, contiene tres aspectos esenciales:

1. Un aspecto instrumental o preceptivo : una serie de instrucciones, simples o complejas, internas o externas, que, en cualquier caso, asumen siempre la misma forma: 'Si quieres saber esto deber hacer esto otro'.

2. Un aspecto iluminativo o aprehensivo : una visión

confirmación. en el caso de las hipótesis hay que agregar el "paso extra de trazado intermedio de mapas", es decir, el reajuste o rechazo de la hipótesis o del mapa a la luz de los nuevos datos. Una hipótesis es "un mapa provisional al que se le añaden una serie de instrucciones".

Esta es la metodología aplicada a la investigación empírico-analítica (nº 4), a la indagación fenomenológico-mental (nº 3) y a la investigación mandálica (nº 2), la "cartografía mental, aunque limitada, de los dominios transmentales superiores". Hay que entender que los datos superiores se resisten evidentemente a todo trazado de mapas y codificación conceptual. Los resultados obtenidos de este modo son paradójicos. "La mente -dice Wilber- puede mirar y cartografiar adecuadamente sensibilia porque la trasciende, puede mirar y pensar adecuadamente sobre intelligibilia porque es su propio medio, pero no puede mirar ni pensar correctamente transcendelia porque el espíritu la trasciende. Cuando el espíritu es descrito en términos mentales no lo hace en las categorías exactas, terrenales y de sentido común propias del pensamiento empírico-analítico ni con la sutileza de la lógica simbólica, sino en los escurridizos, paradójicos y poéticos términos propios de la razón

iluminativa realizada por el ojo particular del conocimiento correspondiente al aspecto preceptivo. Además de ser autoiluminativa, conduce a la posibilidad de:

3. Un aspecto comunal, el hecho real de compartir la visión iluminativa con otros que estén utilizando el mismo ojo. Si la visión de los demás coincide con la nuestra tenemos entonces una prueba comunal o consensual de la verdad de la visión.

En : WILBER, K., ob., cit., p. 63.

mandálica."⁵²

12. La importancia de delimitar la función de cada uno de los ámbitos del conocimiento : el error categorial.

Así expone las bases sobre las que asentará su teoría. Para el pensador estadounidense "[...] cualquier paradigma traspersonal verdaderamente comprensivo deberá recurrir por igual al ojo de la carne, al ojo de la mente y al ojo de la contemplación [...] [y], en general, la ciencia empírico-analítica pertenece al ojo de la carne, la filosofía fenomenológica y la psicología al ojo de la mente y la religión/meditación al ojo de la contemplación. Así pues, un paradigma nuevo y trascendental debería integrar y sintetizar el empirismo, el racionalismo y el trascendentalismo." ⁵³

Lo importante es delimitar la función de cada uno de los ámbitos del conocimiento, para que cuando uno de ellos intente apartarse de su esfera de conocimiento pueda ser advertido el engaño, ese error categorial conocido como positivismo empírico o verificación empírica exclusiva que se arroga el cientifismo racionalista. Los tres dominios son útiles e importantes para cubrir la "Gran cadena del Ser", campo de investigación y

⁵² WILBER, K., ob., cit., pp. 95-96.

⁵³ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda d un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983), p. 18.

comprobación empírica de la ciencia. No debemos olvidar el valor relativo de cada ámbito. La jerarquía de valores se desplomó transformándose para la ciencia clásica mecanicista en una jerarquía de números: se hizo imposible hablar de ámbitos superiores o más reales; esta situación llevó a plantearlos en términos de más grandes o más pequeños. Aunque muchos discutan hoy el cientifismo, las universidades están repletas de cientifistas. El cientifismo es un error categorial. La actitud ufana y despreciativa de Bunge no tendría razón de ser si examinara, no aquello que observa en la actividad científica, sino en su propia actividad discursiva acerca de lo que los científicos y no científicos hacen. Las reflexiones de Humberto Maturana, por ejemplo, que nosotros hemos utilizado para reflexionar sobre la constitución de la ciencia como ámbito cognitivo y sobre los criterios de validez de las explicaciones científicas, contestan y "derogan" los rígidos postulados que la ciencia, mejor digamos, el cientifismo que ha ido creando durante aproximadamente tres centurias con el fin de taponar cualquier orificio que el pensamiento "disidente" hiciera para abrir cauces y expresar a la luz del día sus indagaciones.

13. Algunos errores categoriales.

Creemos importante exponer algunas consideraciones acerca de los errores categoriales surgidos en el racionalismo mecanicista, que han generado grados de confusión en los que han

sido malentendidos (confundidos) modos y ámbitos del conocimiento, así como los objetos e intereses del conocimiento; obstáculos que impiden, en palabras de Wilber, junto a la falacia pre/trans y la confusión entre estructura y estado, la aparición del paradigma definitivo auténticamente comprensivo. De los tres obstáculos examinados por Wilber, nos detendremos más extensamente e, por su mayor trascendencia en los estudios Antropológicos, en el error categorial. De los otros dos sólo expondremos una descripción sucinta de la falacia pre/trans por incidir en una concepción sesgada del mundo vista desde dos reduccionismos: 1) el asumido por el cientifismo materialista de la ciencia ortodoxa que considera que la evolución se origina en el ámbito de lo prepersonal de la naturaleza y atravesando una serie de estadios intermedios culmina en el punto más alto de la evolución, la racionalidad humana, por lo que sostiene que el hombre es un ser racional que se basta con la razón para comprender y ordenar el cosmos, y 2) el que considera que la evolución se origina en el reino del espíritu y, a partir de ahí, va descendiendo hasta llegar al punto inferior de la humanidad, el individuo alienado y pecador. Visión del mundo sostenida por la religión ortodoxa para quien la evolución no es la historia de un proceso evolutivo ascendente, sino la historia de la caída final en la que se halla la humanidad. Así, para Wilber, la falacia pre/trans se describe muy fácilmente. Dice el psicólogo transpersonal : "Comencemos, sin más, suponiendo que los seres tienen acceso a tres ámbitos de existencia y conocimiento (el sensorial, el mental y el espiritual), tres dominios que pueden ser calificados de muy diferentes modos : subconciente,

autoconsciente y superconsciente; prerracional, racional y transracional o prepersonal, personal y transpersonal. El hecho es que lo prerracional y lo transracional son parecidos (por el hecho de no ser racionales) y el ojo ingenuo suele confundirlos".⁵⁴ Reducir los dominios transracionales al estado prerracional o que los reinos prerracionales sean exaltados a la esfera de lo transracional es inevitable, por lo que tal falacia termina dividiendo en dos una visión global del mundo, replegándola sobre sí, por cuya causa, una de las dos mitades desaparece de nuestra vista. La filosofía perenne y, en Occidente, filósofos como Aristóteles y Hegel, por ejemplo, han expresado siempre que todas las cosas que están inmersas - existen- en este mundo han sufrido un proceso evolutivo encaminado hacia el noumenon. Recuérdese el "punto omega" de Teilhard de Chardin, o el concepto de historia de Hegel, que la consideraba como evolución, un proceso de autorrealización del espíritu. Tal movimiento evolutivo lo considera la filosofía perenne como un proceso que va de lo prepersonal a lo personal y, de ahí, a lo transpersonal, pero que dada, dice Wilber, la semejanza entre lo prepersonal y lo transpersonal, se termina por identificarlos. Así, la falacia pre/trans consiste en "la confusión de las dimensiones prepersonales de la existencia con las dimensiones transpersonales".

Considera, pues, el psicólogo transpersonal que el principal peligro radica en el intento de un ojo de usurpar el papel de los otros dos; es decir, en la tendencia a cometer el error

⁵⁴ WILBER, K., ob., cit., pp. 174-175.

categorial. Y para ello comienza señalando algunos de los "errores categoriales cometidos por la religión, la filosofía y la ciencia", para posteriormente revisar "aquellos errores categoriales históricos que han posibilitado el surgimiento del moderno cientifismo."⁵⁵ Tal fue el caso de Descartes quien afirmaba que "sólo debemos dejarnos persuadir por la evidencia de nuestra razón".⁵⁶ Apostillando : "de nuestra razón, no de nuestros sentidos". Para Descartes sólo es posible descubrir las verdades autoevidentes mediante la razón, llamando intuición racional a este tipo de comprensión racional. (Luego podremos deducir de ellas una serie de verdades secundarias). Dice Descartes -citado por Wilber- : "Estos dos métodos (la verdad racional inicial y la deducción) constituyen el camino más seguro para alcanzar el conocimiento. La mente no debería admitir otros porque todos ellos pueden ser erróneos y, por consiguiente, deben ser rechazados como peligrosos". Nos hace ver Wilber que de esta afirmación se desprende que Descartes sólo cree en el ojo de la razón como única posibilidad de acceder al conocimiento, desechando, así, los otros dos, el de la carne y el de la contemplación. Esto, en palabras de Ken Wilber "termina mutilando terriblemente el conocimiento porque, en estas condiciones, el ojo de la razón se ve obligado a intentar descubrir verdades empíricas y verdades contemplativas, una tarea para la que no está convenientemente equipado y que conduce inevitablemente al error categorial [...] La ciencia moderna nos ha demostrado palpablemente que el uso exclusivo del razonamiento

⁵⁵ WILBER, K., ob., cit., p. 18.

⁵⁶ WILBER, K., ob. cit., p. 21.

es inadecuado para desvelar los hechos empíricos. Las verdades propias del ojo de la carne pueden ser demostradas por el ojo de la carne."⁵⁷ Para el psicólogo transpersonal, la filosofía "quedó diezmada" como sistema racional (un sistema basado en el ojo de la carne) por el nuevo empirismo científico. En su libro Mente y Materia Schrödinger concluye el último capítulo, "El misterio de las cualidades sensoriales"⁵⁸ exponiendo dos hechos generales desprendidos de la investigación científica reflexionando desde la Física : a) que todo conocimiento científico se basa en los sentidos, y b) que las descripciones científicas de los procesos naturales elaborados mediante la percepción sensorial carecen de todas las cualidades sensoriales, por lo que no puede dar cuenta de ellas. Este hecho no tiene aparentemente relevancia, pero muchas teorías científicas de base empírica se han construido desde el ojo de la razón. Lo normal es conectar el ojo de la mente al ojo de la carne para así "poder hablar" de lo que se ha visto.

Wilber atribuye el descubrimiento del método científico a Galileo y Kepler. "Durante dos mil años, dice Whyte citado por Wilber, el hombre había estado observando, comparando e intentando clasificar sus observaciones sin que existiera todavía un sistema ideológico relacionado con la naturaleza que les proporcionara un método sistemático para facilitar el proceso de

⁵⁷ WILBER, K., ob., cit., p. 22.

⁵⁸ SCHRÖDINGER, Erwin, Mente y Materia, Tusquets editores, Barcelona, 1990 (1958), pp. 83-95.

descubrimiento."⁵⁹ Durante milenios, añade Wilber, la ciencia no ha consistido en una "buena observación" sino en un tipo determinado de observación. Una "buena observación" implica una correcta verificación científica, que no es racional ni deductiva (aunque la ciencia también utiliza la lógica y la deducción como herramientas subordinadas a la inducción empírica) sino inductiva y empírica. Y esto es lo que hizo Galileo después del experimento del que dedujo que los objetos más pesados caen más rápidamente, pero que en el vacío todos los objetos caen con la misma aceleración. La inducción consiste, pues, en la formulación de leyes generales basándose en numerosos ejemplos concretos. Hipótesis-teoría-ley, son los pasos del empirismo científico. "Lo que hicieron Bacon, Kepler y Galileo fue simplemente conectar el ojo de la razón al ojo de la carne cuando la proposición en cuestión correspondía al ojo de la carne. Por más extraño que que pueda parecer en la actualidad, aquella fue una idea genial : permitir que el ojo de la carne demostrara los hechos relativos de la carne y, de ese modo, evitar el error categorial que supone confundir a la carne con la razón y con la contemplación [...] Lo que hicieron Galileo y Kepler fue descubrir el secreto esencial del experimento empírico-inductivo : todo experimento científico pretende descubrir si un determinado suceso tiene lugar, en cuyo caso origina un cambio. En el mundo físico, el cambio consiste esencialmente en algún tipo de desplazamiento en el espacio-tiempo y ese desplazamiento puede medirse [...] Así pues, no

⁵⁹ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1983 (1900), p, 26.

exageraríamos si dijéramos que la ciencia empírico-analítica consiste, esencialmente, en medición. La medida, y casi sólo la medida, es la que nos proporciona los datos de los experimentos científicos. Galileo medía. Kepler medía. Newton medía. Ése fue precisamente el gran descubrimiento de Kepler y Galileo. Donde Aristóteles había clasificado, Kepler y Galileo se propusieron medir." ⁶⁰

Galileo y Kepler descubrieron, pues, la verdadera naturaleza de la verdad científica empírica, haciendo un gran servicio a la religión y a la filosofía porque "desligaron al ojo de la carne de su confusión con los ojos de la mente y de la contemplación. De este modo, cuando la ciencia se ocupó de su tarea, la filosofía y la religión quedaron liberadas del arduo intento de tratar de convertirse en pseudociencias." ⁶¹

En cuanto a los excesos de racionalización del ojo de la mente, Wilber se apoya en la labor filosófica de Kant. Nos dice que la filosofía antes de Kant no sólo se dedicaba a deducir hechos científicos, sino que trataba, además, de deducir las verdades espirituales. Kant demostró que "cada vez que intentamos razonar sobre esta realidad transempírica , nos encontramos con que podemos argumentar, con la misma plausibilidad, en dos líneas totalmente contradictorias, lo cual demuestra claramente que este tipo de razonamiento es inútil." ⁶²

⁶⁰ WILBER, K., ob., cit, pp. 28-29.

⁶¹ WILBER, K., ob., cit, p. 31.

⁶² WILBER, K., ob. cit, p. 32.

Mediante la razón el hombre no puede entender la esencia real de lo Absoluto y, al intentarlo, sólo genera paradojas. Wittgenstein afirmó en el Tractatus lo que Kant había demostrado: "La mayoría de los problemas metafísicos no son falsos sino que carecen de sentido. No es que las respuestas sean erróneas, sino que la pregunta es absurda." (citado por Wilber)

Querer entender, o "ver el Cielo" como dice Wilber, con el ojo de la razón es, pues, un error categorial. Esta es la equivocación de la filosofía y de aquellas ramas del saber que abusan del exceso de racionalización. Wilber hace hincapié en que la filosofía no puede alcanzar a Dios y que "su máxima aspiración es la de postular la existencia de Dios y retirarse a los dominios de lo sensorial y de lo mental. Así pues, del mismo modo que Galileo y Kepler libraron a la religión del lastre de tener que malgastar su tiempo ocupándose de las moléculas, Kant la aligeró del peso de tener que racionalizar a Dios... Pero, pocas décadas después de Kant, el ojo de la carne, deslumbrado por la luz de Newton, creyó que era el único merecedor de conocimiento. Y la ciencia empírica, espoleada por los intereses de Auguste Comte, terminó convirtiéndose en cientifismo. Así, la ciencia ya no se limitaba a hablar en nombre de la carne, sino también comenzaba a hacerlo en nombre del ojo de la mente y del ojo de la contemplación. De este modo cayó presa precisamente del mismo error categorial que había descubierto en la teología dogmática y que tan caro había hecho pagar a la religión. Los cientifistas trataron de obligar a la

ciencia empírica, al ojo de la carne, a hacer el trabajo de los otros dos ojos. Y este fue un error categorial por el que no sólo la ciencia, sino el mundo entero, han terminado pagando un precio muy elevado." ⁶³

Define Wilber la ciencia empírico-analítica como aquel aspecto del conocimiento devenido del ojo de la carne, aunque no todo conocimiento sensorial es científico (recuerda Wilber el impacto estético). También hay que indicar que la ciencia empírico-analítica usa el ojo de la razón y el de la contemplación (intuición creativa del científico), pero deben subordinarse siempre al ojo de la carne, para no cometer error categorial alguno. Cuando el ojo de la carne cayó en manos de los cientifistas, reclamaron el dominio de los tres ojos. Veamos cómo lo explica Wilber: "La ciencia había pasado a decir 'lo que no puede ser visto con el ojo de la carne no puede ser verificado empíricamente' a afirmar 'lo que no puede ser visto por el ojo de la carne no existe'. Dejó de declarar que 'existe un método excelente de adquirir conocimiento del ámbito sensorial' para asegurar que 'el conocimiento alcanzado mediante la mente y la contemplación es erróneo'. Como dijo Smith, 'con la ciencia no hay problema, el problema radica en el cientifismo. Mientras que la ciencia es positiva, el cientifismo es negativo porque va más allá de las conclusiones reales de la ciencia, negando la validez de otros enfoques del conocimiento y rechazando la importancia de otro tipo de verdades' [...] Recordemos que la importancia extraordinaria de Kepler y de Galileo radicó en el descubrimiento

⁶³ WILBER, K., ob., cit., pp. 32-35.

de un método para verificar [...] la certeza de un determinado enunciado empírico-sensorial. Así la proposición 'Un objeto pesado cae a mayor velocidad que otro más ligero' no debe ser pensada con el lumen interius de la razón ni tampoco contemplada con el lumen superius de la contemplatio, sino que debe ser verificada mediante el ojo de la carne. Antes de esa época no existía ningún método aceptable para zanjar esas controversias, no existía forma alguna de demostrar empíricamente que las ideas del oponente estaban equivocadas. Después de Galileo y de Kepler, sin embargo, ya podía ponerse fin a esas disputas empíricas porque ellos nos proporcionaron un método para establecer la verdad o falsedad de una determinada proposición y demostrarlo de tal manera que todos los hombres razonables pudieran comprenderlo [...] Había llegado la hora del examen, y los filósofos, religiosos, teólogos, místicos y poetas suspendieron a millares [...] deberían haber comprendido que los valores trascendentes no son hechos empíricos revelados por el ojo de la carne sino intuiciones contemplativas no verbales reveladas por el lumen superius en la caverna del corazón [...] La obra de Galileo y de Kepler culminó en los Principia de Newton, que, en muchos sentidos, representan (hasta el momento presente) el summum del método empírico-científico [...] el impacto de Newton sobre la filosofía fue inmenso [...] Tras infortunados años de desenfrenado racionalismo y con el ojo de la contemplación atrofiado por falta de uso, los filósofos sencillamente se decantaron por el ojo de la carne y por su principal defensor, Newton. Incluso el mismo Kant [...] quedó cautivado por la nueva religión newtoniana [...] (*) En otras

palabras, los tres ojos del conocimiento comenzaron a reducirse al inferior y terminaron modelados a semejanza del ojo newtoniano de la carne [...] Para la ciencia el mundo era cuantitativo y objetivo y apenas si quedaba lugar para los enfoques contemplativo y mental [...] el ojo de la mente terminó cerrándose, como había sucedido con el ojo de la contemplación. Así, el cientifismo que había emancipado a la humanidad de Dios, terminó liberándole de la necesidad de pensar [...] el único criterio de verdad llegó a ser el criterio empírico, la verificación sensoriomotora realizada por el ojo de la carne (o por sus expansiones) basada normalmente en la medición. De este modo, la verificación empírica terminó aplicándose no sólo al ojo de la carne, lo cual es muy válido, sino también al ojo de la mente y al ojo de la contemplación [...]"

"En palabras de Thomas McPherson 'las afirmaciones observadas por los científicos son empíricamente verificables por lo que el examen por medio de los sentidos se convierte en capaz de ser sometido a verificación por medio de la experiencia sensorial.' [...] La ciencia se había convertido en cientifismo, en positivismo, en materialismo científico, un alarde de la parte jugando a ser el todo. Y esto (cita Wilber a Whitehead) 'supuso la ruina de la filosofía moderna' [...] con la ciencia sucedió lo mismo que antes había ocurrido con la espiritualidad. Al cerrarse el ojo de la contemplación también se cerró el ojo de la especulación filosófica, de síntesis y de crítica correcta."⁶⁴

⁶⁴ WILBER, K., ob, cit., pp. 36-39.

(*) "El verdadero método de la metafísica es fundamentalmente el mismo que Newton ha introducido en las

J.J. Van der Leeuw es igual de explícito a este respecto al afirmar que "la aversión mutua existente entre la filosofía y la ciencia es perjudicial por infundada y, por ello, siempre debemos preguntarnos si una cuestión pertenece a un dominio o a otro (el error categorial indicado por Wilber). Una respuesta científica a una pregunta filosófica será necesariamente insatisfactoria y fuera de lugar, del mismo modo que una solución filosófica a una pregunta científica estará vacía de significado y no será científicamente válida. Para nosotros, sin embargo, ambas visiones corresponden a esferas del conocimiento diferentes que no debemos confundir y que requieren ser adecuadamente coordinadas para obtener de todas ellas el mayor beneficio posible." ⁶⁵ _

Coordinar es la propuesta de Wilber, "Pero el ojo de la carne se niega a hacer esa coordinación. En lugar de decir que lo que no se ve no puede verse, llega a afirmar que lo que no se ve no existe. Kant no negó la existencia de Dios, lo único que dijo fue que la sensación y la razón no pueden captarlo. Como dijo Wittgenstein : 'De lo que no puede hablarse, mejor es permanecer callados', una afirmación que los cientifistas distorsionaron y transformaron en 'lo que no puede mencionarse no existe'".⁶⁶ La ciencia es cuantitativa y quien no piensa científicamente es alguien que piensa cualitativamente; la

ciencias naturales y que tan fructíferos resultados ha rendido." Citado por Wilber.

⁶⁵ VAN DER LEEUW, J.J., La conquista de la ilusión, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1992 (1968), p. 78.

⁶⁶ WILBER, K., ob., cit., p. 40.

ciencia es una búsqueda de lo cuantificable.

Así, traducido el mundo a cantidades empíricas, nos encontramos frente a un mundo sin cualidades, un mundo carente de valor y de significado, apostilla Wilber, parafraseando a Whitehead, por haber "dirigido la atención hacia las cosas como algo opuesto a los valores". Bertrand Russell pensaba lo mismo en este punto al escribir : "la esfera de los valores descansa fuera de la ciencia."

14. Observaciones sobre la reacción antipositivista.

Frente a esta tendencia del positivismo científico de perseguir "la tradición galileana de la ciencia", en palabras de José M^a Mardones, pretendiendo "hacer ciencia social, histórica, económica [...] siguiendo la tipificación ideal de la física matemática, acentuando la relevancia de las leyes generales para la explicación científica y tratando de subsumir bajo el mismo y único método a todo saber con pretensiones científicas"⁶⁷, frente al exceso reduccionista y simplificador del positivismo científico, decimos, surgió una tendencia anti-positivista en el ámbito alemán que ha sido llamada hermenéutica, que recoge a figuras pertenecientes a campos tan dispares (filosofía, historia, sociología) como a Droysen, Dilthey, Simmel, Weber,

⁶⁷ MARDONES, José María, Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1991, p. 30.

o neokantianos de la escuela de Baden, Windelband y Rickert, junto al italiano Croce y al inglés Collingwood representado una tendencia más idealista. ¿Qué unía a tan dispares pensadores? El rechazo a las pretensiones del positivismo : al monismo metodológico, a la física-matemática como cánón ideal regulador de toda explicación científica, al afán predictivo y causalista, y a la reducción de la razón a razón instrumental.

Por ejemplo, Droysen distinguió entre explicación y comprensión (Erklären y Verstehen), "con intención de fundamentar el método de la historia, comprender, en contraposición al de la física matemática, explicar, y al de la tecnología y filosofía, conocer (Erkennen). Desde entonces el término Verstehen, 'comprender', viene a representar una concepción metodológica propia de las ciencias humanas"⁶⁸ , aunque con diversos matices según los autores que lo utilizan.

El esfuerzo por precisar una filosofía de la ciencia no hipotecada por el positivismo, haciendo justicia a la peculiaridad de las ciencias humanas, se resume en "el rechazo a aceptar un modelo de explicación científica triunfante en Occidente desde Galileo"⁶⁹

La reacción antipositivista de finales del siglo XIX no concluye con los hermeneutas citados, continúa con reacciones más bien fuertes entre los sociólogos Durkheim y Weber, positivista

⁶⁸ MARDONES, J. M^a., ob., cit., p. 31.

⁶⁹ MARDONES, J. M^a., ob., cit., p. 32.

el primero, defensor de la sociología comprensiva el segundo.

Una segunda fase, la que tiene lugar en el período que se extiende entre las dos guerras mundiales, viene dada por el enfrentamiento entre el positivismo lógico (Russel, primer Wittgenstein, y el Círculo de Viena), surgido del desarrollo de la lógica y su vinculación al positivismo, y el racionalismo crítico, representado por Popper. El positivismo lógico (englobado hoy dentro de la filosofía analítica) afirmaba que únicamente los enunciados sometidos a la lógica y a la verificación empírica pueden ser catalogados como científicos. La preocupación por la superación de la pseudociencia mediante el análisis lógico del lenguaje y la comprobación y verificación empírica de todas las afirmaciones, constituyeron el énfasis de los neopositivistas del círculo de Viena, con Carnap a la cabeza.

Popper afirmaba que la pretención de verificar empíricamente todo enunciado científico conducía a la muerte de la ciencia. La hipótesis científica más sencilla, si hubiera de ser verificada experimentalmente, exigiría comprobar su enunciado en todo el universo, lo que resultaría imposible. Por lo tanto, las hipótesis científicas que pretendan posibilitar el conocimiento de las leyes de la naturaleza y efectuar pronósticos con validez para el futuro no son verificables. La inducción no resolvería el problema. La ciencia ha de ser deductivista en su justificación o no será un edificio real. Y puesto que no podemos comprobar todos los posibles casos subsumidos por una hipótesis científica, no podremos usar la verificación, sino la

falsificación. Es decir, lo que podemos hacer será no verificar si "todos los cisnes son blancos", sino comprobar "si algún cisne no es blanco". La ciencia, en criterio de Popper, deja de ser un saber seguro para convertirse en conjetural, hipotético. Deja de ser inductiva para convertirse en deductiva. Abandona el criterio de verificación por el de falsificación. Es búsqueda incesante la ciencia, no dominio absoluto de la verdad.⁷⁰

También en Alemania surge la llamada escuela de Frankfurt en el período de entre guerras. Horkheimer (fundador), Adorno, Marcuse, Fromm, Löwenthal, y otros, trabajaron sobre la teoría crítica de la sociedad. Opuesto a la tradición positivista, Horkheimer dice que el positivista "no advierte que su ver, percibir, etc., está mediado por la sociedad (burguesa capitalista) en la que vive. Si renuncia a percibir esta mediación de la totalidad social del momento histórico que vive, se condena a percibir apariencias".⁷¹ Si embargo la teoría crítica no renuncia a la observación, pero sí su primacía como fuente de conocimiento.

Para Adorno, la ciencia moderna ha de advertir las condiciones socioeconómicas en las que surgió y su posterior vinculación al desarrollo industrial, lo que privilegia una dimensión de la razón : la que atiende a la búsqueda de los

⁷⁰ POPPER, Karl L., La lógica de la investigación científica, Editorial Tecnos, Madrid, 1971, p. 38.

⁷¹ MARDONES, J. M^a., Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1991, p. 38.

medios para conseguir unos objetivos dados. Pero sus objetivos y fines no se cuestionan, son puestos "decisionísticamente" por quienes controlan y pagan los servicios de la ciencia. La razón se reduce así a razón instrumental. El positivismo, por esta razón, funciona como ideología legitimadora de tal unidimensionalidad de la razón.

La ampliación dentro del positivismo lógico con la aplicación el modelo nomológico-deductivo (de explicación causal) de Popper a la historia, fue contestada por W. Dray al exponer que las explicaciones históricas no se fundan en leyes generales. Ampliada esta tercera fase iniciada por Dray con la segunda generación de la escuela de Frankfurt con J. Habermas y K. O. Apel, quienes coinciden con la línea fenomenológica y hermenéutica en su crítica al positivismo. Largo y complejo es el debate de esta escuela con el positivismo. Expondremos sólo algunas ideas que ayuden a aclarar la idea de Wilber al decir que la mente cuando mira hacia la mente como dominio adquiere un conocimiento hermenéutico-fenomenológico. Es este debate en el que las ciencias sociales y humanas pugnan por desprenderse de la rigidez de método y campo impuesta por el positivismo en el que se sitúa el modelo epistemológico de Wilber.

Habermas y Apel introducen una perspectiva nueva que brota del análisis de los intereses que rigen el conocimiento. La razón humana está imbricada inextricablemente con el interés. Aquí Habermas distinguirá tres tipos de interés : uno que rige el conocimiento de la naturaleza, o cognitivo técnico (ciencias

naturales), orientado al control y dominio de las mismas. El interés práctico de las ciencias que tratan de que se establezca una buena comunicación entre los dialogantes (ciencias histórico-hermenéuticas). Y un tercer interés emancipativo que orienta las ciencias sistemáticas de la acción o ciencias sociales. Cada uno de estos intereses especifica unas reglas lógico-metodológicas, sin que exista pretensión alguna de autonomía ni de absoluto en cada uno de estos marcos metodológicos. Lo que demuestra es que las ciencias están referidas al interés cognoscitivo emancipatorio, que se asienta sobre la autorreflexión y pugna por conducir al hombre a un ejercicio adulto de la razón, libre de la dependencia de poderes hipostasiados.

Para Apel y Habermas es posible la complementariedad metodológica, si los positivistas entendieran que en las ciencias históricas y sociales el verdadero interés es comprender los fines y motivos por los que acontece un hecho; lo cual es distinto a una explicación causal. Es posible entonces la mediación dialéctica del Verstehen o comprensión hermenéutica mediante el Erklären o cuasi-explicación, por lo que debe hacerse ciencia crítico-hermenéutica con un método que necesariamente tiene que utilizar tanto la interpretación (Verstehen) como la explicación por causas (Erklären), orientada por el interés emancipativo y dirigida hacia una sociedad buena, humana y racional. Para la segunda generación de la escuela de Frankfurt, la ciencia tiene una finalidad : servir a la construcción de una sociedad donde los individuos puedan ser realmente personas. ⁷²

⁷² MARDONES, J. M^a., ob., cit., pp. 42-50.

Wilber cree que la parte "intrigante" de la teoría de Habermas estriba precisamente en que cada modo de indagación y conocimiento ⁷³ está vinculado intrínsecamente a un tipo de interés humano, pues el conocimiento como tal es algo dinámico.

Insistamos algo más sobre los intereses de Habermas siguiendo a Wilber : "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 la conciencia crítica al examinarlos. "⁷⁴

15. Pero ¿qué debemos entender por ciencia?

Wilber trasciende esta concepción al establecer desde el principio los modos y ámbitos (e intereses) del conocimiento como ha queda explicado más arriba. Tres instrumentos, tres ámbitos

⁷³ Tres son los modos que dintingue el filósofo alemán: 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.

⁷⁴ WILBER, Ken, Un Dios sociable. Introducción a la sociología trascendental, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1983), p. 164.

y cinco modalidades que propone Wilber para el conocimiento : a) una modalidad empírico-analítica (ciencias empíricas), investigación realizada desde la percepción empírico-analítica, b) una modalidad de conocimiento mental empírico-analítico, en el que "la mente crea un mapa teórico del mundo biomaterial objetivo (recuérdese los dos primeros círculos concéntricos de la "Gran Cadena del Ser"), contempla cuidadosamente ese mundo, alterándolo generalmente de forma controlada, y luego ajusta el mapa a él. El buen mapa se convierte en modelo, y el modelo que nunca se impugna se convierte en ley"⁷⁵. c) Una modalidad de indagación histórico-hermenéutica y psicología fenomenológica. d) La razón paradójica o mandálica, que "tiene sus usos, pero siempre que nos andemos con cuidado. En este sentido la teoría implica crear mapas o cartografías de esferas superiores y trascendentales, pero ayuda de quienes todavía no la han visto, y también para fines de conocimiento general. Mapas mandálicos...que pueden ser comprobados transformándose (el individuo) a la esfera espiritual o despertando al modo 1 (del espíritu). (Pero) no se pueden verificar en absoluto utilizando procedimientos empíricos o hermenéuticos."⁷⁶ y e) un conocimiento no mediado, del espíritu que mira al espíritu.

⁷⁵ WEBER, Renée, "Reflexiones sobre el paradigma de la Nueva Era. Entrevista con Ken Wilber". En: El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia, editado por Ken Wilber, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1981), p. 317.

⁷⁶ WEBER, R., ob., cit., pp. 320.

Recordemos que de los cinco ⁷⁷ modos de conocimiento, sólo los tres subconjuntos mentales están involucrados en el conocimiento teórico: uno empírico, otro fenomenológico y otro mandálico.

La ciencia, el método científico se ocupa, en opinión de Wilber, de la teoría en el modo empírico-analítico. "Se puede expandir la ciencia, si se quiere, pero lo único que se logra es incurrir en otras disciplinas y procedimientos ya plenamente establecidos. La gente habla de extender la física; pero si se hace, todo lo que se logra es llegar a la biología, y más allá de eso, la psicología fenomenológica y la filosofía conceptual, etcétera. Pero entonces ya no es física en absoluto. Lo que realmente quiero subrayar es que no me importa sinceramente cómo se utilice el término 'ciencia'. Sólo me preocupan las estructuras reales del conocimiento, tal como la sensomotora, empírico-analítica, hermenéutico-histórica, contemplativa, etcétera. Estas estructuras son claramente distintas; no pueden usurpar los papeles de las otras, cada una de ellas tiene su propio lugar y función. El lugar de esa lista en que cuelgue la palabra 'ciencia' no cambia en absoluto la lista, y esta es la que me interesa. Mi única preocupación ha sido la de que los defensores de una ciencia 'nueva y superior' tienen presente con demasiada frecuencia uno de estos modelos por encima de todos

⁷⁷ Wilber ha creído oportuno trabajar con una jeraquía simplificada de tres niveles, de los siete más aceptados que algunas tradiciones consideran jerarquizada la Vida que involuciona hasta llegar al niveles más denso de la naturaleza (físico) para evolucionar hasta al más sutil que Wilber llama Espíritu.

los demás. Eso se traduce en reduccionismo, que lleva al hundimiento de la jerarquía [...] Así que utilice la ciencia de la manera que considere conveniente, pero, por favor, diga primero lo que quiere decir con ese término, indique su metodología, distínguir la de otros modos y disciplinas y luego veremos lo que ha conseguido..." ⁷⁸

Volvamos sobre algunas cuestiones ya tratadas para que el concepto de ciencia quede libre de malentendidos y de presuposiciones erróneas. Al afirmar que una disciplina es "no científica", estamos desestimando la capacidad de los investigadores de ese ámbito cognitivo para comprender el objeto de estudio motivo de su interés; sobre todo porque "no científico" ha llegado a significar "no verificable", "cognitivamente inválido", "no susceptible de observación y de verificación", etc. Pero si esto fuera así, las matemáticas, por ejemplo, no constituirían una disciplina científica. Debemos entender el término ciencia en un sentido más amplio, como cualquier disciplina que permanezca abierta a los tres criterios de recogida y verificación de datos. Así, sometida una disciplina a estos tres tipos de filtros, el conocimiento no tiene por qué ser solamente teórico (mental), sino que podría ser trans-mental e incluso gnóstico; por lo que podríamos hablar de ciencias de sensibilia (física, química, biología, geología, astronomía); ciencias de intelligibilia (lingüística, matemáticas, fenomenología experimental, antropología, sociología

⁷⁸ WEBER, R., ob., cit., pp. 321-322.

interpretativa, filosofía comunicativa) y de ciencias de trascendencia (disciplinas abiertamente experimentales y contemplativas como el zen, el vedanta, etc.).

Wilber pone mucho cuidado en hablar de una ciencia superior, porque podría entenderse por ésta una ciencia empírica, tal como es entendido este término por la ciencia objetiva: experimentación por medio de los sentidos, y este criterio no puede aplicarse a las disciplinas de intelligibilia y de trascendencia. Por lo que si hablamos de ciencias superiores o de ciencia en general, convendría seguir las siguientes recomendaciones :

1. Se entiende por "ciencia" toda disciplina que conscientemente se someta a los tres criterios de recogida y verificación de datos procedentes de sensibilia, de intelligibilia o de trascendencia.

2. Se tratará de ciencias empírico-analíticas o monológicas, si los datos proceden de sensibilia (basadas en la modalidad nº4).

3. Se tratará de ciencias fenomenológico-mentales, racionales, hermenéuticas, semióticas o dialógicas, si los datos recogidos son de intelligibilia (modalidad nº 3).

4. se tratará de ciencias translógicas, trascendentales, transpersonales o contemplativas, si los datos proceden del dominio de trascendencia. Y quedaríasn divididas en dos clases :

-Ciencias mandálicas : cuando la mente clasifica y categoriza los datos de trascendencia (modalidad nº 2), que incluiría la cartografía mental de los reinos trascendentales,

comprendiendo siempre la relativa y paradógica inadecuación propia de esta modalidad.

-Ciencias gnósticas o noumenológicas : metodologías e instrucciones que nos permiten percibir directamente transcendelia, aprehensión ésta directa e intuitiva del espíritu, de noumenon, basado en la modalidad nº 1.

16. El error categorial en Antropología. Algunos ejemplos.

¿Cuáles han sido los errores categoriales en la Antropología cuya continuación puedan impedir el correcto estudio de sus dominios (que incluyen sensibilia, intelligibilia y transcendelia), sin la mezcolanza de distintos modos de conocimiento? Es preciso desprenderse de las incómodas impregnaciones recogidas de la identificación de la Antropología con los presupuestos reduccionistas y sincréticos de la ciencia mecanicista, si se quiere entrar en la nueva etapa de un paradigma comprensivo, trascendente y superior. Wilber nos ha mostrado algunos ejemplos del error categorial en los comienzos en los que se constituía la ciencia objetiva. Hemos aprendido a deslindar los modos y dominios del conocimiento. A la nueva Antropología le queda un largo y fructífero camino si logra desvincularse de aquello que le ha dificultado un desarrollo más acorde con lo que son la naturaleza misma de sus verdaderos objetivos. La investigación de éstos ha estado sujeta a las directrices metodológicas de la ciencia clásica y al reduccionismo cientifista por causa del cual el ámbito de

trascendelia, por ejemplo, no ha sido tratado debidamente en las ciencias sociales, al no tener acceso (por prurito de investigación objetiva) a las explicaciones de las experiencias que la psicología de base junguiana ha llamado transpersonales, y al hecho de no considerar la importancia de los tratados de sabiduría mística. O investigaciones fenomenológico-mentales que vayan más allá de la fundamentación racionalista, como es el caso de explicaciones en las que no se perciben directamente la relación causa-efecto y que hoy, por medio de la teoría de la resonancia mórfica, pueden tener una explicación "lógica" y "razonable"; sobre todo, cuando esta misma teoría ha sido enunciada desde siglos en textos de las doctrinas religiosas occidentales y orientales en su vertiente esotérica. Recuérdense los textos de Arturo E. Powell en los que se expone con mayor profundidad la vida de los cinco reinos de la Naturaleza -y su procedencia y constitución en los planos densos y visibles de la materia- que se corresponden con los cinco niveles (físico, biológico, mental, sutil y espiritual) de la "Gran Cadena del Ser" enunciados por Wilber; aunque en Wilber con las variantes terminológicas propias que requiere una exposición lo más clara y precisa para el mundo occidental.

En páginas anteriores ha quedado establecida la distinción entre ciencia y cientifismo. Que el cientifismo se ha extendido en los dominios de la ciencia es un hecho que también hemos tratado con anterioridad. Tal ha sido su arraigo, que se ha instalado en nuestra cultura tan profundamente que puede decirse que nos enfrentamos a una visión unilateral del mundo y de la

ciencia misma. Y aunque algunos pensadores hablen de "actitud más que doctrina", el cientifismo, en su afirmación rotunda y radical, considera que el único conocimiento válido es el conocimiento científico, y que los corolarios derivados de éste presumen que todos los problemas y preguntas pueden ser resueltos gracias a la aplicación del método científico. Dicho de otro modo, que el único conocimiento posible es el conocimiento científico, hecho que nos sitúa ante una posición doctrinal más que ante una simple actitud. ⁷⁹ Cientifismo que con el positivismo regirá sobre el ámbito cognitivo humano.

Consideremos que la Antropología surge precisamente en la época enfervorecida por el auge del positivismo científico. Positivismo que va a impregnar la recién nacida Antropología que pugnará desde sus inicios, por encontrar un lugar entre las demás disciplinas científicas, a la vez de hacerse progresivamente con el rigor metodológico que confiere a toda disciplina el rango de ciencia. Si el cientifismo es un error categorial, como venimos diciendo, y si la Antropología ha sido contagiada por el positivismo de cientifismo, ha de observarse el error categorial del cientifismo en la misma Antropología. El simple silogismo conlleva más que un juego de palabras y conviene reflexionar sobre su contenido. Así, cabe preguntarse, pues, lo que ha supuesto el cientifismo en Antropología, ya que, además, desde sus inicios, imbuida por la corriente positivista de la ciencia, nuestra disciplina ha buscado su lugar "científico" entre las

⁷⁹ RAÑADA, Antonio F., Los Científicos y Dios, Ediciones Nobel, S.N., Oviedo 1994, p. 244.

demás disciplinas científicas.

Ya hemos explicado en el capítulo segundo, dedicado a la epistemología y la Antropología, que la historia de nuestra disciplina es la historia de una búsqueda del estatus científico que surge del mito del progreso. En efecto, a principio del siglo XIX, cuando aparecen los primeros escritos de Antropología académica con evolucionistas como Tylor Morgan, Mc Lennan, Frazer, Bachofen, Maine, los éxitos de la ciencia se habían manifestado de tal manera que la ciencia se consideraba como árbitro en cualquier asunto, incluso en aquél que no estaba relacionado directamente con su propio ámbito. Así es cómo la ciencia y las competencias que se le otorgaban se extendían al mundo de la cultura y de la vida social y humana. Este espíritu impregnaba el pensamiento de los antropólogos de gabinete y perdura todavía hoy en corrientes de pensamiento como la de Marvin Harris y el materialismo cultural.

Se puede comprender, aunque no pueda ser justificado, este hechizo de la ciencia, pues con su contribución, gracias a la química, a la biología, a la medicina y a la alta tecnología, han mejorado algunos aspectos de la vida humana, como la reducción de las enfermedades, el descenso de la mortalidad infantil y los rápidos medios de comunicación, pero también la errónea creencia de un progreso imparable y la idea equivocada del hombre-máquina.

El profesor Rañada fecha el nacimiento de esta manera de pensar en 1748 con el libro de Julien de la Mettrie, El hombre

máquina, que sostiene que las personas son como máquinas que obedecen a las leyes físicas, incluyendo el pensamiento. En este mismo orden de ideas, encontrar una explicación del comportamiento humano que siguiese unas pautas de comportamiento mecanicista, como lo hizo el positivista Emile Durkeheim con su concepto de solidaridad mecánica, o actualmente la explicación materialista cultural de Harris acerca de la búsqueda -bajo determinadas condiciones- de las proteínas, conduce a una visión del mundo que reduce el concepto de individuo al de un complejo entramado de circuitos biológico-cerebrales que explica su comportamiento desde un nivel puramente utilitario. No queremos decir con ello que estos autores no consideraban los aspectos éticos, morales y sociales del ser humano, sino que ambos tienen una actitud cientifista del comportamiento humano que privilegia los aspectos mecánicos y deterministas sobre los del libre albedrío de los individuos.

La Antropología, movida por esa búsqueda del estatus científico, se dejó llevar por el interés científico despertado por el conductismo en psicología. El conductismo reduce el comportamiento humano a una relación de estímulo-reacción, sin dejar al individuo la posibilidad de elección, pues su respuesta al esfuerzo es meramente reactiva, siendo la mente, la libertad y la capacidad de decisión inexistentes. Por ello se dice que el conductismo es un monólogo, una ciencia monológica empírico-analítica que funciona bien con animales que son presensibles, preintencionales, prehistóricos y prevolitivos; pudiendo, por ello, ser percibidos y estudiados empíricamente. Pero no es éste

un método adecuado para los seres humanos, pues entre los estímulos sensoriales y la respuesta sensorial disponemos de una estructura mental que obedece tanto a las leyes de sensibilia como de intelligibilia. Por lo que la metodología empírico-analítica conductista, que estaba convenientemente equipada para estudiar las variables intermediadoras -la investigación empírica trabaja con datos objetivos- no debió nunca ser trasladada a la investigación antropológica. Cuando intentamos "manipular los datos fenomenológico-mentales (la conducta verbal, por ejemplo), utilizando una metodología exclusivamente empírico-analítica, descubrimos que es tan ineficaz como intentar descifrar el significado de Guerra y paz analizando objetivamente el papel y la tinta con que fue escrita".⁸⁰

Los intentos de trasladar este tipo de relaciones estímulo-respuesta a la investigación de sociedades indígenas con el fin de explicar, por ejemplo, variantes comportamentales, supone la aplicación de una metodología en absoluto adecuada para comprender variables que el conductismo posterior -comprendiendo esta limitación- llamaba "intervinientes" (la expectativa, el valor, etc.). Y es inadecuada, porque este tipo de variables intervinientes no son objetivas, son intersubjetivas. Cuando iniciamos una investigación de fenómenos intersubjetivos, entramos directamente en el terreno del diálogo, de la comunicación, de la introspección, de la hermenéutica, de la fenomenología, investigación que es propia de nuestra disciplina.

⁸⁰ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983), p. 77.

Un ejemplo explicativo de este "trasvase" inapropiado del conductismo a la Antropología lo encontramos en las incursiones de la sociobiología en el campo de los comportamientos humanos. En efecto, la sociobiología comparte con el conductismo la misma concepción básica (estímulo-reacción) y la aplica a los aspectos conductuales humanos (agresión, territorialidad, sexualidad, selección del parentesco, etc.). Este enfoque asegura que los fenómenos humanos son la expresión de las emociones y expresiones conductuales. La gran polémica entre la sociobiología y la antropología social se centra en el campo del parentesco. La controversia suscitada por la obra Sociobiología : nueva síntesis, de Edward O. Wilson, provocó la publicación, a modo de réplica, de Uso y abuso de la biología de Marshall Sahlins ⁸¹, en donde se analizan varios casos etnográficos (bosquimanos kung, los nuer del Sudán, los trobriandeses, entre otros) de selección por parentesco, demostrando que "ningún sistema de relaciones de parentesco humanas está organizado según los coeficientes genéticos de relación tal y como lo conocen los sociobiólogos"⁸², sino en función de unos intereses culturales que no corresponden únicamente a lo genético, ya que las sociedades preliterarias, diferencian el parentesco biológico del parentesco social, es decir, cultural, lo que hace concluir a Sahlins que "la cultura es biología más facultad simbólica." ⁸³

⁸¹ SAHLINS, Marshall, Uso y abuso de la biología, Siglo XXI de España Editores, 1982, (1976).

⁸² SAHLINS, M., ob., cit., p. 79.

⁸³ SAHLINS, M., ob., cit., p. 90.

Afortunadamente la Antropología supo "reaccionar" y comprender que los hombres no son el perro de Paulov. ⁸⁴

Estudiar en Antropología el ser humano desde un punto de vista mecánicamente determinista o desde el punto de vista de la etología humana es, pues, un error categorial por pretender usar el ojo de carne para datos que son de intelligibilia. El hecho de la utilización del método empírico-analítico para la investigación de conductas humanas supone reducir a datos materiales la compleja conducta humana, siempre condicionada por hechos culturales. Lo mismo puede decirse del materialismo cultural de Marvin Harris; representa un error de enfoque al reducir las explicaciones de los acontecimientos culturales a través de la búsqueda de proteínas, tal y como lo hace para los yanomanos. ⁸⁵

Además de la disposición de los antropólogos a incurrir en el reduccionismo científico, el cientifismo ha llevado a la

⁸⁴ "¡Ni los perros lo son verdaderamente!", dijo en una ocasión Konrad Lorenz, a quien Howard Lidell, el célebre especialista en neurología que fue alumno de Paulov en Petersbourg, le comentó que tenía un perro condicionado a ensalivar cuando un metrónomo se aceleraba. Un día preguntándose cuál sería la reacción del perro si le soltaba la correa que lo sujetaba -pues con el fin de que el perro no pueda usar más que su glándula salivar, era necesario que estuviera atado- Lidell desató a su perro que, sin estar el metrónomo acelerado, saltó hacia el aparato, lo empujó con la nariz, movió la cola y pidió al metrónomo que se acelerase, ensalivando furiosamente. Conocido el hecho por Paulov, pidió a su discípulo que no lo divulgase. BARTHES, Roland, BRAUDEL, Fernand, FRIEDMANN, Georges, y otros, en : L'EXPRESS, Conversaciones sobre la nueva cultura, Editorial Kairós, Barcelona, 1975 (1973), p. 161.

⁸⁵ HARRIS, Marvin, "Las proteínas y el Pueblo feroz". En Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas, Alianza Editorial, Madrid, 1987 (1977), pp. 69-80.

Antropología por unos senderos que conducían hacia un enfoque empírico-analítico que basaba la observación del antropólogo en el ojo de la carne, tratando los hechos sociales como objetos, como hechos "cosificables". Recordemos el esquema de Wilber apoyándose a la teoría del conocimiento de Habermas.⁸⁶ Según Wilber, el modo analítico-empírico de Habermas debe entenderse como la conciencia que tiene la mente del mundo sensorial empírico, de tal manera que la indagación analítico-empírica es la mente simbólica que refleja el mundo presimbólico; o dicho de otra forma, la mente que refleja la materia. Bajo este paradigma, los hechos sociales no son "materia" ni presimbólicos, sino mentales y simbólicos.

Emile Durkheim fue quien sentó las bases de un análisis de los hechos sociales según el paradigma de las ciencias físico-químicas, es decir, como si "los hechos fueran cosas". ¿Qué es una cosa para el positivismo?

Durkheim es el gran representante de la filosofía de la ciencia positivista en el campo de las ciencias sociales. Su concepción del "hecho social" y el tratamiento explicativo causal traducen su afán por dotar a las ciencias sociales del rigor y la objetividad de las ciencias naturales. Destacó el peligro de la pre-noción y las especulaciones que existían en las ciencias

⁸⁶ Según Habermas existen tres modos de indagación y conocimiento : el primero es el empírico-analítico que trata de los procesos objetivables, el segundo, el histórico-hermeneutico que busca la comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas y el tercero el crítico-reflexivo que incluye las operaciones cognitivas y la somete a un grado de intuición. Citado por Wilber en su obra Un Dios sociable, op. cit. p. 163.

sociales. Era preciso para Durkheim liberarse de las falsas evidencias que dominan al espíritu; sin embargo, fue particularmente difícil liberar la sociología de esas falsas inducciones por la intrusión de la "sociología espontánea" o especulativa. En esta línea seguía al pie de la letra las enseñanzas de Auguste Comte que estableció una ley universal del conocimiento y de la sociedad. Esta ley se compone de tres estadios del conocimiento : el teológico (ficticio, mitológico), el metafísico (especulativo y abstracto) y, el propuesto por él mismos : el positivo, el científico. Con este perfil, Emile Durkheim trató de ver los hechos sociales como cosas, tal el científico positivista. Explica Durkheim : "Es cosa todo objeto de conocimiento que no sea naturalmente aprehensible por la inteligencia, todo aquello que no podemos tener una noción adecuada mediante un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu sólo puede llegar a comprender a condición de salir de sí mismo a través de observaciones y experimentaciones, pasando progresivamente desde los caracteres más exteriores o inmediatamente accesibles hasta los menos visibles y más profundos."⁸⁷ Para Durkheim, tratar los hechos como cosas significa enfrentarlos con cierta actitud mental. Se puede considerar, asegura el sociólogo francés, que todo objeto de la ciencia es una cosa incluso los hechos mentales.

Con esta afirmación Durkheim se sitúa, pues, en el mundo de intelligibilia, dirigiendo su ojo mental hacia los dominios de

⁸⁷ DURKHEIM, Emilio, Las reglas del método sociológico, Schapire Editor, Buenos Aires, 1971 (1895) p. 12.

sensibilia, intelligibilia y transcendelia. Vemos, pues, que "tratar los hechos como cosas" es una regla metodológica y no un principio de filosofía social. Se trata de no ceder a la tentación de creer que se puede construir una ciencia con "pre-nociones", sino estudiar cualquier fenómeno partiendo del hecho de que se ignora todo de él, y empezar a indagar las propiedades y las causas que las generan, de manera que descarte el estudio sin método ni espíritu crítico. No deja ninguna duda en cuanto a su posición al afirmar que : "Por lo tanto nuestra regla no implica ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo único que reclama es que el sociólogo se ponga en el mismo estado de espíritu que los físicos, químicos, fisiólogos, cuando se introducen en una región aún inexplorada de su dominio científico." ⁸⁸ Es la misma actitud de Descartes y Kant, ya comentada anteriormente, y que constituiría, al modo de ver de Wilber, un error categorial.

No cabe duda de que la actitud mental que propone Durkheim puede comprenderse fácilmente en su época, período en que aparecieron las ciencias llamadas del espíritu (Dilthey), culturales y humanas, de la cuales la Antropología forma parte. Así pues, la investigación en las ciencias sociales se enfocó exclusivamente desde el estudio empírico-analítico, engendrando teorías como la durkheimiana, donde la mente y todos los procesos mentales se contemplan de manera supuestamente objetiva, de manera monológica, donde la estructura mental es vista como una estructura que obedece a leyes determinadas de antemano. Una

⁸⁸ DURKHEIM, E., ob., cit., p. 13.

ciencia monológica empírico-analítica emplea una metodología y un modelo que funciona muy bien con todos los aspectos subhumanos tanto en los reinos inferiores, minerales, vegetales y animales, como para los niveles infrahumanos (niveles llamados así por Wilber para designar los aspectos que relacionados con los instintos) del ser humano, es decir, los aspectos puramente biológicos, químicos, fisiológicos, etc., pero que no es el indicado para las obras humanas, incluidas las que tienen una forma material (cultura material), por obedecer a leyes procedente de intelligibilia y de transcendelia que Durkheim estudió. Este fue el caso en sus obras De la división del trabajo y Las formas elementales de la vida religiosa.

No nos parece oportuno emprender un análisis pormenorizado de los errores en las que la Antropología ha incurrido -que excedería los límites de esta tesis- e incluso podría ser el tema principal y único de una investigación epistemológica, aunque sí hemos estimado traer a estas páginas algunos claros ejemplos del error categorial. Presentar los errores categoriales a los que el mecanicismo positivista ha inducido a antropólogos de diferentes tendencias nos llevaría, como acabamos de comentar, a una investigación que merecería contemplarse de manera monográfica. Los ejemplos que hemos elegidos no pretenden ser los más representativos, sino sólo los más ilustrativos para el propósito de este capítulo. Por otra parte, mencionar explícitamente una obra, un autor o una escuela para explicar un error categorial no implica que esa obra, ese teórico o esa escuela incurran siempre en el error mencionado. En efecto, hay

diversas variantes de falacias y según el ámbito estudiado la misma metodología puede ser válida en algunos casos y no serlo en otros. Esto significa que cierto ejemplo de error cometido por un teórico en el sistema ideológico no implica que lo haya repetido cuando se ocupa del estudio de la cultura material.

Es frecuente que un teórico o una escuela utilice un enfoque, el funcionalismo, por ejemplo, que trate de interpretar los diversos aspectos religiosos, sociales y funcionales, entendiendo que los grupos y las sociedades son sistemas orgánicos cuyas "partes" (parentesco, economía, educación, derecho, religión, etc.) cumplen unas funciones estructurales, útiles y necesarias para la supervivencia del conjunto de la sociedad. Empezar el estudio del organismo social como si de partes del organismo humano se tratara, queriendo trasvasar las funciones de éste al complejo mundo social, parece reducir a la simplicidad lo que en verdad es extremadamente complejo. Es un propósito legítimo y correcto pensar, por ejemplo, que en el organismo social existe un sistema biológico autoregulator, pero resulta peligroso observar un acontecimiento y deducir según el ojo empírico acontecimientos que necesitan de la indagación mental. Así es cómo el funcionalismo, en su intento de ser empírico y objetivo, dejó de atender la esencia de los significados y valores intersubjetivos.

Este mismo reduccionismo científico -el de calcar los métodos de las ciencias de la naturaleza- se observa en numerosos antropólogos, aunque algunos lo nanifiestan con mayor énfasis.

Los primeros fueron los evolucionistas que quisieron adaptar las teorías de Charles Darwin a los culturas elaborando así una teoría general conocida como evolucionismo unilineal o darwinismo social. El propio Malinowski con sus teorías de las necesidades básicas y derivadas estableció que las sociedades -al igual que el cuerpo humano- se mueven en función de dichas necesidades, incluso cuando él mismo sabía lo intrincado que es el mundo social.

Este mismo reduccionismo cientifista lo encontramos fundamentalmente en autores como Leslie White y Marvin Harris. El primero, con su fórmula $E \times T \rightarrow C$, afirmando que el grado de desarrollo cultural se calcula en función de la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, o a medida que aumenta la eficacia de los medios tecnológicos que puede maximizar dicha energía. Nos parece sugestiva la idea, pero la comprensión de la cultura y las sociedades no puede reducirse a un aspecto que ellas mismas generan, como es el referido al factor energético; por lo que utilizar una valoración válida para observar con el ojo de la carne los aspectos presimbólicos de una cultura, no lo es para mirar los aspectos culturales. Aunque represente la cultura material de una sociedad como la tecnología y la fuerza energética, no constituye el conjunto representativo de una cultura y su grado de desarrollo si no tiene en cuenta también los ámbitos de inteligibilidad y transcendencia que White estudia ocupándose de la psique, la mente, el alma, términos que considera sinónimos.

Para explicar éstos cuenta una pequeña historia de un país remoto donde la gente vivía preocupada con el problema de Golshok, que todo el mundo intentaba resolver, y que mentes muy dotadas lo estudiaban pronunciando en su nombres principios que si no eran respetados podía conducir a los infractores a la hogera. Cuando por fin alguien declaró que el asunto de Golshok era un falso problema (idea que nos recuerda a Wittgenstein, pues no era más que "parabras, palabras y palabras" [...]) Y otro tanto ha ocurrido con la palabra 'alma' y todas aquellas de significación parecida, como espíritu, psiquis, mente, etc. 'Alma' es un sustantivo. Un sustantivo es el nombre de algo que tiene existencia real. Por lo tanto, en el cosmos debe haber algo que es 'alma'. Lo que le hace concluir que "la psiquis, alma, mente son acciones, conductas, que la psiquis es una función del cuerpo, suelta la atadura verbal de una metafísica estéril y paralizadora, y nos pone en libertad para sembrar y cosechar en un campo que será fructífero." ⁸⁹ De esta declaración de Leslie White se desprende una interpretación que no deja lugar a una indagación de aspectos que él considera como mera palabrería idealista. "El problema 'cuerpo alma' -dice White- ha sido cortado del mismo modo que la controversia de vitalismo y mecanicismo. [...] No es que la filosofía mecanicista sea Verdadera (con un V mayúscula) y aquélla del vitalismo Falsa. La razón es que el mecanicismo ha sido fructífero, productivo; el vitalismo, árido y estéril[...] Los biólogos se han 'aferrado a la explicación materialista y mecanicista de la vida,

⁸⁹ WHITE, L.A., La ciencia de la cultura Un estudio sobre el hombre y la civilización, Paidós, Barcelona, 1982 (1949), pp. 65-69.

sencillamente porque era el único modo como se podía hacer progresos'." (el subrayado es de White).⁹⁰ Con estas declaraciones Leslie White se sitúa en las trincheras del cientifismo, sesgando todo intento a otros métodos con los que explorar el mundo, comprender al hombre y su entorno; las entrelazadas vidas que en él se mueven.

Nuestra disciplina, en su afán de considerarse una disciplina científica, ha llegado a afirmar que hay que verificar todo con el ojo de la carne, y de este modo ha basado todo su corpus teórico sobre el aspecto empírico. De esta manera se instauró como premisa al quehacer antropológico, el trabajo de campo. El único ojo que justificaba la continuación del desarrollo de la investigación y la posterior teorización fue y es el ojo físico. En cierta medida es una manera de supeditar el ojo de la razón -demasiado imaginativo, especulativo y lejos de las realidades del terreno- al ojo de la carne, dirigiendo éste hacia el mundo material concreto y observable físicamente. La contradicción profunda de esta actitud, que pretendía ofrecer una visión del mundo, formalmente más cercana a la realidad, se demostró posteriormente al entender que esta actitud suponía una fragmentación y, por consiguiente, una actitud reduccionista del mundo y realidad; pues ha de entenderse que si se considera como único conocimiento legítimo el conocimiento empírico-analítico el conocimiento de la realidad, sin duda alguna, será relativo, parcial, incompleto.

⁹⁰ WHITE, L.A., ob., cit, p. 68.

Desde Boas y Malinowski a Barley y Rabinow, el concepto del trabajo de campo y la manera de ver y mirar ha cambiado. El cientifismo de los primeros, que ha de considerarse como un anhelo de liberación de la especulación y de la subjetividad, convirtió la mirada antropológica, pretendidamente fidedigna y objetiva de los maestros -magister dixit-, en la obligación del inevitable rito de paso de los discípulos en una experiencia personal y en el cultivo de la intersubjetividad; pero -al margen de los cambios- el trabajo de campo es la marca de identidad del quehacer antropológico.

El conocimiento del ojo físico se complica cuando se interfiere en un tipo de conocimiento reservado a otro ojo y fue lo que ocurrió con el trabajo de campo. En otras palabras, al privilegiar el ojo de la carne, al afirmar que lo que no se puede ver no se puede describir, redujo el ojo de la mente al mundo de lo observable.

Nuestra intención ha sido la de ofrecer algunos ejemplos ilustrativos que pueden aclarar este tipo de incorrecciones epistemológicas. De esta manera la propuesta del modelo epistemológico de Wilber nos puede señalar unas pautas a seguir en tan complicados momentos por los que está pasando el pensamiento humano que nos permitiría salir del impasse en el que encuentran las ciencias sociales y humanas con el fin de restaurar así el equilibrio perdido.

**CAPITULO IX: LA ANTROPOLOGIA A LA LUZ DE LOS NUEVOS
PARADIGMAS**

"La ciencia es ciertamente un arte de manipulación de la naturaleza. Pero es también un esfuerzo por comprenderla, por responder a algunas preguntas que de generación en generación los hombres no han dejado de hacerse."

PRIGOGINE

A) PUNTO DE PARTIDA

1. Pensar la Antropología.

La cita con la que iniciamos este capítulo responde a la frase con la que comienzan Ilya Prigogine e Isabelle Stengers la conclusión de su libro La nueva alianza. Una de las preguntas que con insistencia ha circulado a lo largo de este libro es la relativa al vínculo existente entre la permanencia y el cambio. Es la pregunta que acaso todos los científicos, en mayor o menor grado de claridad, se estén haciendo en estos momentos. Percibimos nuestras vidas y nuestro entorno como algo inestable por su cambiante ir y venir. Parece como si de nuevo el viejo y oscuro Heráclito no quisiera que olvidáramos su máxima acerca del constante fluir de las cosas. Sabemos hoy por la filosofía e historia de la ciencia de la inestabilidad de las teorías científicas, su relativismo sujeto a las nuevas formas de percibir y entender la realidad, y que la seguridad de construir el hombre la ciencia sobre bases sólidas es una entelequia. El científico, además, ha tenido que deponer su esfuerzo ante el intento obsesivo por continuar tensando la cuerda de la observación y el método científico al arco de la más absoluta objetividad. La gran máquina de relojería, que era imagen del universo que el mecanicismo nos legó, se nos muestra como una red dinámica de relaciones. Tal es nuestro universo. Nada en él tiene valor independientemente del conjunto. Pues el conjunto, el todo, se reproduce en cada una de las partes, se "recrea" en cada átomo, en cada célula, en cada ser viviente, micro o macrocósmico, qué más da, si es lo uno y múltiple festejándose,

interpenetrándose, siendo eso: uno. ¿Cómo, entonces, seguir circunscritos en una concepción del mundo en la que las partes se excluyen?

También hemos hablado a lo largo de nuestra tesis de observación, de métodos de investigación científica, de objetividad, de incertidumbre, de verificabilidad, de ciencia y no ciencia, de sujeto opuesto a objeto, de participación o no en las actividades observacionales, tal y como hasta ahora hemos entendido todas estas tareas, y nos hemos preguntado si eran las adecuadas para conseguir aquellos objetivos que nos proponíamos, es decir, si estábamos en el camino correcto que conduce al conocimiento de aquello que era motivo de nuestro interés científico. Hemos encontrado algunos motivos para estar de acuerdo con aquellos que nos han servido de inspiración y argumentación en nuestra tesis. Y todos ellos nos han ayudado a pensar en la necesidad de un cambio para nuestra disciplina. Bajo su inspiración hemos descubierto que ya no es posible mantener la línea divisoria entre mente y materia, entre sujeto y objeto, entre observador y observado, pues de este modo difícilmente el hombre puede entender dónde está, como decía L. L. White, "porque ha creado dos mundos a partir de uno"¹.

La investigación antropológica realizada en el presente siglo ha supuesto una extraordinaria aportación e incuestionable impulso al desarrollo de las ciencias sociales, pero, también

¹ Citado por WILBER, Ken, La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1979), p. 46.

es cierto, como Foucault apuntaba, que el saber filosófico adolecía del *impasse* en el que se encontraba la Antropología, un espacio neutro, sin definir, que se reflejaba, sin lugar a dudas, en la reflexión "sobre la región que hace posible en general un saber sobre el hombre"², como al filósofo francés gustaba definir a la etnología y al psicoanálisis. También Morin recomienda una revisión en términos más amplios de la Antropología, en donde nuestra disciplina, junto con las demás ciencias sociales, entre a formar parte de un saber en el que se impliquen mutuamente los términos física-biología-antroposociología, "toda realidad antro-po-social depende, en cierta manera (¿cuál?), de la ciencia física, pero toda ciencia física depende, en cierta manera (¿cuál?), de la realidad antro-po-social."³ Revisión que se le antoja inicialmente como tarea imposible dado el triple muro infranqueable con el que se enfrenta el investigador : muro enciclopédico, muro epistemológico y muro lógico. Misión ésta imposible que lleva a plantear a Morin su renuncia, porque " [...] es precisamente esta renuncia lo que nos enseña la Universidad. La escuela de Investigación es una escuela de Duelo."⁴

Se impone, pues un aprender desde unos nuevos postulados que satisfagan nuestras demandas cognitivas. A este respecto nos dicen Prigogine y Stengers que no debemos "juzgar la población

² FOUCAULT, Michel, Las palabras y las cosas, Siglo XXI Editores, México, 1974 (1966), p. 367.

³ MORIN, Edgar, El Método. La naturaleza de la Naturaleza, Vol. I, Editorial Cátedra, Madrid, 1993 (1977), p. 24.

⁴ MORIN, E., ob., cit., p. 25.

de conocimientos, de prácticas, de culturas producidas por las sociedades humanas, sino a entrecruzarlos, a establecer comunicaciones inéditas entre ellos que nos pongan en condiciones de hacer frente a las exigencias sin precedentes de nuestra época."⁵ Prigogine, en la comunicación que leyó durante la Conferencia de galardonados con el premio Nobel, afirmó que estamos acercándonos a una visión más unitaria en la que nuestra descripción del universo y nuestra experiencia "convergen de nuevo". Es importante que científicos de la valía de Ilya Prigogine confirmen las nuevas expectativas del pensamiento humano. No cabe el derrotismo, sólo la esperanza, pero como anteriormente hemos dicho, la esperanza es un futuro que hay que forjar. Y no podemos dejar de pensar que en esa labor la Antropología debe tomar conciencia de las nuevas expectativas de fecundos logros que el nuevo pensamiento ofrece al hombre. No podemos dejar de atender algunas zonas de nuestra realidad sin indagar, excluidas por la ciencia objetiva. Al igual que algunas prácticas místicas que buscan vivir este mundo como una ilusión -nos recuerda Prigogine-, Einstein "entendía demostrar que no es más que una ilusión, y que la verdad es un Universo transparente e inteligible, purificado de todo lo que afecta la vida de los hombres, el recuerdo nostálgico y doloroso del pasado, el temor o la esperanza del futuro". ⁶

⁵ PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle, La nueva alianza. Metamorfosis de las ciencias, Alianza Editorial, Madrid, 1990 (1979), p. 323.

⁶ PRIGOGINE, Ilya, "¿Cómo mirar al mundo? Ciencia y Cultura en el siglo XX", en : 3er. milenio. Desarrollo del ser humano, N° 14, p. 66.

Debemos pensar la Antropología, sin la renuncia moriniana, sin el escepticismo que invade el pensamiento académico, queriendo "ver" el nuevo horizonte que el nuevo pensamiento ofrece más allá de una visión que ha tocado su propio fondo. Pensar la Antropología es el reto al que debemos enfrentarnos los antropólogos. No se trata de discutir sobre la cientificidad de la Antropología o su exclusión del ámbito que algunos teóricos llaman científico, pues creemos que este punto ha quedado suficientemente aclarado a lo largo de las páginas de nuestra tesis. Tampoco entrar en anodinas polémicas que divida el esfuerzo de la comunidad de antropólogos. Miremos hacia ese nuevo horizonte y reflexionemos sobre el nuevo pensamiento que hemos intentado traer a estas páginas para aportar nueva sabiduría a los esfuerzos de una disciplina, la nuestra, que parece -como el resto de disciplinas que iniciaron su andadura desde la visión mecanicista- haber agotado un discurso que, por demás, no tenía la frescura y el ímpetu del nuevo pensamiento, que emergía desde sus propias contradicciones inherentes a la misma visión del mundo. Ahí, en los nuevos planteamientos del paradigma naciente encontraremos el impulso y la nueva sabiduría para construir un nuevo saber, una nueva Antropología, pero para ello es necesario el esfuerzo sincero de toda la comunidad de antropólogos para augurar un feliz comienzo, aunado al impulso que otras disciplinas en otros ámbitos del saber científico están intentando dar a ese nuevo y necesario pensamiento. Nuestra propuesta en modo alguno debe entenderse como algo definitivo, más bien se trata de una perspectiva a discutir y reflexionar para superar el impasse del que hablamos antropólogos y no

antropólogos respecto de nuestra disciplina. En las páginas siguientes expondremos algunas sugerencias para la reflexión. Sólo sugerencias que ya han sido de alguna manera apuntadas con mayor o menor extensión en nuestra tesis, pero que creemos importante traer de nuevo para recapitular nuestra propuesta, nuestra tesis, que desde el comienzo venimos exponiendo.

2. Una nueva ciencia para una nueva conciencia.

En páginas anteriores nos hemos referido al crucial momento por el que el mundo en su globalidad está pasando. No insistiremos en ello. Pero Prigogine y Stengers nos refrescan la memoria respecto de algo que exponíamos en las primeras páginas de nuestra tesis. Y es lo referente a la necesidad de "hacer frente a las exigencias sin precedentes de nuestra época". No es retórica referirnos a la compleja y enmarañada situación por la que atravesamos. Las respuestas a tal situación deben ser drásticas y sin concesiones a ninguna incertidumbre. Y no cabe duda que pasan por un cambio de conciencia, pero tal cambio no es posible si individualmente no se conciencia el hombre de que tiene que tomar conciencia, valga el juego de palabras moriniano. Ciencia con conciencia, decía el filósofo francés. Una nueva ciencia para una nueva conciencia, decimos nosotros. Una nueva conciencia para el antropólogo que en el concierto universal de la nueva ciencia de la que nos hablan Schrödinger, Jeans, Capra, Morin, Wilber, Grof, Prigogine y Stengers, Sheldrake, etc.,

alejado de la falsa racionalidad de la que Morin nos recomienda desprendernos⁷, participe en el cambio de ciencia objetiva a la ciencia epistemológica, nos aconseja Fritjof Capra : "En el antiguo paradigma se creía que las descripciones científicas eran objetivas, es decir, independientes del observador humano y del proceso del conocimiento."

"En el nuevo paradigma se cree que hay que incluir explícitamente a la epistemología -el entendimiento del proceso del conocimiento- en la descripción de los procesos naturales."

"Por ahora no existe consenso acerca de la epistemología adecuada, pero hay cada vez mayor coincidencia en que una epistemología tendrá que ser parte integrante de toda teoría científica."⁸

El polifacético Heinz von Foerster, relacionado con el constructivismo radical, con la cibernética, con los valores intrínsecos de las matemáticas, a cuyo trabajo científico se le reservó la extensión de la visión constructivista a casi todos los aspectos del ser-en-el-mundo humano, ha sido uno de los más influyentes pensadores por la importancia de su obra "para sembrar y hacer nacer nuevas ideas, nuevas formulaciones de problemas clásicos, nuevos tipos de problemas, nuevos tipos de

⁷ MORIN, Edgar, KERN, Anne Brigitte, Tierra-Patria, Editorial Kairós, 1993, pp. 193-197.

⁸ CAPRA, Fritjof, STEINDL-RAST, David, Pertenecer al Universo. Encuentros entre Ciencia y Espiritualidad, Edaf, Madrid, 1994 (1991), pp. 17-18.

cuestiones [...]”⁹ Nuevas preguntas, nuevas formulaciones, nuevas tipos de problemas, ¿por qué tanta insistencia en lo nuevo? ¿Qué es lo que aparece como nuevo? Esta última pregunta implícita la relación de lo nuevo con algo que ya no lo es y que ha tenido que darse con anterioridad a lo nuevo, es decir, lo que ya ha dejado de tener vigencia, lo no válido, lo viejo. Si examinamos los movimientos filosóficos o artísticos que durante las últimos decenios se han sucedido arrogándose el adjetivo de la novedad, observaremos un común denominador más allá de sus fundamentos teóricos : el fugaz tránsito a pesar del estruendoso anuncio con el que fueron presentados en una sociedad consumidora de novedades intelectuales o artísticas. ¿La razón? Acaso la falta de consistencia de sus fundamentos de la naturaleza que fueran. O, tal vez, que lo nuevo no era tan nuevo, aunque se quisiera pasar por tal. O bien, la razón pueda ser de otra índole como, por ejemplo, la incapacidad de dichos discursos de dar respuestas para las nuevas preguntas que surgen a una población de científicos que se enfrentan a una nueva manera de entender la realidad una vez agotado el filón del pensamiento mecanicista. Pero no ha de entenderse que el nuevo pensamiento surge de una nada sobre la cual el científico moldea su discurso. El nuevo pensamiento debe entenderse que surge del viejo paradigma, de sus fisuras, de sus contradicciones, de sus errores, de sus falsos logros, pero también de sus más elevados logros y extraordinarias conquistas. Surge de la necesidad de superar el hombre, una vez

⁹ CERUTI, Mauro, "El mito de la omnisciencia y el ojo del observador". En: El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), pp. 32-34.

más, una etapa evolutiva, cultural. Una etapa en la que inicie, es de esperar que así sea, un nuevo rumbo para dar solución al cúmulo de problemas de diversa naturaleza que durante centurias ha ido generando en pro de una idea de progreso que, a la vista está, no ha sabido controlar los resultados de éste. Las causas de este desaguizado, aunque al comienzo de nuestra tesis expusimos brevemente una reflexión que apuntaba algunas de ellas, no son el motivo de nuestra reflexión, si bien llamar la atención al respecto nunca vendrá de más. Es así cómo el hombre cubre etapas culturales -evolutivas-, superándose mediante cambios que podemos llamar de conciencia. Creemos que es exactamente lo que se está produciendo. Las páginas de nuestra tesis están plagadas de comentarios de científicos y pensadores que desde principios de siglo vienen llamándonos la atención sobre la necesidad de un cambio de conciencia, con el fin de poder comprender la necesidad de un cambio de conducta individual y colectiva, que nos lleve a enfrentarnos felizmente con el complejo mundo que la civilización occidental ha generado a lo largo de los últimos siglos. ¿Quedará rezagada la Antropología en los inicios de este cambio direccional que el colectivo humano ha de tomar en la nueva organización que el saber está tomando en el nuevo pensamiento?

3. Consideraciones para una nueva observación.

Que la observación es algo más que una técnica con la que

iniciar un proceso de indagación científico ha quedado suficientemente demostrado a lo largo de las páginas de nuestra tesis. Hasta le hemos dedicado varios capítulos en los que considerábamos nuevas perspectivas e ideas que nos impelían a revisar seriamente lo que hasta ahora se había entendido como observación, metodológica y conceptualmente. Además hemos reflexiaonado sobre la Antropología desde la práctica observacional, con el fin de conocer la evolución experimentada en nuestro ámbito de conocimiento a lo largo del siglo en el que se ha constituido como saber autónomo.

Y es que la observación está ligada al proceso de conocimiento, impensable sin el atento mirar con el que el observador científico debe encarar el objeto observado. La posibilidad de enfocar la observación desde nuevas perspectivas alejadas del paradigma mecanicista es de lo que trataremos en la líneas que siguen, pues el nuevo científico -físico, biólogo, antropólogo, sociólogo, etc.- debe aprender que la nueva visión del mundo pasa por mirar y entender la realidad de forma diferente a la difundida por el viejo paradigma. La observación constituye, pues, un punto de referencia importante en el nuevo paradigma social y científico. La ciencia clásica había erigido su edificio sobre la base de la objetividad, de un cosmos formado por objetos aislados sometido a leyes objetivamente universales. Aquí el objeto tenía una existencia al margen del observador/conceptualizador, sin que éste incidiera de alguna manera sobre él desde las estructuras de su entendimiento y las categorías de su cultura. Entidad cerrada, sustancial, aislada,

independiente de su entorno, de propiedades autónomas, objeto de un universo objetual de donde el observador aprende a objetuar de forma "natural", incluso a sí mismo. Aislamiento del objeto respecto de su entorno. La unidad compleja de la realidad ha ido perdiendo consistencia y el pensamiento del hombre la ha reducido a unidades elementales independientes que interactúan de acuerdo a leyes generales. ¿Dónde encontrar al hombre que Sócrates buscaba (Fedro, Platón) capaz de ver las cosas en su unidad y su multiplicidad?

4. No vivimos en la realidad, sino en una descripción de la realidad.

Puede contemplarse en nuestro occidental mundo cómo el "yo" ha ido desplazándose a los márgenes de la realidad descubriéndose a sí mismo al mismo nivel que el mundo objetivado (que él objetivaba en su deslinde). Esta objetivación del sujeto tal vez llevara a Wittgenstein y a Heidegger a pensarse como el final de la filosofía. Sabían, como descubriera Heisenberg, que no vivimos en la realidad, sino en una descripción de la realidad. Tal idea vertebró el pensamiento constructivista dimanado de Heinz von Foerster. Quiera o no entenderse, esta idea encierra, además del fallido intento de la ciencia objetiva de conocer la realidad, una terrible decepción percibida, aunque se desconozca la causa, por gran parte de la sociedad e intelectualidad contemporánea. Somos en el lenguaje/existimos en el lenguaje/como seres humanos

se produce en el lenguaje nuestra experiencia, nos dice Humberto Maturana. ¿Cómo ha podido llegar el hombre a entender su existencia en el lenguaje? ¿En él vivimos y en él existimos? Veamos, pues desde estas premisas reflexionan los constructivistas el quehacer científico. La observación para ellos ha de entenderse como un proceso en el cual el científico distingue en el lenguaje los diferentes tipos de entidades que produce como objetos de sus descripciones, explicaciones y reflexiones, dice Maturana. Y aún se nos revela : "Los científicos hacemos ciencia como observadores que explican lo que observan. Como observadores somos seres humanos. Los seres humanos nos descubrimos como observadores de la observación cuando comenzamos a observar nuestra observación en nuestro intento de describir y explicar lo que hacemos. Eso quiere decir que ya nos descubrimos en el lenguaje haciendo distinciones en el lenguaje sobre lo que hacemos y cómo hacemos lo que hacemos cuando operamos como animales dotados de lenguaje. En otras palabras, nos ocurre que ya somos sistemas vivos dotados de lenguaje haciendo lo que hacemos (incluyendo nuestra explicación) cuando comenzamos a explicar lo que hacemos, y que ya nos encontramos en la experiencia de la observación cuando comenzamos a observar nuestra observación."¹⁰ Palabras que denotan ser fiel discípulo de von Foerster.

No constituye una novedad en ciencias humanas y,

¹⁰ MATURANA, Humberto R., "La ciencia y la vida cotidiana : la ontología de las explicaciones científicas". En : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 158.

concretamente, en la sociología del conocimiento que la realidad se construye. Si aceptamos que la sociedad humana es una empresa de edificación de "mundos", tal y como lo defienden Berger y Luckmann, podemos analizar el sistema social y cultural con la idea de una realidad construida socialmente. En la década de los sesenta, ambos autores se ocupan de esta idea defendiendo la tesis de que la realidad es un constructo social a partir de la socialización mediante el lenguaje, entrando de lleno, de este modo, en la relación entre pensamiento humano y contexto social. Aseguran que cualquier análisis en sociología del conocimiento "requiere una explicación sistemática de la realación dialéctica entre las realidades estructurales y la empresa humana de construir la realidad en historia."¹¹ Esta teoría, hoy día aceptada sin reservas, constituye un buen punto de partida para seguir elaborando, según los nuevos paradigmas, nuevas investigaciones acerca de la construcción de la realidad, que nos permita unas audaces y esclarecedora teorías del observador y de la observación, entre otros cometidos.

En resumidas cuentas: la observación implica un observador que toma consciencia de su observación en el lenguaje, constituyendo este proceso la experiencia de la observación. El científico toma conciencia de actividad cuando comienza a explicar lo que hace, lo que implica un discurrir mediante el lenguaje verbal.

¹¹ BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas, La construcción social de la realidad, Amorrortu editores, 1994 (1968), p. 229.

¿Es esto todo lo que Maturana nos quiere decir? Parece deducirse de sus palabras que el observador es tal cosa únicamente en la reflexión que articula mediante el lenguaje. Es curioso esta interpretación constructivista que puede relacionarse con lo expuesto en páginas anteriores por Francisco Varela cuando utilizaba la técnica budista de aquietamiento mental para explicar la inconsistencia de la mente. Nos sorprende la minuciosa construcción teórica de los epistemólogos constructivistas, pues nos permite ver la elaborada trabazón teórica de este enfoque que intenta compaginar la psicología oriental y las investigaciones científicas que Occidente ha realizado sobre el cerebro, sobre todo, desde la visión filosófica de las ciencias cognitivas. No nos parece lugar éste donde discutir la consistencia o no del enfoque constructivista, pero sí creemos necesario reseñar que el constructivismo ha visto en la psicología oriental (las doctrinas orientales son verdaderos tratados de psicología) el soporte mediante el cual articular uno de sus principales postulados : el de la inconsistencia de la realidad objetiva, o más precisamente la imposibilidad de fundamentar una realidad objetiva. Quizás por ello vea Maturana la necesidad de decir que el observador científico es, siendo sistema vivo dotado de lenguaje, únicamente cuando comienza a explicar lo que hace, es decir, cuando a través del lenguaje encuentra en la experiencia de la observación a remirar, que diría Juan David García Bacca. Pero el lenguaje requiere del pensamiento para su existencia, pues es el soporte verbal de éste, y si el pensamiento, según las doctrinas orientales, es tan inconsistente como una nube que apareciera en

el horizonte para desaparecer luego de cruzar ante nuestros más o menos atentos ojos, qué quedaría del pensamiento y del lenguaje al percibir que ambos son de la misma inconsistencia que la de la nube.

Además, no confundir el mapa con el territorio lleva al científico a la descripción de una realidad virtual, siendo la experiencia cognitiva indirecta. El nuevo científico, el nuevo antropólogo ha de conocer este hecho. Van der Leeuw lo llama "el modo primitivo e irreflexivo de explicar las percepciones sensorias" que implica la idea de que por medio de los sentidos reproduce nuestra conciencia una fiel imagen del mundo que nos rodea, identificando de ese modo imagen y objeto. Van der Leeuw lo explica del siguiente modo : "Para mayor explicación de este proceso lo comparamos a la acción de la cámara fotográfica en que, por medio de la lente, se reproduce en la placa sensible, la exacta y fiel fotografía del objeto. Satisfechos de esta explicación volvemos a descansar sobre la aceptación incuestionable del mundo exterior, alegres de la sencillez de las cosas, y sin sospechar nunca que nada hemos explicado. Cómo llega la imagen a nuestra conciencia a través de la oscuridad de los nervios sensorios y la substancia cerebral, es cuestión que no aparece siquiera en la explicación primitiva. Pero aún más, aunque los sentidos produjeran una fiel imagen del mundo exterior, la conciencia habría de percibir esta imagen, y en cuanto a la percepción de esa imagen tropezaríamos exactamente con la misma dificultad que respecto de la percepción del mundo externo. No hemos hecho más que cambiar de sitio el problema,

adelantándolo un paso [...] la imagen que nos dan los sentidos del mundo exterior nunca puede ser fiel, nuestros sentidos son selectivos y solamente interpretan aquellos elementos del mundo exterior a que son capaces de responder."¹²

Van der Leeuw recomienda reflexionar sobre el hecho de la selectividad de nuestro sentido y aconseja familiarizarnos con la idea de que lo que vemos no es en realidad el mundo, sino la peculiar interpretación que de él hacemos como seres humanos con nuestros sentidos. Como venimos diciendo, no interpretamos más que ciertas características del mundo observable, por lo que debemos desechar la idea de un conocimiento fiel y riguroso de la realidad. Así, el mundo que observamos es tan sólo una imagen que nace en nuestra conciencia. Lo que observamos es sólo la "parte de realidad" que percibimos luego de que nuestros sentidos capten selectivamente determinados elementos del dato de la realidad que interesa conocer. Por lo que nuestro conocimiento es incompleto y subjetivo, siendo, en modo alguno, irrepetible nuestra experiencia cognitiva por otro sujeto. Tal como nos habían dicho algunos físicos contemporáneos. Y si esto es así, la observación podrá ajustarse a lo que nosotros creemos que es el mundo, según la idea "objetiva" que tenemos de él, pero en verdad la resolución del problema del conocimiento de la realidad pasa por comprender el hecho de que lo que vemos es una imagen de la realidad observada, por lo que la afirmación de los constructivistas -coincidente con la filosofía perenne- de que

¹² VAN DER LEEUW, J.J., La conquista de la ilusión, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1992 (1968) p. 32.

vivimos en una "descripción" de la realidad, es algo más que el antojo de una interpretación filosófica del mundo. El físico y premio nobel Erwin Schrödinger escribió que "El mundo es una construcción de nuestras sensaciones, percepciones y recuerdos".¹³

Hemos de aprender a mirar una realidad nueva. Los antropólogos debemos comprender que el hombre ha ido creando un mundo de acuerdo con la "idea" que ha sido capaz de elaborar según sus posibilidades cognitivas, que van aumentando conforme se va haciendo de una mayor y más ajustada información de lo que la realidad es.

No nos queda otra alternativa que enfrentarnos con humildad a las viejas limitaciones que el reduccionismo mecanicista había impuesto a la investigación científica. Observar y describir la parcela de realidad objeto de nuestra investigación olvidando que esa experiencia jamás podrá repetirse, ni tan siquiera por nosotros mismos, o creyendo ingenuamente que nuestra descripción es "correcta" y "verdadera" obviando que son "muchas muy diferentes (las descripciones sobre esa parcela de realidad), según los criterios en los que se base el observador para la selección de sus informaciones, qué distinciones y valoraciones efectúa y desde qué perspectiva, con qué interés y con qué

¹³ SCHRÖDINGER, Erwin, Mente y Materia, Tusquets editores, Barcelona, 1990 (1983), p. 9.

objetivos contempla su tema"¹⁴. Pero también ha de tenerse en cuenta cómo el observador modifica lo observado en el mismo proceso observacional, hecho ampliamente explicado al referirnos en capítulos precedentes a los descubrimientos de la física atómica y subatómica, y que llevaba a afirmar a los físicos mismos la importancia de la conciencia en el proceso de investigación. Por lo que el antropólogo ha de tener presente en su quehacer el hecho de que la investigación es una experiencia subjetiva.

Antes de concluir queremos traer a estas páginas una idea de la escuela hindú Vedanta en su modalidad advaita que puede aclararnos las preguntas que hemos podido hacernos cuando de la mano del nuevo pensamiento afirmamos que vivimos en una descripción de la realidad. Muchas personas se revelan contra una concepción de la irre realidad del mundo, pero quizás lo hagan por no comprender claramente el significado que la filosofía perenne ha dado al respecto. La ciencia ha establecido la inconsistencia de la idea de un universo suceptible de representación material, y "la razón, creo yo -dice el físico inglés Sir James Jeans- es que se ha convertido en un concepto puramente mental [...] En mi opinión, las leyes a las que obedece la naturaleza sugieren menos aquellas a las que obedece el movimiento de una máquina, que aquellas a las que se ajusta el músico al componer una fuga, o un poeta al componer un soneto [...] Y si 'la verdadera esencia

¹⁴ SIMON, Fritz B., "Perspectiva interior y exterior. Cómo se puede utilizar el pensamiento sistémico en la vida cotidiana". En : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 133.

de las sustancias' no puede llegar a ser conocida jamás [...]", ¹⁵ ¿cómo, pues, ha de encararse el conocimiento de un universo así concebido desde la perspectiva objetivista? Sri Ramana Maharshi explicaba en qué sentido el mundo es "irreal" : "Shankaracharya fue criticado por su filosofía de Maya (ilusión) sin comprender su significado. Hizo tres aseveraciones : que Brahma es real, que el universo es irreal, y que Brahma es el universo. No se detuvo en la segunda. La tercera aseveración explica a las otras dos; significa que cuando el universo es percibido prescindiendo de Brahma esa percepción es falsa e ilusoria. Lo que quiere decir es que los fenómenos son reales cuando se los experimenta como el Atma e ilusorios cuando se los ve fuera del Atma."¹⁶ Es decir, el universo es percibido como irreal cuando lo vemos desde la dualidad, identificándonos con el ego, mientras que absorbidos en la unidad del Atma, el Yo Supremo Universal, el universo se percibe como real. Arthur Osborne comenta las enseñanzas recibidas de Maharshi del siguiente modo : "La no-dualidad significa que existe únicamente el Absoluto. El cosmos entero existe dentro del Absoluto, no teniendo realidad intrínseca sino manifestando meramente el Absoluto que, sin embargo, permanece eternamente sin cambio ni manifestación alguna, como la gente y los sucesos soñados por un hombre existen dentro de él y no tienen realidad fuera de él y empero no le agregan nada por su

¹⁵ JEANS, Sir James, "En la mente de algún Espíritu Eterno". En : Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, WILBER Ken (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1987 (1984), pp. 186-187.

¹⁶ OSBORNE, Arthur, RAMANA MAHARSHI. El sendero del autoconocimiento, Editorial Kier, Buenos Aires, 1987, (1954), pp. 88-89.

desaparición. Esto significa que el Absoluto es el Atma del cosmos y de cada ser."¹⁷

5. La imposible visión objetiva de la realidad.

Es cierto que gracias a la nueva física el principio de objetividad queda no sólo en entredicho sino descartado como problema filosófico. Dice Schrödinger que aun cuando la discriminación entre sujeto y objeto debe ser aceptada como "referencia práctica" para la vida cotidiana, debe ser excluida del pensamiento filosófico. ¹⁸

También para la física nueva el universo se nos presenta como una totalidad indivisible (Bohm), como un continuum, una red dinámica de relaciones (bootstrap). La teoría general de los sistemas habla de nuestro mundo organizado de sistemas en un océano Sistema. Nada hay fuera del sistema. Nada queda relegado al azar. Todo está conectado como nudo al gran tejido del universo. Solidaridad cósmica. Racimo oceánico. Unidad manifiesta en la pluralidad que el hombre percibe por mal-observar(se), aislado-aislador en una irreal sinfonía de ensueños que el nuevo pensamiento desvanece. ¡Despertar, es, pues, la consigna del nuevo pensamiento en ciencia! ¿Cómo, pues, ha de observar el

¹⁷ OSBORNE, A., ob., cit., p. 88.

¹⁸ SCHRÖDINGER, Erwin, Mente y Materia, Tusquets editores, Barcelona, 1990 (1953), p. 51.

antropólogo? ¿Cómo observar un objeto, una comunidad, una cultura, etc., aislándolos de su entorno, si hay un todo que se manifiesta (árbol, hombre, átomo, cultura, etc.) aparentemente dividido, en apariencia de distinción? Es lo que la antigua tradición de sabiduría ha dicho siempre : la separatividad es sólo una idea, un pensamiento de aquel (aquella) que no tiene conciencia de que la realidad es una e indivisible.¹⁹

Creemos que el primer requisito para el nuevo pensamiento en Antropología es la consideración de que la realidad es un todo indivisible, por lo que queda imposibilitada la visión objetiva de la misma. Esta idea es de extraordinaria importancia, pues determina la relación, más allá del reduccionismo de la vieja ciencia, de todo lo que está implicado en nuestro universo, desde lo microcósmico hasta lo macrocósmico. Un universo visible y no visible a nuestros ojos, pero que la ciencia va descubriendo conforme avanza progresivamente, a la vez que la conciencia del hombre (y la de los otros organismos no humanos) avanza. Esta idea nos lleva a pensar también que de alguna manera los pensamientos humanos, las sensaciones, las emociones, están relacionados, no sólo entre sí, sino interaccionando con los demás organismos que integran el mundo en que habitamos. Es la idea junguiana del "inconsciente colectivo", ampliándose hasta completar una Realidad subyacente en donde todas sus partes o aspectos, desde la célula hasta la más remota galaxia, desde un

¹⁹ Mabel Collins recoge en su libro Luz en el sendero antiguos aforismos que brevemente comenta. El nº 5 dice "Mata todo sentimiento de separatividad".
COLLINS, Mabel, Luz en el sendero, Editorial Sirio, Málaga, 1985, p. 18.

cuanto hasta la más intensa de las emociones humanas, desde un pensamiento hasta la cultura de una civilización, desde el nivel más denso de materia hasta el trascendente espíritu al cual aspira el ser humano, forman esa Totalidad de la que nos habla Wilber y a la que consideraba como "campo" de indagación y experimentación. Así, debemos entender que todo está íntimamente vinculado. Y dando un paso más adelante, lo expuesto es impensable sin referirnos a la conciencia, la gran excluida de la ciencia objetiva. También, como consecuencia de los descubrimientos de la Física, debemos el gran interés que ha despertado en numerosos ámbitos del conocimiento los estudios sobre la conciencia. Observar es, pues, tomar consciencia de una realidad indivisible, interconectada. La metáfora de la "red" es el lugar común para los nuevos científicos, para los nuevos antropólogos. Una red que conecta niveles de existencia (conciencia), no objetos independientes.

La dilucidación de este problema tiene difícil solución desde la perspectiva mecanicista, es decir, desde una visión dualista, pues la dicotomía es inherente a este enfoque, no sólo en sus indagaciones sobre la realidad, sino en la relación del individuo con su entorno, incluso consigo mismo. Esta perspectiva que hemos explorado sobradamente olvida el otro modo básico de alcanzar el conocimiento de la realidad, el modo "no dualista". Es significativo que numerosos científicos, psicólogos y filósofos, después de haber examinado y comprendido plenamente los dos modos, dual y no dual, hayan llegado a la conclusión de que sólo desde un modo no dual puede alcanzarse un verdadero

"conocimiento de la realidad". El ejemplo de la física contemporánea es significativo, pero también desde otros ámbitos del saber humano nos llegan numerosos casos que confirman nuestra afirmación. Esto no es de fácil comprensión para la mente occidental, pues está tan arraigada en el modo de conocer dualista que plantear el problema del conocimiento desde una perspectiva en la que el deslinde entre conocedor y conocido no se establezca supondría tal empresa que produciría un rechazo interior en la mayoría de nosotros.²⁰

Sobre todo cuando el científico con mentalidad mecanicista no entiende cómo pueda ser conocido un objeto que ofrezca interés de estudio, de la naturaleza que sea, pueda verse fuera de la perspectiva del enfoque dual. Incluso cuando un médico analiza sus propios síntomas, o un psicólogo indaga instrospectivamente sobre sus, por ejemplo, obsesiones, no pueden sustraerse en ambos casos a la objetivación de ellos mismos.

La pregunta que se desprende de la reflexión anterior es qué hacer, pues, si la visión dualista no es satisfactoria para la adquisición del conocimiento. Van der Leeuw dice que "Es difícil comprender el hecho sencillo de que, cuando decimos que conocemos una cosa, ya como percepción sensoria, ya como idea, lo que realmente conocemos es un estado de conciencia correspondiente, en algún modo, al objeto o a la idea."²¹ También para la

²⁰ WILBER, Ken, El espectro de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1977), pp. 60 y ss.

²¹ VAN DER LEEUW, J.J., La conquista de la ilusión, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1992 (1968), p. 28.

filosofía perenne todo conocimiento que no sea sobre el mundo de nuestra conciencia es derivado, pues sólo podemos conocer directamente nuestra conciencia. Concebimos una imagen en nuestra conciencia desprendiendo de ello la existencia de algo que determinó la imagen, nos dice Van der Leeuw en el mismo texto. La consecuencia a la que nos lleva las afirmaciones anteriores es que debemos "escudriñar cuidadosamente nuestras conclusiones sobre la existencia del universo objetivo".

B) LA OBSERVACION

6. La observación y la conciencia, una digresión epistemológica: hacia una teoría de la observación.

Han de observarse los fenómenos lo mejor posible buscando mejores maneras de realizar las observaciones. El desarrollo del método científico ha de ser visto como un esfuerzo por sistematizar el proceso de adquisición del conocimiento, "de manera -dice uno de los pioneros de la investigación en el campo de la conciencia, el psicólogo transpersonal Charles Tart- que se reduzcan las diversas asechanzas de la observación y el razonamiento" ²²

Según se observe así se conocerá. Bien. Pero ¿puede observarse realmente de forma "subjetiva" y ser, de este modo, la observación "científica"? ¿Cómo un sujeto puede observar algo si no es desde la distancia en la cual encuentra su deslinde con aquello que quiere conocer? Veamos algunas sugerencias. Charles Tart, al igual que los psicólogos transpersonales, dice que es posible la investigación de la conciencia, y refiriéndose en concreto a los estados alterados de conciencia cree igualmente viable "investigar y trabajar" de forma "perfectamente compatible con la esencia del método científico". En un breve bosquejo paradigmático propone la formación de científicos que puedan observar "participando" en los estados alterados de conciencia

²² TART, Charles "Estados de conciencia y ciencia de los estados específicos". En : Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal, WALSH, R., VAUGHAN, F. (Comps.), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1980), p. 316.

y de ese modo informar sobre sus experiencias. Esta idea implica entender que "la naturaleza pública de la observación" es un hecho irrefutable, en el sentido de que debe ser reproducible por cualquier observador debidamente adiestrado, si bien esta regla ha de referirse siempre a un público bien limitado. De este modo, al igual que el biólogo y epistemólogo constructivista Humberto Maturana, Tart expone que "los datos llegan a ser aceptados como fundamento para el desarrollo de una ciencia sólo en virtud de un acuerdo básico entre las personas que cuentan con tal preparación; que los legos puedan o no reproducir las observaciones no viene al caso".²³ Volveremos sobre esta particular forma de plantear la investigación científica del profesor Tart sobre los estados alterados de conciencia. Sólo un comentario que nos ayudará a ir desbrozando con mayor claridad las sucesivas reflexiones acerca de este importante tema que, aunque de forma desigual, ha interesado a la Antropología a lo largo de su breve pero intensa historia. Desde el principio de nuestra tesis estamos comprometidos con la clarificación conceptual y con el riguroso análisis de los datos que han de ser investigados por los distintos ámbitos cognitivos desde los cuales el hombre accede al conocimiento. No nos problematiza el hecho de que desde algunas posiciones reduccionistas invaliden la investigación científica de la Antropología o exijan ajustar sus métodos de indagación y verificación a los postulados que sesgadamente defienden desde trincheras bunkerianas positivistas. En páginas anteriores quedó claro que la investigación realizada desde dominios de las ciencias sociales

²³ TART, C., ob., cit., pp. 318-319.

y humanísticas puede aportar tanta luz sobre los hechos indagados en dichas disciplinas como lo haría en sus dominios y con datos empíricos la ciencia clásica. Todas son ámbitos cognitivos desde donde el hombre amplía su conocimiento sobre él mismo y el universo que lo alberga. Pero esta forma de entender el saber humano no ha de eludir el rigor de la investigación. Nosotros hemos apuntado un esbozo epistemológico, el propuesto por Ken Wilber, porque exige un rigor en la indagación que no encontramos en otras propuestas. Pero sobre todo porque clarifica la nebulosa que ha originado la irrupción de numerosas propuestas surgidas como alternativas al paradigma mecanicista. Desde distintas disciplinas han proliferado modelos alternativos, no siempre bien definidos, como consecuencia de la inviabilidad de la investigación desde el viejo paradigma. Recuérdese que Wilber adoptaba una posición mediante la cual señalaba las distinciones tradicionales entre el conocimiento empírico, el racional y el contemplativo. Lo conocido por la observación empírica no ha de ser confundido con lo que puede ser conocido por el razonamiento. Y lo conocido mediante la contemplación no es accesible para la observación ni para la razón, puesto que trasciende a ambas. La ciencia elige como dominio el conocimiento obtenido mediante la aplicación de la razón a la observación empírica. Así, Wilber cuestiona el supuesto de Tart de que la ciencia es capaz de alcanzar una extensión que permita aplicarla a campos del conocimiento propios de los dominios intelligibilia o de transcendelia. Wilber propone, como hemos expuesto anteriormente, que la psicología transpersonal se encuentra en una situación peculiar que la capacita para emplear de manera equilibrada los

tres modos. Esto mismo ha de hacerse en otros ámbitos cognitivos como, por ejemplo, el de la Antropología. Hay que pensar que el error de Tart es el de querer extender el ámbito de la ciencia sin caer en que ésta ha sido diseñada para unos datos que nada tienen que ver con los que se obtendrían en los dominios de intelligibilia o de transcendelia. No es más "científica" una investigación psicológica o antropológica por el hecho de llamarla científica o por querer ajustarla al peculiar modo de indagación de la ciencia objetiva, sino porque mediante sus resultados puedan obtenerse un mejor conocimiento de la realidad indagada siendo comprobados por la comunidad de individuos a la que pertenece el investigador que realiza la investigación. Sin embargo, en determinadas zonas de investigación, como el de la conciencia, tanto la observación como la comprobación de los hechos al igual que la comunicación de las experiencias y la posterior teorización, se hace especialmente problemática. La naturaleza misma de la conciencia hace que la observación de la misma sea de especial complejidad, más en los momentos actuales que comienza a ser indagada sin los prejuicios cientifistas del mecanicismo, pero con la dificultad de estar creando un ámbito de conocimiento nuevo o, tal vez, un ámbito de conocimiento tangencial a numerosas disciplinas. Si decimos que se están sentando las bases para prometedores estudios futuros sobre la conciencia, no estaríamos siendo desmedidos. Nos encontramos en los umbrales de un nuevo pensamiento, de una nueva cultura, de una nueva civilización, y acaso sea la conciencia el elemento directriz que permita avanzar coordinadamente, "entrelazadamente", nos recomendaría Chew, hacia un futuro

halagüeño y esperanzador.

El estudio de la conciencia debe basarse, pues, sobre datos de intelligibilia y de transcendelia. Sobre estos últimos la mente sólo puede percibir razones paradógicas, nos dice Wilber. No es posible ir más allá mediante el razonamiento. Decir que puede ser indagados y cartografiados los estados místicos o trascendentes vinculando así al individuo a la Mente Suprema es como investigar nuestra galaxia con un microscopio escolar. La mente no puede alcanzar al espíritu, aunque sí puede obtener tenues vislumbres en un "arrebato místico", pues la unidad sólo puede alcanzarse por medio de la superación de la humana naturaleza, dicen los tratados místicos. Es el espíritu mirando al espíritu que proporciona tan elevado conocimiento. Lo humano es sólo un vehículo para realizar la sabiduría, se nos dice en los mismos tratados. Así, la mente sólo puede aspirar a un conocimiento superior proporcionado por las ciencias que Wilber llamó mandálicas.

Encarar decididamente la indagación sobre el campo de la conciencia conlleva, qué duda cabe, la elaboración de un método que precisaría de unas "reglas básicas" que, según el psicólogo transpersonal Tart -y también la epistemología clásica, y la más nueva cientifista de Mario Bunge-, serían 1) buenas observaciones, 2) naturaleza pública de la observación, 3) necesidad de que la teorización sea lógica, y 4) que la teoría sea puesta a prueba por consecuencias observables. ²⁴ Reglas que

²⁴ TART, C., ob., cit., p. 316.

constituyen la actividad científica. Aun cuando para la indagación de la conciencia estas cuatro reglas son discutibles, el planteamiento de Charles Tart nos parece que debe ser considerado, pues se desprende un hecho importante que no debe ser pasado por alto desde el punto de vista paradigmático. Tart expone una propuesta epistemológica, como otros investigadores hacen lo mismo desde sus respectivos ámbitos cognitivos, con las que intencionadamente se desvinculan -o intentan hacerlo- del viejo paradigma. Recordemos la insistencia de Edgar Morin sobre los comienzos de una nueva paradigmología para cuya elaboración exigía el esfuerzo colectivo de los diversos ámbitos del saber humano. Esfuerzo que ha de partir inevitablemente de los viejos postulados de los que irían surgiendo las directrices para el establecimiento del definitivo nuevo pensamiento paradigmático de complejidad, comprehensivo, trascendente o ecológico, como venga a llamarse.

En este esfuerzo ya hemos apuntado algunas ideas llegadas desde la física, la biología, la neurofisiología, la bioquímica, la psicología, ciencias cognitivas. Nosotros anotamos la propuesta de una teoría de la observación. Los problemas que venimos percibiendo en los estudios sobre la conciencia nos aconsejan una reflexión seria al respecto que dilucidará otros problemas surgidos en otros ámbitos.

Se precisa, pues, una teoría sobre la observación que explique los nuevos dominios a los que el investigador tiene ahora posibilidad de acceder, pero desde unos planteamientos

diferentes a los de la ciencia mecanicista. Sin embargo, se ha de tener especial cuidado en no reproducir los mismos errores del mecanicismo, por el prurito de querer presentar un trabajo que pueda ser considerado científico, término que hasta hoy ha sido sinónimo de conocimiento riguroso y verdadero.

Pero ¿es que la Antropología no ha teorizado sobre la observación? ¿No es suficiente todo lo que los antropólogos han reflexionado sobre el instrumento que tantos logros ha proporcionado a nuestra disciplina y al saber humano? La Antropología ha abordado satisfactoriamente el tema de la observación, pero siempre desde unas premias mecanicistas. El nuevo pensamiento bien merece unos nuevos planteamientos que conforme vaya gradualmente elaborándose irá desarrollando una teoría de la observación acorde con sus programas. La Antropología debe tener bien claro el hecho de que se trata de una nueva etapa del conocimiento humano y aunque mucho ha aportado a la observación experimental, más aún puede aportar en esta andadura.

No se trata aquí de revisar de nuevo las aportaciones con las que nuestra disciplina se ha sumado al progreso del saber -que ya lo hicimos en capítulos precedentes-, sino considerar qué puede aportar desde una nueva visión del mundo. Por ejemplo, qué duda cabe que la aplicación de los enfoques emic y etic a la investigación antropológica ha sido de una importancia extraordinaria para el desarrollo de la investigación en las ciencias sociales. Con su aplicación al terreno social se descubre

la complejidad de los dos elementos intervinientes en la observación: Un observador complejo que puede asumir una variedad de posibilidades de actitudes, además de la aptitud mostrada en función de los condicionantes que sobre él pudieran gravitar (teorización, no teorización, incorporación o no en los hechos observados, etc.), y un observado también complejo que es indagado y que, en el transcurso de la investigación, muestra lo que es, lo que cree que es, lo que dice que es y no es, etc, más la teorización que pudiera realizar. Los enfoques emic y etic atienden la interacción entre sujetos (conciencias). El observador mira desde el reino del sujeto excluyente consiguiendo que "lo otro" sea analizado como objeto, incluso cuando él se mira a sí mismo "objetúa" su comportamiento. Es difícil así no desviar el rumbo de la investigación hacia intereses propios del observador, por muy escrupuloso de guardar la "distancia objetiva" que estime como obligada para un conocimiento real y completo de lo indagado. Aunque establecer la complejidad mediante los enfoques emic y etic ya es bastante para un ámbito cognitivo reciente como el nuestro, no se ha llegado a realizar de forma sistemática una teoría antropológica de la observación.

Sin embargo, a la luz de los nuevos paradigmas encontramos otros enfoques que precisan y completan, unas veces, enfocan desde nuevos planteamientos, otras veces, lo que el paradigma mecanicista -y por lo tanto, la investigación antropológica- realizara, en la teoría o en la práctica, sobre la observación. Así, el constructivismo nos ha abierto una puerta epistemológica para la elaboración de la teoría sobre el hecho observacional.

La ciencia y las demás disciplinas son ámbitos cognitivos que se definen y se constituyen de la misma manera -volvemos a traer las palabras de Humberto Maturana- : "como un ámbito de acciones definido por un criterio de validez o aceptabilidad utilizado por un observador o por los miembros de una comunidad de observadores, para aceptar esas acciones como válidas en un ámbito definido por ese mismo criterio de aceptabilidad".²⁵ Dicho de otro modo : todos los ámbitos cognitivos no difieren en su constitución y definición porque sólo son válidos por su constitución en la comunidad particular de investigadores que aceptan el criterio de validez de las acciones que definen a esa comunidad, desechándose, por esta razón, cualquier idea de perpetuar el criterio de universalidad del conocimiento científico.

Humberto Maturana crea así un espacio para que cada ámbito cognitivo elabore un tejido teórico-práctico -siempre con el rigor exigible según expusimos en el capítulo epistemológico en el que examinamos la propuesta de Ken Wilber- válido para la comunidad de investigadores que trabaje dentro de esas coordenadas. De este modo la Antropología puede elaborar desde una metodología acorde con el nuevo paradigma una teoría de la observación con la que pueda encarar las acciones adecuadas definidas por la comunidad de antropólogos. De ninguna manera puede elaborarse una teoría de la observación común para la

²⁵ MATURANA, Humberto, "La ciencia y la vida cotidiana : la ontología de las explicaciones científicas". En : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIER, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 177.

biología y para la Antropología, por ejemplo, aunque en algunas zonas determinadas disciplinas puedan cruzarse sus métodos, hecho que estaría de acuerdo con la idea del "entrelazamiento" que el nuevo paradigma emergente propone. En el caso de la investigación de la conciencia, entre la Antropología, la psicología transpersonal, la biología (teoría de la "resonancia mórfica" de Sheldrake), la neurofisiología y las diversas doctrinas orientales que han tratado ampliamente la conciencia, podría establecerse un espacio común de indagación, participando en la elaboración de una teoría de la observación que encare de forma entrelazada y multidisciplinar los enigmas que en la actualidad arroja los fenómenos de la conciencia.

7. El equívoco de los términos objetivo-subjetivo.

Después de esta breve incursión en los territorios de la epistemología para insistir en una prevención de lo que no debe hacerse en la investigación dentro de los parámetros del nuevo pensamiento, retomamos el discurso de Van der Leeuw, quien de nuevo nos ayudará a formular con corrección nuestra idea sobre lo equívoco de los términos conocimiento subjetivo/objetivo: "Pero aunque felizmente lo olvidemos, todos los hechos son de índole psicológica, puesto que no conocemos una cosa sino en cuanto se hace patente a nuestra conciencia. La división del conocimiento o de la verdad en subjetivo y objetivo, es equívoca; pues desde el momento en que una cosa llega a ser conocimiento

es subjetiva, aunque su validez bien pueda ser objetiva."²⁶

Esta imposibilidad de la visión objetiva que venimos exponiendo queda manifiesta en la filosofía perenne que, como dice Aldous Huxley, "se ocupa principalmente de la Realidad una, divina, inherente al múltiple mundo de las cosas, vidas y mentes. Pero la naturaleza de esta Realidad es tal que no puede ser directa e inmediatamente aprehendida sino por aquellos que han decidido cumplir ciertas condiciones haciéndose amantes, puros de corazón y pobres de espíritu."²⁷ Quiérase o no es en esta tradición de sabiduría, tan rica en Oriente y -algo menos- en Occidente, donde encontramos respuestas respecto a lo que el paradigma naciente nos cuestiona con su nuevo pensamiento. Toda la obra de Wilber nos sitúa en el camino que nos conduce a las respuestas requeridas. En El espectro de la conciencia nos dice: "Además, las disciplinas orientales como el Vedanta o el Zen no son teorías, filosofías, psicologías ni religiones, sino primordialmente un conjunto de experimentos, en el sentido más rigurosamente científico de la palabra. Contienen una serie de normas o preceptos que, debidamente ejecutados, conducen al descubrimiento del nivel mental. El hecho de negarse a examinar los resultados científicos, porque a uno le desagrada la forma en que se obtienen los datos, constituyen en sí una actitud

²⁶ VAN DE LEEUW, J.J., La conquista de la ilusión, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1992 (1968), p. 10.

²⁷ HUXLEY, Aldous, La Filosofía Perenne, Editorial Edhasa, Barcelona, 1992, pp. 8-9.

sumamente anticientífica."²⁸

Ese "conjunto de experimentos" que conducen al descubrimiento del nivel mental o a la realidad de la experiencia mística o "conciencia cósmica", es un hecho de suprema importancia en filosofía (perenne, habría que precisar). Probar la universal validez de una experiencia que algunos intentan desacreditar por meramente subjetiva es uno de los objetivos de gran número de pensadores sumados al nuevo paradigma. Wilber es uno de ellos. Y Capra. Y Maslow. Y Talbot. Y Grof. Y Watts. Y Van der Leeuw. Y Laszlo. Y Rogers. Y Schumacher. Y tantos otros que desde Occidente suman su voz y su esfuerzo al nuevo rumbo del pensamiento y civilización humanos. Porque, según el nuevo pensamiento, la humanidad progresa hacia esta conciencia cósmica, último capítulo de la evolución de la conciencia que "desde la inconsciencia, y pasando por la conciencia individual, conduce a la conciencia cósmica. Es en esta experiencia mística donde se trasciende el intelecto y donde el conocimiento se transforma en ser."²⁹ Es aquí donde nos quiere llevar la explicación de Wilber cuando en el primer capítulo de nuestra tesis nos situaba ante los tres niveles en los que él resumía el espacio ocupado por lo que él llamaba el espectro de la conciencia. El tercer nivel lo denominaba "mental", conocido comúnmente, decía Wilber, como "conciencia mística, y comprende la sensación de ser fundamentalmente uno con el universo", por lo que los enfoques

²⁸ WILBER, Ken, El espectro de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1977), pp. 28-29.

²⁹ VAN DER LEEUW, J.J., La conquista de la ilusión, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1992 (1968), p. 11.

orientales ³⁰ no hablan nunca de reforzar el nivel del ego o el nivel existencial, sino de trascenderlo de un modo completo para alcanzar la liberación que conduce al cese del sufrimiento. Esto demuestra lo dispar de los enfoques orientales y los occidentales (psicoanálisis, bionergética, conductismo, etc.), pues sus objetivos son distintos, al igual que los niveles atendidos.

Situados en este nivel mental el hombre que experimenta la fusión con el cosmos abandona la experiencia basada en el raciocinio por una experiencia de la cosa en sí que decían los antiguos tratados de filosofía. "En esta liberación, se usa conscientemente la facultad de la intuición, o conocimiento por la experiencia (del mundo de lo Real), con lo cual se abre un mundo nuevo a la filosofía; en realidad nace una nueva filosofía. Esta no será en lo sucesivo materia de creencia intelectual, ni el resultado de irrefutables argumentos y convincentes pruebas: se ha convertido en experiencia viviente del hombre, en vida de su vida, en ser de su ser, en la experiencia de la verdad."³¹

El mundo de lo objetivo deja paso al mundo de lo subjetivo. La experiencia ya no es objetiva, es experiencia del sujeto, nos dicen también los físicos contemporáneos, que no puede

³⁰ También los occidentales que se inscriben dentro de la filosofía perenne, como la gnosis cristiana o musulmana, o la enseñanza del misterioso Gurdjieff que algunos de sus discípulos difundieron con el nombre de "Cuarto Camino", o la impulsada por Helena Petrovna Blavatsky, tan reconocida hoy por haber supuesto el primer y grandioso impulso de aproximación entre Oriente y Occidente, recogida en sus obras y la de sus discípulos de la antigua "Sociedad Teosófica".

³¹ VAN DER LEEUW, J.J., ob., cit., p. 12.

desvincularse del experimento, de la observación, ni de lo observado. El enfoque sistémico también nos hablaba de la imposibilidad de una observación objetiva.

8. ¿Qué hacer?

Sin embargo, aun cuando el nuevo paradigma propone una nueva visión de la realidad, no podemos obviar la dos vías mediante las cuales el hombre adquiere el conocimiento : la objetiva y la subjetiva, la dual y la no dual. Esto es una realidad que no debe ser negada. Es lo que Wilber llama "dos modos de saber", que estudia en su libro El espectro de la conciencia. "¿Qué duda cabe que la visión de la realidad de un budista Ch'an de la antigua China debe ser muy diferente de la de un bioquímico moderno y bien formado, y de que su criterio será asimismo distinto del de un teólogo europeo del siglo XIV? Sin embargo, la respuesta no es tan simple, ya que debemos examinar la pregunta desde dos niveles distintos, porque, como hemos visto, existen dos modos diferentes de conocer la realidad."³²

Recordando la metáfora mediante la cual podía considerarse la conciencia como un espectro conformado por sucesivas bandas

³² WILBER, Ken, El espectro de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1977), p. 61.

que se sucederían desde la más densa a la más sutil, podríamos considerar que los diferentes modos de conocimiento se corresponderían con los diferentes niveles de conciencia. Es lo que nos sugiere Wilber al tratar de establecer una síntesis de los enfoques oriental y occidental. Wilber lo plantea en los siguientes términos : "Si consideramos la conciencia como un espectro, cabe esperar que distintos investigadores, en particular los comúnmente denominados 'orientales' y 'occidentales', debido a la diversidad de instrumentos lingüísticos, metodológicos y lógicos utilizados por los mismos, 'conecten' con distintas bandas o niveles de vibración del espectro de la conciencia, al igual que los primeros científicos que estudiaron la radiación conectaron con distintas bandas de la gama electromagnética."³³ La falta de conciencia de este hecho imposibilita la comunicación entre unos y otros, por lo que la controversia entre los investigadores orientales y occidentales no puede resolverse. Si se dieran cuenta de que todos hablan de "un mismo espectro visto desde desde distintos niveles", tal vez la comunicación fuera posible. Wilber apela al principio de complementariedad de Bohr para comprender que cada enfoque, cada nivel, cada banda, es un componente del conjunto de las bandas, por lo que no comprometería "la integridad ni los valores individuales, ni la investigación realizada en cada uno de dichos niveles. Por el contrario, cada banda o nivel, como manifestación particular del espectro, sólo es lo que es en virtud de las demás bandas".³⁴

³³ WILBER, K., ob., cit., p. 19.

³⁴ WILBER, K., ob., cit., p. 21.

El problema reside en la naturaleza de la realidad. Si aceptamos la visión del nuevo paradigma, hemos de entender que estamos hablando de conciencia. Si, por el contrario, nos situamos del lado de la vertiente materialista del mecanicismo, hemos de concluir que sólo el mundo aprehendido por la razón a través de los sentidos es la única realidad existente, por lo que la conciencia sería epifenoménica de esa realidad material. Nosotros aceptamos la idea de que la realidad debe ser entendida como conciencia, aunque la realidad que percibimos mediante los sentidos, el nivel más denso de esa realidad, sólo deba entenderse como un nivel de conciencia entre los otros niveles existentes. Y como algunos físicos (Eddington, Heisenberg, Jeans) nos decían en las primeras décadas de nuestro siglo, de esa realidad, de esa conciencia, nosotros formamos parte integrante, indiferenciada tal los rayos del sol respecto del sol mismo. Todo consiste en desempolvar nuestra nueva vestimenta de la vieja visión mecanicista y buscar sin prejuicios los modos para acceder a una visión no dual del mundo. Comprendemos la complejidad y las dificultades que han de hallarse hasta lograr tal empresa. Pero, como nos enseñaba Morin, la renuncia ni tan siquiera ha de considerarse. Asumir que el proceso evolutivo del hombre le hace caminar por sombrías cavernas hasta encontrar los primeros rayos de sol, que le impulsen a salir de las oscuras zonas en las que se encuentra hacia un mundo restallado de luz, es la primera premisa que ha de contemplar el nuevo científico. Tal vez debamos replantearnos los hombres por enésima vez la relectura de Platón. ¿Aprenderemos esta vez cuál es el conocimiento correcto que nos libere de la ignorancia?

Entender que si el hombre ha transitado por los angostos senderos del conocimiento presimbólico y simbólico, de la dualidad engañadora, ha de ser superado ese estadio mediante un conocimiento transimbólico, no dual, aun cuando la empresa se le presente ardua y compleja; tarea que debe emprender el nuevo científico. Surcar por aún ignotos mares como argonautas que, conocedores de arcanos misterios iniciáticos, empeñaron su esfuerzo tras la sabiduría reservada a aquellos que osaran traspasar los límites de la humana naturaleza, es el reto que ha de asumir el nuevo científico. Así, el nuevo antropólogo, ha de emprender el nuevo rumbo que le lleve hacia los fértiles valles de un conocimiento fecundo y vivificante, lejos de las estériles retóricas de modernos sofistas. Para ello es preciso derribar el ya vetusto e inservible edificio del mecanicismo reduccionista. Pero ¿qué hacer?, ¿a qué atenerse?, ¿qué es lo que, en nuestro caso, como antropólogos, debemos hacer para conocer y explicar la "realidad" que tiene como objeto nuestra disciplina, ahora, que comenzamos a comprender una realidad nueva que ha de ser mirada con diferentes ojos?

9. John A. Wheeler: la estructura de la materia no es independiente de la conciencia.

A lo largo de las páginas de nuestra tesis hemos reflexionado sobre la observación y hemos constatado que la ciencia mecanicista la caracterizó encorsetándola en una

incuestionable e inamovible condición : la objetividad. En torno a este requisito las disciplinas humanísticas y sociales tuvieron que ajustar sus metodologías hasta el extremo de elaborar enfoques en ocasiones que parecían extensiones de alguna disciplina perteneciente al ámbito de las ciencias de la naturaleza. Es comprensible esta actitud en el pasado por causas inherentes al proceso de formación de la ciencia en Occidente. La labor realizada por los antropólogos mediante la "observación participante" es uno de los casos aislados en que las ciencias sociales buscan una herramienta idónea en su quehacer científico, significando un reto al planteamiento objetivista impuesto por la epistemología de la ciencia racionalista. Aunque, en algunos casos, el pecado de "subjetividad" que suponía tal enfoque se intentara justificar con expresiones como "no distorsionar...", "no incidir en el resultado...", "mirar con la mayor imparcialidad...", etc. A pesar de todo, sería injusto no destacar la importancia de la "observación participante" en el trabajo de campo antropológico. Aun cuando hemos de reconocer que estamos ante uno de los logros de nuestra disciplina, es del todo punto necesario considerar la idea aportada por el físico cuántico John A. Wheeler, que afirma que la realidad objetiva y subjetiva se crean recíprocamente -idea compartida por von Foerster y el constructivismo-, aportando un matiz sutilísimo al estudio sobre el proceso observacional, pues con ello se señala, como vimos en capítulos precedentes, el papel que la conciencia desarrolla en cualquiera de los campos en los que la observación instrumentalice la investigación. Wheeler nos sitúa en el punto de arranque con esta idea. Dice que el universo puede ser traído

a la existencia por la "participación de los que participan", pues "la estructura de la materia no puede ser independiente de la conciencia!" ³⁵ Participar en un universo cuya característica esencial es la de ser una unidad. Ser en la unidad. Es un punto de partida.

El antropólogo ha de tener claro que está frente a una nueva etapa del conocimiento. Como Morin apuntaba en su cuarto volumen de El Método, estamos en una etapa preparadigmática, en los "preliminales de la constitución de un paradigma de complejidad, que es necesario en sí mismo para la constitución de una paradiigmatología".³⁶ El pensador francés pone el dedo en la llaga. El percibe el final del mecanicismo y él mismo escribe un responso que, en verdad, pudiera servir para enterrar el pensamiento mecanicista o de simplicidad, que él llama. Al margen del acierto, o no, de la expresión "paradigma de complejidad", el hecho es que se percibe el nacimiento de un nuevo pensamiento, que podrá llamarse "de complejidad", "ecológico", "trascendente", o como venga en llamarse. Y otro hecho más : que de ninguna manera se trata de una tarea individual, sino de "la obra histórica de una convergencia de pensamientos", dice Morin. También, en 1972, Heinz von Foerster expresaba su convicción del inminente cambio que habría de producirse en ciencia, cuando en una conferencia dada en Royaumont, Francia, decía : "Mientras que

³⁵ TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1980), p. 41.

³⁶ MORIN, Edgar, El Método. Las Ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización, Vol. IV, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992 (1991), p. 244.

en el primer cuarto de este siglo los físicos y los cosmólogos se vieron forzados a revisar las nociones básicas que gobiernan a las ciencias naturales, en el último cuarto de siglo los biólogos forzarán una revisión de las nociones básicas que gobiernan a la ciencia en sí misma."³⁷ Para el maestro de los constructivistas era inviable entonces una "ciencia última" que ofreciera una descripción objetiva de la realidad, del mundo, "en la que no hubiera sujetos".

10. Hacia una teoría del observador.

Es importante comprender que se trata de un pensamiento nuevo, por lo que ha de incorporar nuevos elementos y nuevos métodos, nuevas preguntas y enfoques, aunque arrastre en sus inicios, como está sucediendo, mucho del viejo pensamiento, pues de él parte. Hay que comenzar a pensar la nueva Antropología. No es tarea fácil. Pero esto no ha de preocuparnos, pues, como las nuevas civilizaciones se erigen sobre los cimientos de las viejas, así el nuevo pensamiento. Con el tiempo sólo quedará vestigios que nos harán comprender, desde la distancia y el desapasionamiento, los errores y los logros que las constituyeron. Parece, al entender de muchos investigadores, que Morin y von Foerster estaban en lo cierto y que se están sentando las bases para una nueva forma de entender la ciencia.

³⁷ von FOERSTER, Heinz, Las semillas de la cibernética. Obras escogidas, Gedisa editorial, Barcelona 1991 (1972), p. 63.

Nada es definitivo, nada debe de entenderse como acabado, tal nos enseña la filosofía bootstrap.

Así, nuestra disciplina debe reflexionar sobre muchos aspectos. Uno de ellos es el que tratamos en este apartado; uno de los que más han preocupado a los antropólogos, y sobre el que, junto a la conciencia, ha de asentarse el nuevo pensamiento antropológico. Y es que ya no podemos pensar la observación como lo hacía la Antropología entendida desde el viejo paradigma mecanicista. El pensamiento constructivista ofrece algunas directrices desde distintas disciplinas. Von Foerster parecía coincidir con las conclusiones ofrecidas por la física al expresar que "las observaciones no son absolutas sino relativas al punto de vista de un observador (por ejemplo, su sistema de coordenadas : Einstein)" y que "las observaciones afectan a lo observado de modo tal que impiden toda esperanza del observador en cuanto a poder predecir (por ejemplo, su incerteza es absoluta: Heisenberg)".³⁸ Con von Foerster, todo el constructivismo piensa que una descripción implica a aquel que describe, por lo que se precisa la descripción de aquel que describe, o lo que es lo mismo, es necesario una teoría del observador. Y como el observador es un organismo viviente, le competiría al biólogo la tarea de elaborar dicha teoría. Y al ser el biólogo un organismo viviente también él, en su teoría trataría de dar cuenta tanto de sí mismo como de su capacidad para escribir tal teoría. Esta situación evita, según von Foerster, el punto de vista tradicional que separaba al

³⁸ von FOERSTER, H., ob., cit., p. 63.

observador de sus observaciones. El pensador vienés propuso un reto que luego recogerían sus discípulos: "Contradiciendo el problema clásico de la indagación científica que postula en primer lugar un 'mundo objetivo' invariante a la descripción (como si hubiera tal cosa), y luego intenta escribir su descripción, sentimos ahora el reto de desarrollar un 'mundo subjetivo' invariante a la descripción, es decir, un mundo que incluya al observador: éste es el problema."³⁹ Esto le llevaba a plantear una epistemología basada en la pregunta ¿cómo conocemos? que situaría al científico en una perspectiva diferente a la epistemología basada la ciencia objetiva que preguntaba ¿qué conocemos?. He aquí toda una epistemología en torno a la observación, que desarrollarían sus numerosos discípulos, de los que destacan Maturana, Varela, Ceruti, Thompson. Maturana, comentábamos en el capítulo octavo, decía que el observador, el científico, es en el lenguaje, por lo que conocía la realidad sólo cuando reflexionaba mediante el lenguaje.

Pero veamos, aunque esquemáticamente, la reflexión de von Foerster sobre la "teoría del observador" que fue expuesta en la conferencia "Cibernética de la cibernética" organizada por la Sociedad Norteamericana de Cibernética, en 1974. ⁴⁰ Von

³⁹ von FOERSTER, H., ob., cit., p. 64.

Ver la obra El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.) Gedisa editorial, Barcelona, 1994, especialmente MATURANA, Humberto, "La ciencia y la vida cotidiana: La ontología de las experiencias científicas", pp. 157-194.

⁴⁰ von FOERSTER, Heinz, Las semillas de la cibernética. Obras escogidas, Gedisa editorial, Barcelona, 1991, pp. 89-93.

Foerster, partiendo de una proposición (que él llama teorema) de Maturana ("Todo lo dicho es dicho por un observador") y de un corolario suyo a dicha proposición ("Todo lo dicho es dicho a un observador"), establece una relación en la que implica tres conceptos: el de un observador capaz de hacer descripciones; el de lenguaje que ha de usarse para realizar las descripciones. El teorema y el corolario conectan a dos observadores a través del lenguaje, estableciendo el tercer concepto, el de sociedad. Los dos observadores constituyen el núcleo fundamental de una sociedad, dice von Foerster, estando los tres conceptos conectados de un modo triádico, cada uno con los otros, necesitándose mutuamente. Por otro lado, ejemplifica el hecho de que "no vemos que no vemos" con el caso de Castaneda aleccionado por su mentor, el indio jaqui don Juan. Von Foerster se refiere a este caso como a una raíz nacida del gigantesco aparato conceptual de nuestra cultura destinado a resolver problemas que, en realidad, impide resolver y percibir problemas sociales. Es el "paradigma explicativo tradicional que descansa sobre dos operaciones : una es la causación, la otra es la deducción. En este sentido es interesante observar que a algo que no puede ser explicado -es decir, para lo cual o no podemos señalar una causa, o no tenemos una razón- no deseamos verlo. En otras palabras, algo que no puede ser explicado no puede ser visto." ⁴¹ Esta idea la ilustra con la imagen de una "mancha ciega cognitiva" en la visión de Castaneda cuando don Juan quiere hacerle "ver", pero debido a la estructura lógica del fenómeno "mancha ciega" y al hecho de considerar ciertas experiencias como "ilusorias", el

⁴¹ von FOERSTER, H., ob., cit., p. 90.

discípulo no ve lo que el maestro quiere que Castaneda vea. Esta idea expresa que nosotros no vemos que tenemos una mancha ciega, es decir, no vemos que no vemos. Si a esto añadimos la ilusión del mundo occidental de la noción de "objetividad" -segunda raíz de nuestra mancha ciega-, "las propiedades del observador no deben entrar en la descripción de sus observaciones", el problema de la observación como proceso que conduce a la comprensión de lo observado se complica todavía más. Von Foerster guía su reflexión mediante la pregunta "¿cómo sería posible hacer, en principio, una descripción, si el observador no tuviera propiedades que permiten que una descripción sea hecha?", pregunta que le llevará a otra de la que derivará la necesidad de una teoría del observador: "¿cuáles son las propiedades de un observador?". Hemos de observar nuestra propia observación y dar cuenta de nuestro propio dar cuenta, nos aconseja von Foerster. Teoría cuyos pilares -según von Foerster- han sido contruidos, a saber: el cálculo de las recursiones infinitas y el cálculo de la autorreferencia; pilares con lo que "somos ahora capaces de introducir rigurosamente un marco conceptual que se ocupa de observador y no sólo de lo observado".⁴²

La idea expuesta de von Foerster nos parece de una importancia extraordinaria por la trascendencia que puede tener si realmente se recoge el guante y se acepta el reto que propone a la nueva ciencia. Nosotros lo aceptamos expresando nuestro convencimiento reiterado de que la observación ha de ser repensada. Y en este sentido proponemos la relectura que el

⁴² von FOERSTER, H., ob., cit., p. 92.

constructivismo ha realizado en el terreno de la nueva epistemología: una nueva teoría de la observación implica una teoría sobre el observador. Este ha sido tácitamente uno de los objetivos de la Antropología, pero nunca se decidió a explicitarlo como elaboración de una teoría. Los intentos tímidos se observan en conceptos como "observación participante", "ecuación personal", y las teorías un tanto a la "mode de Paris" de los postmodernos.

La reflexión de von Foerster nos ayuda a continuar nuestra indagación acerca de la observación. Nos vincula a la idea de que el mundo que conocemos es una descripción de la realidad, que nos conduciría a la conclusión de que el conocimiento adquirido por el hombre nunca es directo. Y si no es directo, en modo alguno debe hablarse de realidad objetiva. Recuérdese lo expuesto en anteriores capítulos sobre la observación y las conclusiones a las que nos conducían las revolucionarias investigaciones científicas en el terreno de la física.

11. Un camino intermedio: la alianza Oriente-Occidente.

Pero volvamos a preguntarnos : ¿cómo encarar este hecho?, ¿cómo superar la idea clásica de un investigación objetiva? Mientras tanto conseguimos tan anhelado conocimiento de la realidad, vía la unidad con el "Espíritu Eterno" de Jeans y de los místicos, quizás debamos tomar un camino intermedio, buscar

la síntesis entre experiencia externa en que se ha basado la ciencia objetiva y la experiencia del hombre interior, llamada hasta ahora experiencia subjetiva. Pensamos que el problema objetivo/subjetivo no debe ser plateado en términos de conflicto sino en términos de complementariedad. Hemos de considerar que en el momento actual de desenvolvimiento de la conciencia humana y, por consiguiente, de nuestro conocimiento sobre nosotros mismos y sobre el mundo, viene dado desde una concepción dualista y de las capacidades "actuales" que los hombres tenemos para conocer. Nuestra visión del mundo ha generado un relación conflictual entre nosotros y el mundo, enfrentándonos a todo lo que nos circunda; pero también la relación conflictual ha abierto cada vez más la distancia entre el "yo" y el "tú", el "nosotros" y el "vosotros"; hasta hemos establecido el conflicto en el territorio de nuestro propio "yo". Superar la idea de una relación conflictual es un primer paso para "comprender" la necesidad de trascender la dualidad, aun cuando sabemos de las dificultades que conlleva tal trascendencia. Creemos que Wilber acierta cuando agudísimamente plantea la idea de entender la conciencia como un espectro en donde las investigaciones se sitúan en bandas diferentes sin excluirse, comprendiendo que las diferentes posturas, occidentales y orientales, dependen sólo de la ubicación de los investigadores en las diferentes bandas o niveles. En realidad, todas las posiciones tienen cabida en el inmenso campo de investigación que es la "Gran Cadena del Ser". Así, la complementariedad es necesaria para superar la conflictual relación entre las concepciones, por ejemplo, occidental y oriental, pero también entre los investigadores

pertenecientes a una misma concepción del mundo. Las ideas derivadas de los descubrimientos últimos en ciencias físicas y biomédicas junto con las aportaciones de la psicología de base junguiana que confirman la imposibilidad de una investigación "objetiva" ha de entenderse en el contexto en que surgen. Esto es, es imposible hacer tabula rasa y comenzar de la nada. Se precisa una educación, un aprendizaje "libre" no sólo del científico sino del conjunto de la familia humana, y esto supone una nueva cultura, tal como lo exponíamos en las primeras páginas de nuestra tesis. Por eso creemos que las propuestas epistemológicas de Wilber son las idóneas para el comienzo de un nuevo ciclo. Además, quien esté sensibilizado con los cambios habidos a lo largo de la historia del hombre comprenderá que son producidos por la incorporación progresiva de elementos que van creando un relieve cada vez más denso, haciéndose notar al principio para lograr imponerse posteriormente. Se trata entonces de entender la necesidad de la elaboración consciente de una nueva ciencia fruto de un nuevo pensamiento. Labor de todos, decía Morín. Esfuerzo consciente y entusiasmo que observamos en todos aquellos científicos y pensadores que nos vienen ayudando en nuestra indagación con sus propuestas, sus modelos, sus teorías, sus intuiciones, todos ellos decididos a impulsar el tan urgente y necesario nuevo pensamiento.

Así, nosotros pensamos que no es tan descabellada la idea de una alianza entre Occidente y Oriente. Hacer coincidir ambas perspectivas supondrá un esfuerzo fructífero en la elaboración de unas metodologías dirigidas hacia una mejor comprensión de la

"realidad" que devendrá en conocimiento de la realidad "nuestra". Sabemos ahora que la ciencia trabaja desde bandas diferentes, examinemos, pues, los logros obtenidos, superemos modelos, teorías, métodos, que nada aportan en los momentos actuales, para de ese modo ir entrando gradualmente en el corazón de la "realidad" que todos deseamos conocer.

Un "pensar" la Antropología conlleva una revisión de la técnica observacional estableciéndose espacios para sendas teorías de la observación y del observador, aportándose las nuevas ideas que hagan de ella un método fructífero de acuerdo con los tiempos que exigen una reflexión, más allá de los intereses que han regido sobre la investigación científica en cualquiera de sus ámbitos cognitivos.

Lo mismo sucede respecto de otros elementos que no han sido debidamente atendidos durante el período objetivista de la ciencia. Tal la "marginación" de la conciencia de la actividad científica llevada a cabo durante el paradigma mecanicista; tema que trataremos líneas más abajo por la importancia que está adquiriendo entre la comunidad científica y que toca de lleno a la investigación antropológica. En este nuevo período cabe esperar de la Antropología una seria revisión de su actividad y considerar cómo el antropólogo ha entendido su labor de acuerdo con las directrices marcadas por la ciencia positivista.

Así, nuestras observaciones han sido meras aproximaciones de una realidad que es cambiante en sí misma. Hemos expuesto

algunas ideas que pueden servir de punto de partida para un debate sobre la observación. Dijimos anteriormente que el conocimiento depende en gran medida de una buena observación. Pero ésta, qué duda cabe, dependerá de que el observador conozca sus capacidades para observar. El constructivismo nos llama la atención acerca de una teoría del observador. Nosotros ampliamos la idea del constructivismo a la propuesta de una teoría sobre la observación que deberá ser elaborada por la comunidad de individuos que compartan consensualmente el ámbito de las explicaciones sujetas a un único criterio de validez. La nueva física nos previene sobre la participación en el proceso observacional en tanto que la conciencia del observador modifica lo observado, pero también por interacción mutua, lo observado influye en la observación del investigador. Recíproca creación, llamaba Wheeler. También desde la física, sin olvidar a von Foerster, el principio de objetividad se desdibuja. El mundo parece inaprehensible en su cambiante fluir, en su totalidad indivisible, para unas mentes reducidas y evolucionantes como las de los seres humanos. Describimos la realidad desde nuestro conocer indirecto, virtual, selectivo e incompleto. ¿Llevaría razón el profesor Suzuki cuando nos alertaba de lo inconcluso de nuestro proceder cognitivo? Comprendamos que nuestra labor está condicionada a nuestras posibilidades actuales. Nada es definitivo en un mundo de impermanencias. Una visión más desapegada y comprensiva de nuestro limitado conocimiento nos llevará a entender la provisionalidad de nuestra ciencia. Pero ¿por qué renunciar a un conocimiento completo de la realidad olvidándonos de nuestras capacidades inherentes, demostradas a

lo largo de la historia de la humanidad, por aquellos que no encontraron limitación alguna en el conocer? Eso sí, aunque sólo nos refiramos a esos " pocos sabios que en el mundo han sido", por expresarlo con palabras de Fray Luis de León.

Hemos querido ofrecer algunas sugerencias sobre la observación derivadas de las ideas que hemos recogido del nuevo pensamiento. Este es nuestro propósito. En modo alguno nuestra intención ha ido más allá de una exposición abierta al debate que creemos vital para superar ese *impasse* del que habló Michel Foucault. Lo que la Antropología sea en un futuro próximo deberá decidirlo la comunidad de antropólogos, pero estamos seguros que tendrá que hacerlo fuera del paradigma mecanicista. Del mismo modo, lo que la observación sea en Antropología lo tendrá que decidir también los antropólogos a la luz -inevitable, insistimos nosotros- del nuevo paradigma. Pues como nos enseña Morin y la filosofía *bootstrap* de Chew, la tarea que nos lleve a la elaboración de un nuevo pensamiento antropológico será consecuencia de una labor colectiva, de un entrecruzamiento de teorías y modelos, de métodos, de enfoques. Entrecruzamiento disciplinar, universal conocimiento : vieja aspiración del hombre, hipotecada en el deseo del aislamiento disciplinar estrecho y estéril. Sustituir la interdisciplinariedad por la idea de entrecruzamiento es otro de los grandes retos que el saber humano debe afrontar. Eso es lo que nosotros sugerimos para la Antropología. Así, la técnica observacional quedaría enriquecida con numerosas aportes provenientes desde otras disciplinas.

C) LA CONCIENCIA

12. La conciencia. Una investigación en auge.

El neurofisiólogo que dio origen a la expresión "paradigma holográfico", Karl Pribram, en la reciente entrevista citada en el capítulo primero, se expresaba de este modo: "Todavía estamos intentando averiguar cómo el cerebro y su funcionamiento contribuyen a la idea de la autoconciencia, y ya sabemos bastante sobre ello. Algunos dicen que no tenemos autoconciencia, pero yo no estoy de acuerdo con esto."⁴³

Que la ciencia comienza a interesarse por la conciencia y a expresar sus puntos de vista incluso en medios de comunicación no especializados, lo demuestra la cita anteriormente transcrita. Que el tema de la conciencia ha levantado controversias también es cierto. La suscitada actualmente, por ejemplo, en los Estados Unidos por el premio nobel Francis Crick la podemos encontrar en revistas especializadas como la edición española de Scientific American publicada en el mes de septiembre de 1994, en la que aparece un artículo de John Horgan con el sugestivo título "¿Puede explicarse la conciencia?".⁴⁴

Y es que, tal vez, incluso para la ciencia objetiva, el de la conciencia es un tema inevitable e imposible de eludir en los

⁴³ GARRIDO, Gloria, "El cerebro. Un desafío científico para el tercer milenio", en : Año Cero, Año V, nº 10, p. 28.

⁴⁴ HORGAN, John, "¿Puede explicarse la conciencia?". En : Investigación y Ciencia, Septiembre, 1994, p. 70-77.

tiempos que corren. Las nuevas aportaciones en el campo de la psicología transpersonal, el interés creciente por el pensamiento oriental, el amplio espectro de posibilidades que nos ofrece la física macro y micro-atómica, el pensamiento ecologista derivado de la nueva actitud consciente del ser humano frente a un mundo y a una civilización que requieren una urgente salida ante la perspectiva poco halagüena de desaparición, todo ello ha posibilitado reflexionar sobre el papel primordial de la conciencia en un mundo plagado de actitudes inconscientes.

Por el contrario, hoy día encontramos en los diversos medios de comunicación debates acerca de la conciencia, y tenemos que expresar, con verdadero estupor, nuestra sorpresa al conocer la facilidad con que se responden a cuestiones que el investigador sensato y con muchas horas de dedicación y reflexión ha planteado con la prudencia que merece un tema de la índole como el que tratamos. La trivialización es en verdad digna de preocupación, pues las no frecuentes investigaciones que realmente pudieran arrojar luz sobre el tema han sido en algunos casos contagiadas por la superficialidad que pudiera generar una moda como la que estamos viviendo. Al margen de la posición ideológica adoptada en la investigación sobre la conciencia, es preciso la exigencia de un rigor que aleje la sospecha de que la motivación provenga del interés de moda promovido por revistas sensacionalistas o movimientos de dudosa espiritualidad, que se han arrogado el liderazgo de la nueva conciencia con propósitos nada claros. Revistas de difusión de temas parapsicológicos, astrológicos, o de temas de investigación ufológica, más el abundante material

publicado por las nuevas religiones que difunden sus credos en ediciones de gran tirada, o las que exponen los "contactados" que difunden las enseñanzas de supuestos maestros de otros mundos, físicos o no, son en estos momentos tema de extraordinario interés sociológico y psicológico, además del despertado en nuestra disciplina ⁴⁵. La difusión de estos temas, extendidos hasta en programas televisivos, es preocupante. Y no por su generalización, sino por la trivialización y superficialidad con que son tratados.

En el primer capítulo planteamos el creciente interés que la ciencia está mostrando por el estudio de la conciencia. Biólogos, neurofisiólogos, bioquímicos, psicólogos, filósofos, cada uno desde su ámbito cognitivo, intentan conocer la conciencia. Unos estudian el cerebro con el fin de encontrar el lugar en donde reside tan particular residente. Otros también se afanan en estudiar el cerebro para comprender cómo la conciencia usa ese intrincado y complejo laberinto tan esquivo a la investigación científica. En el terreno de la psicología habría que considerar que las investigaciones se realizan, unas con enfermos mentales, mientras que otras se logran mediante diversas técnicas fundamentalmente en seres humanos "normales", no considerados con enfermedad psíquica alguna, aunque no se excluyen las psicoterapias con enfermos que manifiestan alguna patología psíquica. Las primeras entran dentro de la psicología clásica, las segundas engloban los enfoques que surgieron a raíz

⁴⁵ MÉHEUST, Bertrand, Soucoupes volantes et folklore, Mercure de France, Paris, 1985. Este texto es un ejemplo de la incursión de la Antropología en el ámbito de la ufología.

de la llamada Tercera Fuerza, la psicología humanista, cuando psicólogos y psiquiatras estadounidenses decidieron adoptar criterios diferentes a los del psicoanálisis freudiano y al conductismo. Hemos expuesto anteriormente algunos de estos enfoques por considerarlos dentro del nuevo pensamiento al postular modelos de la naturaleza humana que muestran cierta congruencia a través de las culturas y de las épocas y que han sido denominadas de diversos modos : "la filosofía perenne", "la religión perenne" o "la psicología perenne". A estos nos referiremos en adelante cuando hablemos de las investigaciones en psicología acerca de la conciencia. En concreto a la corriente humanista y la psicología transpersonal.

De igual manera que algunas tradiciones, la nueva psicología centra su preocupación en la conciencia, formulando proposiciones que se contradicen con los presupuestos del pensamiento mecanicista. Así, para estos enfoques las afirmaciones siguientes son habituales : 1) nuestro estado ordinario de conciencia está por debajo del nivel óptimo; 2) existen múltiples estados de conciencia, entre los que se encuentran los estados "superiores"; 3) estos estados son alcanzables mediante el adiestramiento, sin embargo, 4) la comunicación verbal referente a ellos es limitada.

Pero ¿qué interés ofrece el estudio de la conciencia para el antropólogo? Numerosos antropólogos han aportado interesantes investigaciones al tema de la conciencia⁴⁶, pero ha sido en las

⁴⁶ Antropólogos como Lévy-Bruhl, Kroeber, Benjamin Lee Whorf, Lévi-Strauss, y sociólogos como Emile Durkheim y Marcel Mauss, han aportado sugerentes contribuciones al tema de la

dos últimas décadas cuando aparecen extraordinarias sugerencias, nuevas perspectivas, nuevos territorios a explorar, y, sobre todo, una nueva forma de entender la conciencia que, como acaba de indicarse, si ha de hablarse con propiedad, siempre ha estado a disposición de aquellos que quisieron mirar por tan olvidada vertiente : la que desde la Antigüedad ha ofrecido la filosofía perenne, se transmitiera ésta en Oriente o en Occidente. Numerosos tratados han estado a disposición de los investigadores occidentales ofreciendo conocimientos, por ejemplo, sobre antropogénesis, que examinan la evolución del hombre desde sus, para nosotros, oscuros comienzos pasando por sucesivas civilizaciones hasta tiempos recientes. Textos guardados celosamente, dicen aquellos que han tenido la oportunidad de examinar algunos de ellos, como le sucedió, según nos narra ella, a Helena Petrovna Blavatsky, pero abiertos a todos los que han creído y buscado en las bibliotecas de algunos monasterios orientales. Uno de estos tratados es el Libro de los Preceptos de Oro del que H.P. Blavatsky extrajo, entre otros materiales, las estancias del Libro de Dzyan comentándolas en su críptica y

conciencia/mente humana. Actualmente, no cabe duda de que antropólogos como Maurice Godelier y Marshall Sahlins se han preocupado por los aspectos relacionados con el pensamiento en la producción de la realidad social y sus interpretaciones, dando así un paso más allá de los clásicos cauces que siguen los autores que proponen dar una mayor importancia a los aspectos económicos y materiales en la producción de la realidad social. Ambos autores en sus últimas obras atienden "la parte ideal de lo real de la sociedad" (Maurice GODELIER, Lo ideal y lo material) o los aspectos simbólicos de la cultura (Marshall SAHLINS, Cultura y razón práctica), desmarcándose así de las teorías ortodoxas de los antropólogos materialistas (marxistas o no) posibilitando nuevas perspectivas a los aspectos ideacionales de las culturas. Sin embargo, sus puntos de vista se acogen todavía al paradigma mecanicista cartesiano.

voluminosa obra La Doctrina Secreta. ¿Qué importancia puede tener este material que ahora empieza a ser desvelado a la Humanidad, antes reservado escrupulosamente a los iniciados de cualquiera de las tradicionales religiones que hoy, como en tiempos remotos, han conocido tan anhelado saber? Cualquiera que se acerque a las obras de H.P. Blavatsky encontrará un extraordinario caudal de datos antropológicos, cosmológicos, cosmogónicos, históricos, arqueológicos, científicos, etc., imposibles para una mente común. La extraordinaria documentación se acentúa por la no menos extraordinaria capacidad de exposición coherente que sorprende incluso a un lector avezado en historia comparada de las religiones, filosofía, antropología y todas aquellas disciplinas anteriormente descritas. Lo mismo que Occidente empiece a mirar hacia Oriente, enriqueciéndose de las aportaciones de las doctrinas místicas en ámbitos de la psicología, filosofía, ciencias cognitivas, etc., el examen de los documentos que pudieran esclarecer la nebulosa que sobre temas, por ejemplo, de antropogénesis, se cierne sobre nuestro saber occidental, pudiera ampliar nuestros conocimientos sobre aquellas tan mal conocidas etapas de la historia de la humanidad, respondiendo a preguntas que todavía no han sido contestadas por ninguna disciplina del saber humano. Y es que aquellas tradiciones guardan un saber monumental que debería ser considerado por el inquieto ojo del investigador occidental. Un cruce de miradas, abierta y desprejuiciadamente, enriquecería sin duda nuestras arcas repletas de preguntas sin respuestas.

Y es que, tal como se presenta el conocimiento en el nuevo

paradigma emergente, la importancia de los estudios sobre la conciencia y otros temas a la luz de los textos orientales, que comienzan a ser examinados por los cada vez más investigadores que se suman al nuevo quehacer, tomarán un rumbo insospechado en la época del cientifismo mecanicista. A la Antropología se le presenta también un camino sugestivo y relevante al abrirse los horizontes de su ámbito cognitivo. Sin embargo, ha de proponerse una tarea ineludible : la investigación rigurosa, que muy poco tiene que ver con la idea de investigación objetiva y la idea del encorsetamiento cientifista. Como disciplina fenomenológica y hermenéutica ha de establecer sus metodologías de acuerdo a los instrumentos y modos propios de "su" ámbito cognitivo. Dejar a las ciencias que tienen como objeto de estudio el ámbito físico, creando mapas teóricos del mundo biomaterial "objetivo" en una indagación empírico-analítica, siempre desde un interés práctico, es una decisión de coherencia racional y que reportará fértiles resultados. ¿Qué puede decir, en realidad, la ciencia objetiva sobre la conciencia que vaya más allá de una investigación sobre aspectos físico-químico-biológicos? Investigación de hecho importante, pero reducida al maravilloso receptáculo en el que la conciencia "opera". Son las disciplinas que la epistemología positivista desestimara (recuérdese lo expuesto sobre este asunto a Bunge, por ejemplo) las que en el momento actual están presentando importantes descubrimientos en el estudio de la conciencia, sin olvidar las aportaciones de neurofisiólogos como Pribram o Grinberg-Zilberbaum, o físicos como Capra y Talbot, o biólogos como von Foerster, Varela y Sheldrake. La nueva visión del mundo exige un nuevo enfoque sobre el hombre y sus

actividades. El hombre visto desde una óptica diferente, desde la conciencia que es, implica una revisión de las conclusiones acerca de la evolución físico-biológico-cultural, de conceptos como conciencia, cultura, transmisión de la cultura, ciencia, epistemología, etc. Comenzamos, sí, pero sabiendo qué hacer, cómo mirar al hombre y el mundo, qué fines, procederes e intereses para encarar un desarrollo armónico del mundo en que vivimos. ¡Qué tarea más hermosa para el antropólogo poder aportar respuestas entrelazadas al conjunto de respuestas dadas desde otros ámbitos cognitivos!, sin miradas sesgadas, como expresamos anteriormente sobre documentos de otras culturas ignorados en los claustros universitarios, dirigidas todas hacia el logro definitivo de un mundo integrador y armónico.

Entretanto, veamos algunas de las nuevas aportaciones al estudio de la conciencia procedentes de las investigaciones realizadas por el enfoque transpersonal en psicología, abanderado por Maslow, Grof y Wilber, aunque a éste último lo citan en algunos estudios como el fundador de la "psicología espectral". Pero son otros muchos los que han estudiado los mismos problemas que presenta la indagación sobre la conciencia. En recientes publicaciones aparecidas en lengua española encontramos investigaciones que nos sitúan ante descubrimientos de un valor incuestionable relativos a la conciencia ⁴⁷, pero gran parte de

47

GROF, Stanislav (Comp.), La evolución de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1988).

DOORE, Gary (Editor) ¿Vida después de la muerte?, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990).

_____, (Editor) El viaje de Chamán. Curación, poder y crecimiento personal, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1988).

ellas pueden ser leídas en tratados de las doctrinas orientales o en aquellos que en Occidente se usaban para la iniciación en los Misterios.

Las tres décadas que Stanislav Grof dedicó a la investigación sistemática de la conciencia, primero en experiencias con drogas psicodélicas, luego incorporando técnicas de meditación y respiración que él llamó "holotrópica", le llevó a reconsiderar su idea sobre la conciencia convencido de que era algo más que un "mero subproducto accidental de los procesos neurofisiológicos y bioquímicos que tienen lugar en el cerebro humano", concluyendo que "la conciencia y el psiquismo humano son expresiones y reflejos de una inteligencia cósmica que impregna la totalidad del universo y la existencia entera".⁴⁸

Para Grof, y para toda la psicología transpersonal en sus diversos enfoques que hoy manifiesta, en los dominios de lo transpersonal el individuo experimenta una expansión de la conciencia que trasciende las fronteras habituales del cuerpo físico y del ego que identificamos con nosotros mismos. Para él las experiencias de la conciencia transpersonal⁴⁹ engloba todo el espectro de la existencia, de ahí que uno de sus objetivos

⁴⁸ GROF, Stanislav, La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana, Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1992), p. 35.

⁴⁹ Es éste uno de los errores en el que han incurrido la mayoría de los psicólogos transpersonales, pues al establecer conexiones entre sus investigaciones y las indagaciones descritas en los textos de las doctrinas orientales les llevan a identificar sus resultados con los que expresaron los sabios que dieron motivo a los mencionados textos.

consista en cartografiar el dominio de lo transpersonal, además del prepersonal y del personal, en el que distingue tres regiones experienciales diferentes : 1) la que coincide con el desenvolvimiento de la conciencia dentro de las nociones cotidianas de espacio y tiempo; 2) la región en la que la conciencia se desenvuelve más allá de las nociones del tiempo y del espacio, y 3) las experiencias "psicoides".

Claro que estas experiencias son el resultado de una inducción y no experiencias vividas espontáneamente con conciencia ordinaria. Pero las descripciones de los individuos que tuvieron tales experiencias son extraordinariamente sugestivas y de una importancia considerable, en algunas de ellas, para la Antropología. Cuenta Grof un caso de un individuo que en estado alterado de conciencia inducido por respiración holotrópica "viajó" a las antiguas ruinas mayas del Palenque, en México, y en un prolijo relato ilustró la vida religiosa desarrollada sobre aquellas ruinas : "Mi campo conceptual se oscurecía cada vez más y comencé a advertir que los objetos que me rodeaban estaban dotados de una energía extraordinaria y parecían exhibir sus facetas más amenazadoras."

"Recordé entonces que Palenque había sido un lugar en el que se habían realizado miles de sacrificios humanos y sentía que todo ese enorme sufrimiento rondaba todavía sobre el lugar como una pesada bruma [...] Tenía la extraña sensación de que los preparativos del ritual implicaban la administración de drogas modificadoras de la mente que elevaba la experiencia a un nivel

superior"⁵⁰ El relato se extiende explicando una vivencia personal en la que junto a otros el visionario era sacrificado, quedando fascinado luego de finalizar tal experiencia por la riqueza de comprensión de lo vivido.

No cabe duda que tales experiencias sugieren un acercamiento al tema de la conciencia diferente del que la ciencia positivista consideraba. La pregunta que podemos hacernos es que si las experiencias, por ejemplo, transpersonales, verdaderamente nos sitúan ante una "realidad" pasada revivida en el presente que debemos considerar como "fiable" para poder extraer información que nos permita conocer con mayor precisión un pasado que, como tal, siempre es difuso en cualquier presente que se investigue.

Volviendo a los estados de conciencia, las experiencias de los místicos plenamente desarrollados nos recuerdan que nuestro estado habitual de conciencia no sólo dista de ser óptimo, sino que además es ilusorio. Al igual que lo expresaba Platón, afirman que aquellos que no hemos sido entrenados somos prisioneros inconscientemente de nuestra propia mente, "atrapados por un continuo diálogo interior fantástico que crea una deformación ilusoria capaz de consumir totalmente toda percepción o realidad (maya o samsara). Sin embargo, este estado pasa inadvertido hasta que empezamos a someter nuestros procesos de percepción y cognitivos a un escrutinio riguroso, tal como se da en la

⁵⁰ GROF, S., ob., cit., pp. 142-143.

meditación."⁵¹ La tradición de sabiduría dice entonces que la persona "normal" está "dormida", y que cuando el individuo deja de identificarse con este sueño logra "despertar" a la verdadera naturaleza de su estado, dejando atrás la irrealdad en que estaba sumido. El sabio indio Santideva (s. VII) escribió el versículo siguiente : "Después de haber formulado firmemente la Aspiración al Despertar, que los Bodisatvas se esfuercen, sin cansarse nunca en cumplir sus votos".⁵² Este despertar del que hablan todas las tradiciones de sabiduría es el objetivo de las disciplinas de la conciencia que se sitúan en la línea del nuevo pensamiento. Wilber proponía la extensión de los límites de la psicología occidental a la psicología transmitida por estas tradiciones con el fin de superar el aserto mecanicista de que una observación experimental cuidadosa revela una amplia gama de deformaciones que los sujetos ingenuos no conocen. Estas disciplinas proponen, pues, mirar más allá, y expresan que todos estamos sujetos a tales deformaciones que afectan a nuestra percepción y que sin un entrenamiento mental específico seguiremos sin tener conciencia de ellas.

Lo novedoso consiste en que algunos de estos psicólogos,

⁵¹ WALSH, Roger N., ELGIN, Duane, VAUGHAN, Frances, WILBER, Ken, "Colisión de paradigmas". En: Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal, WALSH, R., VAUGHAN, F. (Comps.), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1980), p. 51.

⁵² SANTIDEVA, La Marcha hacia la Luz, Miraguano Ediciones, Madrid, 1993, p. 33.
"Bodisatvas" es un término que en el budismo expresa a aquellos aspirantes a la Iluminación, que movidos por su amor compasivo a todas las criaturas, se esfuerzan, si apego al yo personal, por lograr dicha Iluminación con el fin de salvarlas. Por extensión también designa a toda persona altruista.

filósofos e investigadores construyen sus teorías desde premisas que dan origen al deslinde de los enfoques adoptados respecto de la psicología clásica de corte mecanicista, a saber : a) la creencia de que la conciencia sobrevive a la muerte física y b) la seguridad de una potencialidad y valores humanos que permiten la superación de las limitaciones del actual estado de conciencia ordinaria en el que vivimos que impiden nuestro desarrollo espiritual. Respecto de la primera premisa se aportan "pruebas" que sugieren tal supervivencia. Sin embargo, para ser coherentes con nuestra propuesta epistemológica, hemos de decir que tal hecho no es una hipótesis "científica" que deba o pueda ser contrastada con el "ojo de la razón", tal como nos mostraba Wilber usando la metáfora de San Buenaventura; sino una hipótesis contemplativa, que deberá ser experimentada con el "ojo de la contemplación", pues son datos de trascendencia.

Las investigaciones aludidas están basadas fundamentalmente en las experiencias cercanas a la muerte, iniciadas con las indagaciones realizadas por el médico Raymond Moody, cuyos libros han adquirido ventas que los sitúan entre los best seller, y no por ello carecen sus teorías e hipótesis del rigor que exigíamos líneas más arriba. Otro grupo de investigaciones están articuladas por las experiencias transpersonales que se iniciaron en los años sesenta con el enfoque humanista (Tercera Fuerza) de Maslow. Más adelante él mismo crearía junto a otros la denominada Cuarta Fuerza, el enfoque transpersonal. En ambas etapas se realizaron experiencias por inducción mediante alucinógenos e hipnosis, que se practican frecuentemente en la actualidad. Sin

embargo, en el caso de Grof, en su etapa americana, se derivan de la técnica de respiración que él llama "holotrópica" y de técnicas de meditación. Un tercer grupo provienen del interés despertado por el chamanismo. Es necesario decir que dicho interés tuvo su causa en las narraciones de Castaneda al exponer sus propias experiencias motivadas por las enseñanzas de su maestro, el chamán don Juan. También ha de tenerse en cuenta, en cuarto lugar, la influencia fundamentalmente en los Estados Unidos del budismo zen y tibetano después de, en el caso de éste último, la diáspora de la mayoría de los monjes provocada por la invasión china en el Tíbet. Ambas influencias -las chamánicas y las budistas- fueron simultáneas e importantes en el movimiento de la "flowers generation" y ecologista norteamericanos. Y no debemos olvidar la extraordinaria influencia en todos estas investigaciones del maestro Carl G. Jung.

13. Definiciones de conciencia, estados de conciencia y estados alterados de conciencia.

Por nuestra parte, creemos necesario establecer distinciones claras acerca del estudio de la conciencia. Vimos en el capítulo dedicado a la exposición de algunos puntos básicos de la teoría epistemológica de Wilber que la conciencia abarca un amplio espectro posible de ser indagado por el hombre. El campo de indagación era llamado la "Gran Cadena del Ser", tan amplio como las capacidades y potencialidades "experienciales" del hombre.

Sin embargo, este campo de experimentación conlleva una peculiaridad traducida en una limitación, pues no todos los seres humanos tenemos acceso, por ejemplo, al nivel superior que permitiría la fusión con lo Absoluto. Así, el campo, es decir, el ámbito en donde se desenvuelve la Conciencia Una, estaría articulado en niveles, estratos, bandas, mundos, que se relacionan con los distintos estados de vivenciación de la multiplicidad que evoluciona en los diferentes niveles, y que no sólo incluye al reino humano, sino también a todos los reinos inferiores de la naturaleza y de otros mundos sub-y-supra-humanos. Es decir, solamente es posible acceder a un determinado estrato, si se tiene el nivel de conciencia correspondiente a ese estrato, nivel, banda o mundo. Lo que se deduce que la "Gran Cadena del Ser" es un inmenso campo de conciencia -y por lo tanto de indagación y experimentación-, de vida jerarquizada en niveles a los que se accede por el ajuste de la conciencia individual a los niveles o bandas del espectro en los que se extiende -manifiesta- la conciencia. A la Conciencia Una la filosofía perenne la denomina "Conciencia Cósmica", "Ser Supremo", "Brahma", "Tao", "Dios", "Alá", "Aquello". El grado de vivencia que el individuo tiene de este "Ser que todo lo es" determina la capacidad actual de dicho individuo de experimentar en el amplio abanico de "estados" que ofrece el campo de la conciencia. De manera que cuando se habla de estados de conciencia tendremos que referirnos a los estados que experimenta el ser humano dentro de los límites de la "Gran Cadena de Ser".

Cuando hablamos de estados alterados de conciencia

presuponemos la existencia de estados "no" alterados de conciencia, y lo que nos enseñan tantos los tratados de sabiduría antigua como las últimas investigaciones de la psicología en este terreno, es que no es cierto que exista sustancialmente un estado único ordinario de conciencia. Wilber dice que nuestra experiencia no es unitaria, "cada frontera que trazamos en nuestra experiencia tiene como resultado una limitación de nuestra conciencia : una fragmentación, un conflicto, una batalla"⁵³. Opinión compartida hoy día por numerosos investigadores, crean o no en la conciencia como entidad no epifenoménica de la materia. En verdad, el hombre vive la "ilusión" de la unidad, cuando en realidad él es muchos. Ouspensky lo expresaba del siguiente modo en 1934 : "Ante todo, el hombre debe saber que él no es uno; él es muchos. No tiene un "YO" o Ego permanente e inmutable. El es siempre diferente. En un momento es uno, en el siguiente momento es otro, en el tercer momento es un tercero, y así sucesivamente, casi sin término."⁵⁴ No entraremos en la explicación de la enseñanza difundida por Ouspensky, pues tendríamos que hacer una extensa explicación de la gnosis de los primeros cristianos -hoy mantenida por la iglesia Ortodoxa- que había sido recogida en una colección de libros de diferentes autores bajo el nombre general de Philokalia (trasmitida a él junto a otros condiscípulos por Gurdjieff). Boris Mouravieff expresa tajantemente : "Ese Yo no es ni constante

⁵³ WILBER, Ken, La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1979), p. 8.

⁵⁴ OUSPENSKY, P.D., Psicología de la Posible Evolución del Hombre, Editorial Ganesha, 1985 (1950), p. 25.

ni permanente sino que, además, es múltiple [...] De modo que nuestro Yo es en realidad un conjunto formado por una multitud de pequeños yoes, relativamente autónomos, cada uno con su tendencia a actuar a su manera."⁵⁵ Para la gnosis, el hombre es ese Yo plural que constituye la personalidad, es decir, el hombre concreto identificado con ese organismo psíquico que no ofrece nada de estable, que cambia según las impresiones recibidas, y que no debe ser confundido con el YO Real, el Sí mismo del que hablaba Maharshi, el Atman, la única realidad existente, el ser interior del Vedanta, el Jívâtman del Yoga, el Cristo de las iglesias cristianas.

Pero ¿qué es la conciencia? "Apercibimiento" de sí mismo, dice Ouspensky : "apercibimiento de quién es él, de dónde está, y más aún 'apercibimiento' de lo que sabe, de lo que no sabe, y así sucesivamente".⁵⁶ De ella, de la conciencia, sólo uno mismo puede saber si su conciencia existe en un momento o no, por lo que no puede ser observada por los actos exteriores del individuo.⁵⁷ Este hecho rara vez es entendido, dice Ouspensky, porque se identifica a la conciencia con un proceso mental o una actividad de la mente. Esta afirmación la encontramos en los numeros textos de las doctrinas budistas y de las principales

⁵⁵ MOURAVIEFF, Boris, Gnosis. Cristianismo esotérico, Tomo I, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1989, p. 33.

⁵⁶ OUSPENSKY, P.D., Psicología de la Posible Evolución del Hombre, Editorial Ganesha, 1985 (1950), p. 28.

⁵⁷ Hecho éste que debe ser considerado debidamente, pues invalida aquellas teorías que están sustentadas sobre la verificación por parte de los investigadores de los estados de conciencia, alterados o no.

escuelas hindúes, como son el Sâmkhya, el Vedanta, y el Yoga.⁵⁸ Tomemos una cita de un tratado Vedanta : "El ser (Atman) en sí mismo es lo único permanente, lo que se ve es lo opuesto; cuando esta verdad quede establecida, hay verdadero discernimiento."⁵⁹ O bien esta otra : "Incluso el cuerpo sutil está compuesto de muchas partes y es inestable. También es objeto de percepción, cambiante, limitado e inexistente por naturaleza. ¿Cómo puede esto ser espíritu?"⁶⁰

Así, la conciencia del hombre nunca permanece en el mismo estado, dice Ouspensky. Los momentos más elevados de conciencia crearán en el hombre la memoria, los otros, simplemente no los recuerda. Esto produce en el hombre la ilusión de conciencia continua o de "apercepción" continua, por usar el mismo término que Ouspensky. Es en este contexto en donde puede hablarse de estados de conciencia, significando erróneamente para algunas tendencias psicologistas "pensamiento, sentimientos, impulsos motrices y sensaciones" por mezclar la conciencia con las funciones psíquicas.

⁵⁸ La tradición hindú acepta seis escuelas filosóficas o "darshanas" ortodoxas : Sâmkhya, Pûrva Mîmâmsâ, Vêdânta o Uttara Mîmâmsâ, Yoga, Vaishêshika y Nyâya. Son consideradas ortodoxas porque aceptan la tradición brahmánica y los Vedas como principales fuentes de autoridad y de conocimiento.

⁵⁹ SANKARA, La Realización Directa del Ser. Tratados de filosofía Vedanta, Consuelo MARTIN (traducción, introducción y notas), Editorial HASTINAPURA, Buenos Aires, 1989, p. 28.

⁶⁰ SANKARA, ob., cit., p. 38. En filosofía Vedanta, dice Consuelo Martín en el comentario, el cuerpo sutil está compuesto de siete partes : intelecto, mente, los cinco órganos de percepción, los cinco de acción y las cinco fuerzas vitales.

El hecho es que la conciencia tiene grados visibles y observables sólo para sí mismo, dice Ouspensky; primero mediante la duración : ¿cuánto tiempo ha estado uno consciente? Segundo, por la frecuencia de aparición : ¿Cuántas veces se ha llegado a ser consciente? Tercero :por la extensión y la penetración : ¿de qué era uno consciente? ⁶¹ Sin embargo, la conciencia puede hacerse continua y controlada mediante estudios y esfuerzos especiales.

Ouspensky, en una descripción general, establece cuatro estados de conciencia : el sueño, el estado de vigilia, la conciencia de sí, y la conciencia objetiva. Aunque el hombre cree poseer los estados descritos, tan sólo vive en los dos primeros. El hombre pasa una parte de su vida en el sueño y la otra en lo que llamamos "estado de vigilia", pero en realidad, dice Ouspensky, su estado de vigilia difiere muy poco del sueño. Por el contrario, nada sabe de la "conciencia objetiva" o "conciencia cósmica"⁶² . Se atribuye el estado de "conciencia de sí" sin poseerlo o, cuando lo tiene, en momentos ocasionales, no puede decir que posee dominio de ellos, pues sólo sabe que le sucedieron. La explicación radica en que el hombre rara vez actúa, sino que vive sin controlar los eventos, circunstancias, emociones, pensamientos. Por consiguiente, se dice que al hombre le suceden cosas sin actuar sobre ellas. Pero ¿es posible

⁶¹ OUSPENSKY, P.D., Psicología de la Posible Evolución del Hombre, Editorial Ganesha, Buenos Aires, 1985 (1950), p. 30.

⁶² Ouspensky dice que en algunos momentos estelares esta Consciencia cósmica es experimentada en el estado de "conciencia de sí".

controlar conscientemente estos momentos fugaces de conciencia? Precisamente, para que el hombre llegue a ser consciente de sí mismo hay que conocer la psicología, en el significado de "estudio de sí mismo". Recuérdese el aforismo tan citado en Occidente esculpido sobre el frontispicio del templo de Apolo en Delfos "Conócete a tí mismo". En realidad, la psicología de la que habla Ouspensky no es otra que las enseñanzas que se impartían en los Misterios en Egipto y en Grecia o las que se recogen en los innumerables textos de la tradición de sabiduría que hablan de la Liberación del hombre. En definitiva, de aquellas doctrinas que exponen el camino de regreso a la Fuente Universal, en un proceso en el que el hombre va tomando conciencia de sí hasta adquirir la "Conciencia Cósmica", proceso que Wilber ha denominado "proyecto Atman" del que habla en su libro homónimo.⁶³

Quizás algunos antropólogos estrechamente vinculados al viejo pensamiento mecanicista se pregunten qué interés tiene el estudio de la conciencia para la explicación de los hechos culturales, pero si se mira más detenidamente el problema, los hechos culturales de una comunidad vienen determinados por el nivel de conciencia de los miembros que componen dicha comunidad, el cual determina la configuración de la vida de los mismos. Esto es fácil de percibir en una comunidad indígena de reducido número de miembros. Pero con una comunidad compleja, como cualquiera de las sociedades occidentales, el problema se agudiza, ya que se

⁶³ WILBER, Ken, El Proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano, Editorial Kairós, Barcelona, 1989 (1980).

dan distintos "niveles" de conciencia de acuerdo con diversos criterios de índole socioeconómica y que han sido explicados modernamente con el concepto de "conciencia modal", expresando la conciencia base de una cultura.⁶⁴ Conocer en qué nivel o niveles, tanto individual como colectivo, se desarrolla una cultura es de significativa importancia para el estudio antropológico de una comunidad o un ámbito restringido de la misma.

Esquemáticamente hemos expuesto las ideas básicas respecto de lo que, con mayor o menor amplitud y precisión, la filosofía perenne dice sobre la conciencia y los estados de conciencia; esta vez de la mano de la gnosis cristiana. Profundizar sobre el tema excedería los límites de este apartado y capítulo.

Sin embargo, como venimos diciendo, un grupo cada vez más numeroso de la comunidad científica ha demostrado, según expresa Charles T. Tart -pionero en la investigación en el campo de la conciencia-, "claramente que lo que denominamos 'yo' no es tan fijo como pensamos sino que cambia de continuo instante tras instante. No obstante, ciertos 'yoes' se manifiestan con relativa frecuencia y por ello resulta útil -especialmente en el caso de estar interesados en el crecimiento personal- hablar de la existencia de múltiples 'yoes', o 'subyoes'".⁶⁵

⁶⁴ NAVARRO, Pablo, El holograma social. Una ontología de la socialidad humana, Siglo XXI editores, 1994.

⁶⁵ TART, Charles. T., "¿Quién sobrevive? Conclusiones de la moderna investigación de la conciencia". En : ¿Vida después de la muerte?, DOORE, Gary (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990), p.161.

Es sorprendente la coincidencia, unas veces, la aproximación, otras, de las conclusiones sobre la conciencia entre la moderna psicología y la filosofía perenne. No queremos sustraernos al hecho de presentar a uno de los nombres que más ha aportado en Occidente en el estudio de la conciencia. Nos referimos a la discípula de Helena Petrovna Blavatsky, Annie Besant, quien en un sugerente y valiosísimo libro dice que el psiquismo es la manifestación de la conciencia por medio de la materia.⁶⁶

El profesor Tart concibe la conciencia ordinaria como "una red interrelacionada de procesos o subsistemas del sistema global de la conciencia". El resultado global de este conjunto dinámico de procesos interrelacionados "soy yo, mi estado de conciencia", dice Tart en el mismo trabajo, sin que puedan ser considerados cualidades inherentes de la mente sino "funciones esenciales del cuerpo físico y del sistema nervioso", por lo que es poco probable que sobrevivan a la muerte y "es de suponer que la cualidad de lo que uno perciba como 'yo' después de la muerte sea completamente diferente a lo que ocurre en nuestra vigilia

⁶⁶ BESANT, Annie, El Yoga y el Hombre Perfecto, Editorial Kier, Buenos Aires, 1988 (1966, primera edición en lengua española), p. 19.

Otras obras de la misma autora sobre la conciencia:

_____, Estudios sobre la conciencia, Editorial Humanitas, Madrid, 1990.

_____, El Sendero de Iniciación, Editorial Kier, Buenos Aires, 1989 (1959).

cotidiana".⁶⁷ Tart describe una tabla de once subsistemas o procesos que no deben ser considerados separados y estáticos, sino desde una visión dinámica de interrelaciones procesuales :

1. la exterocepción (nuestra sensación del mundo externo, relacionada con los sentidos externos).
2. La interocepción (percepción del estado interno de nuestro cuerpo; un dolor de espaldas, por ejemplo).
3. El procesamiento input (la forma en que construimos nuestra realidad partiendo de los datos externos).
4. La memoria (almacenamiento de la información procedente de nuestras experiencias).
5. La conciencia (aproximadamente, nuestra capacidad de saber que algo existe o está sucediendo).
6. La sensación de identidad (respecto de los otros).
7. Las emociones (experiencias psicofisiológicas familiares como el miedo).
8. La sensación espacio/tiempo (marco de referencia espaciotemporal en el que ubicar nuestras experiencias).
9. La evaluación (procesos de valoración y ponderación de la información).
10. Los procesos subconscientes (a los que recurrimos para explicar conductas y experiencias sin sentido en nuestra experiencia ordinaria).
11. El output motor (resultante de los procesos de evaluación y decisión que controlan nuestro cuerpo -vía secreción hormonal, por ejemplo).

Es importante describir, como hace Tart, los procesos mediante los cuales la conciencia ordinaria tiene su funcionamiento. La normal estabilidad del funcionamiento de

⁶⁷ TART, Charles T., "¿Quién sobrevive? Conclusiones de la moderna investigación de la conciencia". En : ¿Vida después de la muerte?, DOORE, Gary (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990), p. 164.

nuestra conciencia ordinaria permite que el "yo" se adapte a los cambios con el fin de "mantenerse en un rango de funcionamiento óptimo". Los procesos descritos sobrecargan de trabajo a la conciencia, por lo que de común advertimos el esfuerzo que realizamos para mantener nuestro estado ordinario de conciencia. Pero, cuando parte de esa actividad desaparece, la naturaleza de la conciencia puede experimentar un cambio radical. El hecho de que la estabilización de la conciencia ordinaria dependa de los procesos corporales y nerviosos, cuando desaparece parte de esa actividad, se induce a un estado alterado de conciencia.

Así, el estado de conciencia ordinaria es consecuencia de la interacción de un conjunto dinámico de procesos. Detenido parcialmente este proceso aparece un estado de alteración de la conciencia, diferente de los estados ordinarios y del producido mediante el sueño mientras dormimos.

He ahí la diferencia entre estados de conciencia y estados alterados de conciencia. Así lo expresa Tart : "Bajo ciertas circunstancias cada uno de los procesos psicológicos descritos anteriormente puede experimentar modificaciones radicales. Un rostro normal, por ejemplo, puede asumir una apariencia demoníaca; podemos sentir que el flujo sanguíneo, normalmente imperceptible, es un torrente de energía pulsante que discurre por nuestras venas; podemos experimentar la fusión de nuestra identidad con la de otra persona o que nuestra conciencia se expande más allá de los límites del espacio y del tiempo, como sucede en las experiencias místicas. Cuando muchos de estos

cambios tienen lugar simultáneamente decimos que estar en presencia de un 'estado alterado de conciencia', un estado cualitativa y cuantitativamente tan diferente de nuestro estado cotidiano que mal podría ser considerado como una simple variación de él."⁶⁸

Distintos modelos cartografían los estados en los que se manifiesta la conciencia alterada de acuerdo con criterios que se desprenden de las investigaciones del estudioso. Así, en el ámbito de la psicología, el profesor Stanley Krippner, ofrece una lista provisional de hasta veinte estados diferentes, entre los que incluye los que se derivan de problemas psicóticos como la fragmentación de la personalidad, la histeria, los estados regresivos, el coma, etc.⁶⁹

14. Sobre los estados místicos.

Hay que reconocer, no obstante, las diversas concepciones que se han dado al término conciencia en nuestro mundo occidental. Y aunque no vamos a entrar en la polémica conceptual del término, es preciso decir que de acuerdo con la concepción que se tenga del mismo, así se dirigirá la indagación que se realice sobre tan esquivo elemento. Del mismo modo se hablará de

⁶⁸ TART, C.T., ob., cit., p. 166.

⁶⁹ KRIPPNER, Stanley, "Los estados alterados de conciencia".
En : La experiencia mística, WHITE, John (Comps.), Editorial Kairós, Barcelona, 1979 (1972), pp. 23-37.

estados de conciencia según se defina ésta. Los tratamientos variarán según la posición ideológica, la escuela, el enfoque, etc, de los investigadores. A nuestro entender, no cabe decir, por ejemplo, que la conciencia es "una de las principales característica de la vida psíquica activa"⁷⁰ , entendiéndola como parte de la naturaleza material, y hablar, por ejemplo, de la actuación en dos niveles -cultural y natural- del chamán o místico, cuando éstos hablan de trascender la naturaleza, el primero de los estados ordinarios de la conciencia, trasladándolo a los mundos de vida extracorpórea, el segundo de todo estado que lo retenga en los mundos, inclusive, en los que el chamán opera. Querer dar una explicación mediante un modo simbólico a una experiencia que trasciende los ámbitos de lo simbólico, supone además de un error categorial, una opinión reduccionista del tema, pues además de excluir las versiones de los místicos expuestas en textos en los que han sido usados símbolos con los que intentan expresar -ellos mismos lo dicen- lo inefable, se olvida un hecho importante y que nos recuerda Wilber : el cuidado extremo que debemos tener cuando desde el ojo de la mente hablamos sobre los dominios de trascendencia. Ya vimos que él llama ciencias translógicas, trascendentes, transpersonales o contemplativas a los datos que proceden o se basan en este dominio, dividiendo éstas en dos clases : las ciencias mandálicas -clasificación y categorización de los datos de trascendencia mediante la mente (modalidad 2)- y ciencias noumenológicas o

⁷⁰ FERICGLA, Josep M., "El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico". En: Cuadernos de Antropología, temas específicos, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1989, p. 17.

gnósticas -instrucción que nos permite percibir directamente transcendelia (modalidad 1). Más aún, si se habla de vivencia mística, ¿en qué ámbito cognitivo situarnos, porque, si se aprehende directamente transcendelia, supone la visión directa de lo Absoluto, trascendiendo, por consiguiente, todo nivel que no sea el del espíritu? ¿Cómo, entonces, entender este estado como un estado alterado de conciencia? No es un estado, es el Ser viviéndose a sí mismo. No es una ciencia, es el Ser conociéndose a sí mismo. No es un campo, aunque para describir su "actividad" la inscribamos en un algún "lugar", es el Todo trascendiéndolo todo. Las tradiciones místicas hablan de contemplación en estado beatífico, ¿por qué entenderlo en términos del "mundo de las asociaciones emocionales"⁷¹ (Fericglas), si tal estado implica trascender la humana naturaleza? Se nos dirá que ¿cómo explicar, entonces, tales estados? Lógicamente ha de responderse que sólo pueden hablar de dichos estados aquellos que han tenido la experiencia mística. Y podrá preguntarse de nuevo : ¿cómo puede ser comprobado una experiencia semejante? La respuesta hay que contestarla ayudados del ejemplo que Wilber incorpora para explicar la contrastación de la experiencia trascendente o transpersonal.⁷² Ejemplo que encontramos en algunas biografías

⁷¹ La idea generalizada de que los estados chamánicos o cualquier estado relacionado con las creencias de las sociedades preliterarias se fundamentan en las emociones se originó con las teorías de Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Metraux, Bateson, y se extiende hasta hoy con los trabajos de Turner, Srinivas, Taussing. Extrapolar esta idea a los estados místicos supone una traslación de un nivel de desarrollo del psiquismo humano a los ámbitos de experiencia que trasciende el mundo psíquico del hombre.

⁷²

WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983).

de los grandes yoguis como la del yogui Milarepa del Tíbet ⁷³. Así, diremos que sólo puede ser verificada por la confirmación cuidadosa realizada, en el caso comentado por Wilber -la experiencia vivida en el zen- por un maestro zen y por la comunidad de meditadores participantes, "una confirmación que no consiste en una simple palmadita en la espalda en el seno de una sociedad basada en el mutuo acuerdo, sino que se trata de una prueba muy fuerte, de un poderoso mecanismo de refutación y no verificación de cualquier percepción concreta que se haya tenido en la vertiente nº 2 [ciencias mandálicas]".⁷⁴

-
- , "Introducción: Sombras y símbolos", especialmente el epígrafe "Una ojeada más cerca". En : Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, WILBER, K. (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984), pp. 15-54.
 - , La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1979).
 - , Un Dios sociable. Introducción a la sociología trascendental, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1983), ver especialmente los capítulos 8. "Conocimiento e intereses humanos" y 9. "Metodología, resumen y conclusión", pp. 163-194.
 - , "El estado de Conciencia Absoluta", en: La experiencia mística y los estados de conciencia, WHITE, J. (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1979 (1972), pp. 273-290.
 - , "La muerte, el renacimiento y la meditación". En: ¿Vida después de la muerte?, DOORE, G. (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990), pp. 198-219.
 - , "Reflexiones sobre el paradigma de la nueva era. Entrevista con Ken Wilber". En: El paradigma holográfico. Una exploración en la frontera de la ciencia, WILBER, K. (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1986), pp. 289-347.

⁷³ EVANS-WENTZ, W.Y., El Gran Yogi Milarepa del Tíbet, Editorial Kier, Buenos Aires, 1984 (1928).

⁷⁴ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983), p. 84.

El zen es una instrucción, dice Wilber, y el dominio de su aspecto perceptivo requiere años de entrenamiento especializado para después alcanzar la percepción intuitiva de los datos de la esfera de trascendencia llamada satori o kensho (visión directa de la propia naturaleza). Aquí debemos precisar que, aunque el referente de la percepción trascendental es el espíritu no dual, el proceso de la percepción es paralelo al progresivo grado de evolución espiritual del practicante. De esta observación ha de deducirse que el practicante transitará primero, ineludiblemente, por los senderos de las ciencias paradójicas para llegar, si su estado de conciencia lo permite, a la contemplación del espíritu trascendente. Un camino que comportaría, en síntesis, dos etapas: una metalógica y otra, posterior, que trascendería toda indagación intelectual consiguiendo así la contemplación que llevaría a la iluminación y a la unión con lo Absoluto. Esta última etapa -creemos nosotros- está fuera de toda verificación. No puede ser contrastada ni verificada ni refutada. A este respecto las enseñanzas de Sri Ramana Maharshi son esclarecedoras. Si el verdadero Maestro es Dios mismo, ¿cómo distinguir entre los dos?, y si el practicante es absorbido en la Unidad, ¿cómo maestro y discípulo pueden distinguir en la contemplación lo que uno u otro han "experimentado"?. No puede diferenciarse el rayo de sol del sol que lo emite. No hay experiencia en lo nouménico. No hay nada más que el Ser Uno. Lo contrario estaría examinando el problema desde la dualidad.⁷⁵

⁷⁵ SARASWATI, Swami Ramananda, Pláticas con Sri Ramana Maharshi, Editorial Kier, Buenos Aires, 1993 (1955).

Wilber sigue explicando la verificación de la experiencia como algo privado, tan en privado (la intensa interacción con el maestro zen dokusa), como la exigente participación pública en rigurosas pruebas de autenticidad (shosan), las distintas percepciones son sometidas a la confirmación por parte de aquéllos que han adiestrado sus ojos cognitivos para ver lo trascendente. Cuando tales percepciones no coinciden con los hechos trascendentes revelados por la comunidad de miembros que participan de un espíritu similar, no son ratificadas (incluyendo, en este caso, aquellas percepciones pasadas que alguna vez fueron juzgadas como ciertas pero que ahora son consideradas de categoría inferior o a las que una experiencia más compleja califica de parciales)". ⁷⁶ La verificación, por tanto, dice Wilber, es competencia de aquellos que ejercen las ciencias trascendentes : los maestros zen, los adeptos del vajrayana, los contemplativos cristianos, los maestros del vedanta, etc. Sin duda Wilber se estaba refiriendo a las ciencias mandálicas y no a las ciencias noumenológicas.

Las enseñanzas que Sri Ramana Maharshi impartía a aquellos que lo visitaban en busca de respuestas a sus numerosas preguntas expresaban el intento de un maestro de sabiduría en estas ciencias por elevar la conciencia de quienes le inquirían más que satisfacer sus mentes con respuestas esperadas. Les instruía mediante un método de meditación sobre la Realidad que "ya" eran. Método que él había practicado para conseguir la iluminación: "la

⁷⁶ WILBER, Ken, Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983), pp. 84-85.

indagación en el Yo", mediante el cual ha de buscarse en todo momento el origen del ego para que pueda aparecer el Yo omnibeatífico. En verdad, dice Maharshi, el Yo siempre está ahí y continúa en todos los estados. "Eso se parece a una función cinematográfica. Está la pantalla iluminada y las sombras que se mueven rápidamente impresionan al público mientras se representa alguna obra. También esto será de modo parecido si en la misma representación se muestra también a un público. El que ve y lo que se ve serán entonces sólo la pantalla. Aplíquese usted eso. Usted es la pantalla, el Yo ha creado al ego, el ego tiene sus pensamientos anexos que se manifiestan como el mundo, los árboles, las plantas, etc., sobre los cuales usted está preguntando. En realidad éstos no son sino el Yo. Si usted ve al Yo, descubrirá que lo mismo es todo, por doquier y siempre. Nada existe, salvo el Yo."⁷⁷

En realidad, los distintos estados de conciencia son procesos por los que la individualidad se desenvuelve hasta llegar a comprender que nunca existieron tales estados, los cuales le mantenía atado al mundo fenoménico. Arthur Osborne recoge en uno de sus libros un texto de un discípulo de Maharshi en el que se exponía brevemente la esencia de sus enseñanzas, y al hablar del anhelo de liberación del hombre decía : "[...] el

⁷⁷ SARASWATI, Swami Ramanananda, Pláticas con Sri Ramana Maharshi, Editorial Kier, Buenos Aires, 1993 (1955), p. 21. Obsérvese la proximidad de esta idea con la idea de los constructivistas de que el observador "crea o sostiene en lo posible lo observado" (SIMON, Fritz B., "Perspectiva interior y exterior. Cómo se puede utilizar el pensamiento sistémico en la vida cotidiana", en : El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 132.

hombre sólo logra esa libertad cuando comprende que nunca estuvo atado. El yo, yo, el yo que se siente tan atado es en realidad el Espíritu sin límites."⁷⁸

Además de la preocupación de no confundir los dominios de conocimiento, hecho que nos llevaría a incurrir en el error categorial, es necesario que nos hagamos de la información correcta para luego elaborar mediante un examen detenido y desprejuiciado de los datos recabados nuestras hipótesis y teorías. Y en el caso que nos preocupa, además de los tratados orientales, cotejar los de la mística hebrea -la cábala-, o los del murciano sufí Ibn Arabí, o los más modernos de Santa Teresa o de San Juan de la Cruz, se nos antoja de una extraordinaria utilidad a la hora de dictar un juicio sobre los estados de conciencia llamados místicos y tarea imprescindible para poder adentrarnos por los tan escurridizos, por paradójicos, territorios de la "experiencia" cognitiva abierta a cada individualidad humana.

En la obra poética y en los comentarios en prosa que San Juan de la Cruz hizo de ella encontramos una documentación extraordinariamente rica respecto del proceso gradual por cuyas etapas el alma transita hasta alcanzar el más alto estado que pudiera anhelar. El Tratado de la Unidad de Ibn Arabí es otro ejemplo de explicación del sublime estado. Las Moradas de Santa Teresa también nos conducen por el sendero al estado unión

⁷⁸ OSBORNE, Arthur, El sendero del autoconocimiento, Editorial Kier, Buenos Aires, 1987 (1954), p. 112.

mística. No difieren en esencia de otros tratados místicos pertenecientes a otras doctrinas, especialmente unas, temporalmente otra, distantes de las comunidades históricamente desarrolladas en la Península Ibérica. Todas describen las sucesivas etapas para alcanzar la Unión. Todas establecen unos requisitos previos : el abandono consciente del deseo, actitud discriminativa y pura y un corazón insuflado de amor compasivo por todo hálito de vida. Las etapas sucesivas, en síntesis, son: contemplación, iluminación y unión. Todo un proceso -el tiempo nada importa- para alcanzar la Dicha Suprema. Una experiencia "subjetiva", intransferible, aunque abierta a cualquier individualidad que cumpla con los preceptos que exige la espiritualidad que conduce a dicha experiencia. Se trata del espíritu viendo el espíritu. Dice San Juan de la Cruz : "El espíritu bien puro no se mezcla con extrañas advertencias ni humanos respetos, sino solo, en soledad de todas las formas, interiormente con sosiego sabroso se comunica con Dios, porque su conocimiento es en silencio divino."⁷⁹ Ibn Arabí también nos habla de la Unión indiferenciada entre el alma y la Divinidad:

"He conocido a mi Señor, por mi Señor, sin confusión ni duda.

*Mi 'naturaleza íntima' es la Suya,
realmente, sin falta ni defecto.*

*Entre nosotros dos no hay tiempo y en mi alma el mundo
oculto se manifiesta.*

⁷⁹ DE LA CRUZ, San Juan, Dichos de Luz y Amor, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1976, p. 41.

*Después de haber conocido mi alma sin mezcla ni desorden,
He llegado a la unión con el objeto de mi amor, sin largas
ni cortas distancias.*

*He recibido las gracias, sin que nadie a mí descienda, sin
reproches ni motivos.*

*No he destruido mi alma por Su causa, ni tengo duración
temporal que pueda destruirme."⁸⁰*

A partir de la experiencia unitiva, el místico se encuentra en la Realidad Una. Nada podrá arrebatárle "las gracias", pues él es la Realidad Una ni dejará de vivir tal "estado". ¿Por qué, entonces, se producen otras interpretaciones que no sean las que expresan los místicos mismos? ¿Por qué interpretar sesgadamente tales vivencias?

Es el ámbito de trascendencia donde la razón nada puede "ver", pero sí mirar, aunque al hacerlo sólo encuentre paradojas, dualidades, verdades a medias : materia-espíritu, relativo-absoluto, irrealidad-realidad, etc. Al observar el ojo de la razón trascendencia, el hombre construye teorías, modelos, es decir, las ciencias que hemos llamado mandálicas. En éstas la mente categoriza, clasifica, inadecuadamente los datos de trascendencia; elabora "argumentos racionalmente plausibles". Pero es en las ciencias nouménicas o gnóstica, en las que se exponen "el conjunto de metodologías e instrucciones que nos permiten percibir "directamente" trascendencia, una aprehensión directa e

⁸⁰ ARABÍ, Ibn, Tratado de la Unidad, Editorial Sirio, Málaga, 1987, p. 78.

intuitiva del espíritu", leíamos en Wilber. Son estas ciencias los tratados místicos a los que nos hemos referido en líneas anteriores.

Si nos hemos extendido es porque nos llevó a ello una preocupación que exponemos seguidamente. Es el hecho reiterado en investigadores de distintos ámbitos cognitivos que les ha llevado a interpretar los estados místicos sin la profundidad que el tema exige : querer "ver" aquello que se desea en un determinado objeto de investigación, material -con referencias presimbólicas o simbólicas- o simbólico, máxime cuando este último está configurado con elementos de difícil aprehensión. Nos referimos a los documentos aportados por los propios místicos que numerosos investigadores consultan al tratar el tema de los estados de conciencia. Son complejos en sí mismos al tratarse de descripciones realizadas mediante símbolos que pertenecen, en muchos casos, a realidades que nada tienen que ver con lo vivido por el místico, pero que permiten a los lectores la comprensión vaga de la experiencia mediante esos lenguaje "indirectos". La dificultad lingüística es por partida, digamos, triple : de un lado, el lenguaje verbal es por sí mismo una representación de la realidad y si a ello añadimos el lenguaje "figurado" o "poético", que en realidad es un código interpretativo sobre el lenguaje verbal, la comprensión del texto se escora todavía más. Pero aún falta añadir los símbolos que traladen al texto el contenido místico, lo que complica aún más la interpretación del texto. Se crea, pues, un relieve de tres códigos -el del lenguaje verbal, el del lenguaje poético y el de los símbolos místicos,

que permiten que el texto además de ser poético también lo sea místico- que dificultan su comprensibilidad. Un caso menos complejo, pero no exento de dificultad, lo encontramos en los textos en los que sin alardes poéticos se exponen las experiencias, o en aquellos textos en los que se presentan pedagógicamente las instrucciones para lograr el ansiado estado, como sucede con numerosos tratados budistas e hindúes. Todos ellos requieren del tratamiento cuidadoso para no incurrir en la preocupante ligereza con que se despachan algunos investigadores.

Otra dificultad se desprende de lo expuesto en este apartado, y que nos confirma el cuidado extremo que pedimos para el tratamiento del tema de la conciencia en general. Es el que a determinados estados sólo puede accederse mediante un entrenamiento -prácticas espirituales, suelen llamarse-, que nada tienen que ver con entrenamientos o técnicas o inducciones mediante alucinógenos con los que se consigue estados alterados de conciencia. Son los estados que Ouspensky llamaba "conciencia de sí mismo" y "conciencia objetiva" o "conciencia cósmica". Es el samadhi o zazen oriental entendido esotéricamente, que algunos confunden e identifican con el trance "místico" del chamán, o lo relacionan en otros casos a experiencias cercanas a la muerte. Un tratado ya citado en páginas anteriores dice así del samadhi: "El completo olvido de todo pensamiento, haciéndolo primero inmutable, e identificándolo después con el Absoluto (Brahman), se llama Samadhi, conocido también como sabiduría."⁸¹ De análoga

⁸¹ SANKARA, La Realización Directa del Ser. Tratados de filosofía Vedanta, Consuelo MARTIN (traducción, introducción y notas), Editorial HASTINAPURA, Buenos Aires, 1989, p. 61.

manera se expresa el budismo zen respecto del samadhi. En La Clara Luz del Ser, el maestro zen Menzan Zuiho dice que la enseñanza transmitida por Buda "ya no es verdadera en la mayoría de los casos, debido a que los comentaristas de aquellos sutra y sastra los interpretaron a través de su mente discriminativa ordinaria y a través de su comprensión intelectual"⁸² y considera inapropiadas determinadas prácticas del zazen. Alerta además, para salir de la errónea concepción del zazen, a "muchas personas que siguen practicando zazen así, con una mente ordinaria [...] cuya comprensión del Mahayana (lit. : gran vehículo; gran escuela) es aún provisional"⁸³ . Para conseguir la iluminación, tales gentes practican la meditación de los "koan" (dichos de los grandes maestros irresolubles mediante la mente discriminativa), o la meditación mediante la cual se busca "el sujeto que ve y que oye", o la que enseña a desprenderse de los pensamientos ilusorios con el fin de alcanzar el "placentero estado de 'no-pensamiento' y de 'no-mente'." El verdadero zazen que transmitieron los Buddha y Patriarcas, dice Menzan Zuiho, es el Jijuyu Zanmai del Buddha, (La Clara Luz del Ser). Zazen no es una práctica para liberarse de la ilusión y alcanzar la iluminación, es la iluminación misma. "Ahora voy a explicar, dice el maestro zen, detalladamente la manera de entrar en este samadhi y de confiar en él. Lo único que hay que hacer es no

⁸² ZUIHO, Menzan, La Clara Luz del Ser (Jijuyu Zanmai). En: La Clara Luz del Ser (Jijuyu Zanmai), del maestro Zen Menzan Zuiho (s. XVIII). Puntos Esenciales en la Práctica de la Vida (Gakudo Yojinshu), del maestro Zen Eihei Dogen (s. XIII), VILLALBA, Dokusho (Editor), Miraguano Ediciones, Madrid, 1990, p. 13.

⁸³ ZUIHO, M., ob., cit., p. 17.

empañar con nubes la luz de nuestro Verdadero Ser. Cuando la luz del Ser es clara, los estados de torpeza mental y distracción desaparece."

"El tercer Patriarca decía:

'Cuando la luz sin mácula se ilumina a sí misma no hay necesidad de hacer ningún esfuerzo mental, ni malgastar energía alguna.'

"Este es el punto esencial de la práctica-iluminación de este samadhi. La frase 'la luz sin mácula se ilumina a sí misma' quiere decir que la luz del Ser brilla con todo su esplendor."

"'No hacer ningún esfuerzo mental' quiere decir no añadir a la Realidad la discriminación de la mente ilusoria. Si hacéis un esfuerzo mental la luz original del Ser se convierte en mente ilusoria y el resplandor se convierte en oscuridad. Si no hacemos ningún esfuerzo mental la oscuridad se ilumina a sí misma [...]"⁸⁴

15. Algunas precisiones sobre los estados alterados de conciencia.

Siguiendo con las aclaraciones que nos propusimos, debemos precisar que los estados de conciencia, según la moderna psicología, no pueden referirse únicamente a los mencionados. Las investigaciones de los psicólogos, médicos, neurofisiólogos y antropólogos que han tratado este tema hacen referencia a estados

⁸⁴ ZUIHO, M., ob., cit., p. 19.

de conciencia extracorpóreos de la misma naturaleza que los descritos en textos orientales como El Bardo Thodol (o EL libro tibetano de los muertos, como comúnmente se le llama), en el que describen instrucciones para los difuntos y los moribundos, todo un peregrinaje de la conciencia a través de los mundos extracorpóreos después de la muerte física. Una verdadera cartografía de los planos o niveles por los que el alma ha de cruzar después de su desprendimiento del cuerpo físico. Otros tratados de culturas remotas narran el mismo periplo; tal es el caso de El libro de los muertos que los antiguos egipcios consideraban como guía en su andadura post-mortem. Estos textos, junto con las experiencias cercanas a la muerte, o las experiencias de iniciación chamánicas y las actividades propias del chamán en el seno de su comunidad, o las inducidas mediante alucinógenos como el LSD, o las experiencias realizadas en los distintos enfoques de la psicología moderna en su vertiente humanista y transpersonal, han servido a modernos investigadores para elaborar una cartografía de la conciencia separada del cuerpo físico.

Suele llegarse a la conclusión de que los estados alterados de conciencia "cartografiados por los chamanes, los yoguis, los budistas tibetanos y otros místicos comparten una 'geografía' común, una realidad no ordinaria, y que si mediante la práctica espiritual nos familiarizamos con este territorio estaremos en mejores condiciones de afrontar el momento de la muerte sin huir

despavoridos". ⁸⁵ Esto es verdad hasta cierto punto, por la sencilla razón de que se confunden hechos que no deberían confundirse. En todas las doctrinas religiosas emanadas de la Sabiduría Antigua (así se suele llamar en los documentos reservados durante mucho tiempo a aventajados discípulos) existe una vertiente esotérica que no debe ser desatendida ni confundida con el material doctrinario dirigido a aquellos que aún no están prestos para comprender tan elevadas enseñanzas. Recuérdese cómo se seleccionaba, por ejemplo, a los miembros de las comunidades del cristianismo primitivo. Los aspirantes eran sometidos a prácticas espirituales (que no deben ser confundidas con las realizadas cotidianamente en la práctica de la religiosidad ordinaria de las iglesias occidentales en la actualidad), como la observancia rigurosa del amor por el prójimo y de la pureza física, emocional y de pensamiento con el fin de ser instruidos, primeramente, en los Misterios menores, para después, si eran considerados dignos, recibir una gnosis superior, los Misterios mayores. Deben ser entendidas en toda su complejidad y extensión, para poder comprender el significado real de tales doctrinas. Se trata de las enseñanzas que los grandes maestros han expresado en su paso por el mundo terreno. Tales enseñanzas han sido transmitidas en dos niveles, como acabamos de decir, uno para la gente ordinaria, otro más selectivo para aquellos que consciente y voluntariamente han seguido un programa de entrenamiento espiritual. En este último habría que incluir a esos "yoguis", "budistas tibetanos" y "otros místicos" de los que

⁸⁵ DOORE, Gary (Editor), ¿Vida después de la muerte?, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990), p. 180.

habla el profesor de filosofía y de religiones comparadas, el doctor Gary Doore. Si por estos tres términos se entiende a colectivos de variada "graduación" cada uno de ellos, en los que se incluyera a individualidades con diferente grado de conocimiento y aptitudes, derivado -el grado- del nivel y capacidades de experimentar la Conciencia Una, sí se estaría entendiendo el asunto correctamente, pero mucho nos tememos que no es éste el caso, pues, de ser así, se hubiera especificado que no se trata de que todos los "yoguis", "budistas tibetanos" y "otros místicos" experimenten estados alterados de conciencia, pues como pudimos comprobar en el caso, por ejemplo, de Ibn Arabí, místico sufí, la experiencia que nos trasmitía mediante el texto que incorporamos era el de trascender todo "estado" de conciencia. Lo más adecuado sería decir que en esos colectivos, mediante prácticas establecidas por los textos doctrinarios, van accediendo progresiva y gradualmente a la Conciencia Universal. Esto supone que hay que diferenciar los "estados". Recordemos de nuevo a San Juan de la Cruz que en el "Argumento" inicial a los comentarios de las canciones expone : "El orden que llevan estas canciones es desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es matrimonio espiritual. Y así, en ellas se tocan los tres estados o vías de ejercicio espiritual por las cuales pasa el alma hasta llegar al dicho estado, que son : purgativa, iluminativa y unitiva[...]"⁸⁶

También existen respecto a las individualidades que

⁸⁶ DE LA CRUZ, San Juan, Obras completas, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, p. 574.

experimentan los estados del Yoga, por ejemplo, una diversidad de experiencias que vienen determinadas por el sistema del Yoga que practiquen, además del nivel individual de conciencia del practicante. Según estos dos condicionantes -el sistema y el nivel del practicante-, el resultado será diferente. Esto hace decir a Annie Besant : "En cada sistema existe una gran parte de verdad, pero por medio del Hatha Yoga no se puede ascender muy alto [...] el obstáculo para el Yogui que sigue el sendero del Hatha Yoga, es que desarrolla los órganos sin desarrollar la inteligencia, y que debe servirse solamente de dichos órganos [...] A menudo he encontrado en la India Yoguis que habían practicado el sistema Hatha Yoga, que hallándose en estado de trance, el cuerpo físico inmóvil, no pudiendo, por consiguiente, ver, ni leer, ni hacer alguna cosa, una vez despertados de este profundo sueño, ignoraban absolutamente lo que habían hecho mientras estaban fuera del cuerpo; ¿qué utilidad tiene esto?"⁸⁷

Otro inconveniente relacionado con lo que venimos expresando respecto del comentario del profesor Doore, es que por esos "budistas tibetanos" debe referirse sólo a aquéllos que por su avanzada espiritualidad puedan alcanzar los estados místicos. Y es sabido que en una comunidad budista, cualquiera que sea su escuela o credo, está organizada en una estructura que comprende desde el monje novato hasta el sabio lama experimentado tanto en el conocimiento de los numerosos textos búdicos, exotéricos y esotéricos, como en sublimes experiencias místicas. Entre uno y

⁸⁷ BESANT, Annie, El Yoga y el Hombre Perfecto, Editorial Kier, Buenos Aires, 1988 (1966), p. 24.

otro extremos, existe una jerarquía que se distingue por su grado de conocimiento de los textos búdicos. También en algunas zonas reservadas de los monasterios budistas, se cuenta que existen sublimes maestros de sabiduría, cuya presencia no es observada nada más que por los más altos lamas, sus discípulos. ¿A cuáles de estos "budistas tibetanos" se refiere Doore? Es sabido entre los estudiosos de las "ciencias paradógicas" y "ciencias nouménicas" o "gnósticas", por usar los términos recomendados por Wilber, que las experiencias místicas no son las mismas para todos los meditativos aspirantes a fundirse con la "Conciencia cósmica". Cada uno percibe según su estado evolutivo, según el escalón por el que asciende hasta lo Absoluto. Todo depende de su capacidad de percibir la Conciencia que lo contiene. Tales experiencias van desde vagas vislumbres hasta el reconocerse uno con lo Uno. Pero todos han debido observar rigurosamente los preceptos que impone el camino de iluminación o de perfección, también llamado de santidad. De ningún modo se trata de un estado alterado de conciencia, sino de la progresiva evolución espiritual del aspirante. Eso no quita que algunos de aquellos que persigan el estado por excelencia puedan tener experiencias psíquicas, que implican alteración de la conciencia ordinaria, producto del psiquismo del individuo. Por el contrario, el camino de espiritualidad, según las enseñanzas que lo describen, implica una experiencia de ensanchamiento de la conciencia, cada vez mayor según se vaya avanzando por sus graduales pasos, por lo que la experiencia conlleva un claro discernimiento que le hace vivir en ese estado como suyo propio, superando el estado de conciencia anterior. Por consiguiente, no se trata de alterar

la conciencia sino de ir progresivamente adquiriendo espiritualidad, que no es otra cosa que "la conciencia de la unidad", dice Besant. La espiritualidad no es el conocimiento del mundo fenoménico, el mundo exterior, objetivo, sino el conocimiento de la unidad, del Yo único, el Yo mismo. "La conciencia envuelta en la materia manifiesta todos los poderes psíquicos; mas los poderes psíquicos pertenecen a la materia y no a la espiritualidad."⁸⁸

Nada de místico tiene el desenvolvimiento de los poderes psíquicos del hombre tan apreciados hoy día por el hombre medio como por el investigador que cree ver en ello algún signo de experiencia mística. Sri Ramana Maharshi solía replicar a todas las preguntas referidas a los fenómenos psíquicos -como la telepatía, la clarividencia, la clariaudiencia, la mediumnidad, la visión extracorporal consciente y dirigida, experiencia frecuente en prácticas de concentración y terapias con alucinógenos, etc.-, que lo oculto y lo milagroso no son lo espiritual. Mahadevan, discípulo de Maharshi, nos cuenta en el "Prefacio" del libro Pláticas con Sri Ramana Maharshi que "Los poderes supernormales son más bien estorbos que ayudas en el sendero que conducen hacia el Espíritu Supremo"⁸⁹

Siendo rigurosos, desde la visión de la filosofía perenne, los poderes ocultos, tanto los estudiados con ocasión del interés

⁸⁸ BESANT, A., ob., cit., p. 19.

⁸⁹ MAHADEVAN, T.M.P., "Prefacio", en: SARASWATI, Swami Ramanananda, Pláticas con Sri Ramana Maharshi, Editorial Kier, Buenos Aires, 1993 (1955), p. 8.

despertado entre los investigadores por la conciencia como los que las llamadas ciencias ocultas -la parapsicología, el espiritismo, y, la más moderna, la ufología, por ejemplo-, son en realidad extensiones de la percepción humana. La telepatía, como la radio, permite la audición a distancia. ¿Qué diferencia hay entre oír de cerca o de lejos? El oír y el ver son funciones de la mente, por lo tanto esos poderes "ocultos" están en la mente. Son extensiones o prolongaciones de las facultades humanas.⁹⁰

Resumiendo lo expuesto : la experiencia mística es vivida en un proceso gradual por el alma que anhela la Unión Suprema, comprendiendo, también gradualmente, un ensanchamiento progresivo de la conciencia que vive, al principio, como vislumbres, pero que va aprehendiendo cada vez más según escale más altos peldaños, viviendo en cada uno de esos peldaños un estado de conciencia que puede considerar como habitual, pero que no puede ser entendido como alteración de la conciencia ordinaria, como se suele decir de las experiencias chamánicas, por ejemplo, aunque haya existido algunos chamanes que sí han vivido esos estados de espiritualidad.

Lo expuesto respecto de los budistas es aplicable a los yoguis, de los que no hablaremos, pues creemos que la idea que nos movió a la digresión ha quedado suficientemente aclarada.

⁹⁰ SARASWATI, Swami Ramanananda, Pláticas con Sri Ramana Maharshi, Editorial Kier, Buenos Aires, 1993 (1955), p. 33.

Insistimos en la necesidad de la distinción entre estados alterados de conciencia y experiencias místicas. Incluso pioneros en la investigación sobre el tema de la conciencia como Maslow y Grof identifican ambas experiencias. Creemos que no deben confundirse, no sólo por la trascendencia que estos tipos de experiencias tienen en las investigaciones antropológicas, sino también, para aligerar, por una mayor precisión, los estudios sobre los estados alterados de conciencia que tanto interés tienen en las disciplinas en las que implica la integridad psíquica de los individuos que acceden en sesiones psicoterapéuticas. Y lo creemos, en el caso de nuestra disciplina, por dos razones : 1) porque en Antropología la investigación se mueve teniendo en cuenta un hecho que no debe ser olvidado, el de la repercusión cultural que los estados alterados de conciencia tienen por su incidencia, en el caso de las experiencias chamánicas, o mediúmnica en algunos casos, por ejemplo, en una comunidad dada, que organiza la vida de la misma, como en las sociedades indígenas, hecho que no debe ser trasladado a otras sociedades como la nuestra, ni siquiera en su origen y 2) porque la confusión llevaría la investigación al terreno del error categorial.

Así, observamos que, por ejemplo, Maslow elabora una lista de veinticinco puntos en donde se recogen vivencias extraídas de individuos sometidos a experiencias que él llama "clímax". Maslow identifica las experiencias climax por él investigadas y experiencias trascendentes o religiosas. El resultado de sus indagaciones es como sigue : la esencia de toda religión conocida

es la iluminación, revelación o éxtasis privado, solitario y personal de algún profeta o vidente. Como quiera que la moderna psicología puede comprobar que estas experiencias místicas o revelaciones pueden ser clasificadas como "experiencias clímax" o "trascendentales" que ahora investigan muchos psicólogos, es muy probable que las antiguas descripciones escritas en términos de revelación sobrenatural fueran en realidad estas experiencias climax humanas "perfectamente naturales", por lo que nos encontramos capacitados para examinar la religión en todas sus facetas. Esta clase de estudio conduce a Maslow a la siguiente hipótesis : en la medida que todas las experiencias místicas o climax son las mismas, todas las religiones son en esencia la misma, por lo que, despojadas de localismos y dogmatismos, debería haber acuerdo -dice Maslow- en que las enseñanzas son comunes a todas ellas. Para comprender esto, Maslow distingue entre el místico, el profeta solitario, que ha descubierto su verdad respecto del cosmos y la ética, del abstracto legislador eclesiástico que organiza la estructura de una iglesia confesional. Maslow llama "climáxtico" al místico que tiene una experiencia climax y "anaclimáxtico" a aquel que no ha tenido dicha experiencia. Pero sus investigaciones le llevaron a la conclusión que toda persona puede acceder a la experiencia climax siempre que no bloquee rehuyéndolas o negándolas u olvidándolas. Entre éstos cita a ultracientíficos, a personas de visión mecanicistas, a marxistas "recalcitrantes" -que después de haberlas tenido las excluyen porque les creaban un conflicto respecto de su concepción de la vida-, a personas de carácter obsesivo-convulsivo y a aquellos abrumados por obsesiones

irracionales, entre otros. Estas experiencias permite distinguir también lo esencial de la religión, la experiencia clímax, y lo accesorio que lleva al creyente "anaclimáxico" a la idolatría. Además de la imposibilidad de comunicar una experiencia "climáxica" a un "anaclimáxico", desde la perspectiva de la experiencia "climáxica" cada persona tiene "su propia religión privada que él mismo desarrolla a partir de sus propias revelaciones privadas, en las que le son revelados sus propios mitos y símbolos, rituales y ceremonias que pueden tener un significado muy profundo para él". Siguiendo su argumentación, Maslow elabora una cartografía de "acontecimientos religiosos" que han sido considerados en el pasado como experiencias religiosas y que entran dentro de las experiencias clímax o místicas investigadas por muchos psicólogos entre los que él se encuentra.⁹¹

La primera objeción que puede hacersele a Maslow es la de confundir el estado de conciencia "habitual" del místico, conseguido mediante un entrenamiento espiritual, que nada tiene de alteración de la conciencia, como ya vimos anteriormente, y la alteración de la conciencia que se necesita en las experiencias realizadas con drogas psicodélicas practicadas en las terapias de Maslow. Sin extendernos en demasiados puntos que rebatirían, no las experiencias de Maslow, sino el criterio empleado por él para la elaboración de sus teorías, insistimos

⁹¹ MASLOW, Abraham, "La experiencia núcleo -religiosa o trascendental". En: La experiencia mística y los estados de conciencia, WHITE, John (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1992 (1972), pp. 257-271.

en el hecho de no confundir una investigación realizada con el ojo de la mente -adecuada para los datos de intelligibilia- sobre los de transcendelia, el ámbito de transcendelia, cuyos datos sólo pueden ser aprehendidos mediante el espíritu. Maslow incurre en el tan extendido error categorial que intenta comprender el cielo con la razón. Un ejemplo que clarifique nuestra reflexión lo extraemos del punto 3) en el que expone cómo en "El conocimiento del ser que tiene lugar en las experiencias clímax tiende a percibir los objetos externos, el mundo y los individuos como si se encontrasen más desapegados de las preocupaciones humanas", vivencia que creemos de un valor ascético indiscutible, pero que no demuestra lo que toda experiencia mística "cumbre" expresada por los grandes místicos requiere : la superación de la dualidad. Incluso cuando Maslow hace referencia en el punto 4) al hecho de "trascender el ego, olvidándose de sí mismo, careciendo de ego, siendo altruista" no demuestra el requisito anteriormente indicado de la superación de la dualidad. El valor de estas experiencias confirmadas en los gabinetes de otros psicólogos es indiscutible, y que estén encaminadas, como todas las psicoterapias humanistas y transpersonales al acrecentamiento de los valores superiores humanos en un desarrollo dirigido a la transformación de la conciencia, nos parece una práctica de extraordinarias perspectivas, pero ello no las eximen de un análisis riguroso que detecte un obstáculo para la creación de un paradigma basado en un absoluto rigor de investigación.

Es necesario, pues, no generalizar y no trivializar un tema de tanto interés, no sólo para la psicología o la ciencia médica,

sino para la Antropología, que como puede comprobarse, tiene mucho que decir al respecto. Pero para ello es preciso establecer una cartografía correcta de la conciencia precisando los conceptos con el mayor rigor de que podamos. Lógicamente de todo esto se beneficiará la Antropología. Y para ello, también -como ha hecho la psicología moderna y como, ya lo vimos en capítulos precedentes, hicieron algunos físicos- sería de extraordinaria ayuda las enseñanzas que la tradición mística ofrece. Hemos usado la expresión "tradición mística" como sinónimo de filosofía perenne y de tradición de sabiduría así como de ciencias nouménicas o gnósticas.

El tema de los estados alterados de conciencia ha suscitado, pues, una polémica que aún hoy dista de ser resuelta. La cuestión de si la conciencia puede tener autonomía, o no, respecto del cuerpo y, si la tiene, qué o quién actúa es un problema que se extiende a otras preguntas que tienen que ver de forma preeminente con el tema que estamos tratando, el de los estados alterados de conciencia, a saber: ¿qué interés tiene el estudio de los estados alterados de conciencia? ¿Cómo puede accederse a tales estados y cómo pueden ser observados y verificados, si es que pueden serlo? ¿Qué se conoce mediante los estados alterados de conciencia?.

Para la visión materialista, la conciencia no es más que un "computador", "un biocomputador, para ser más exactos. El punto de vista materialista sostiene que la conciencia ordinaria no es más que un programa ejecutable del biocompuador humano y que los

distintos procesos específicos de la conciencia, tales como la memoria, las emociones, la percepción, etcétera, son sólo subprogramas de la conciencia ordinaria"⁹², por lo que los diferentes estados alterados de conciencia no serían más que programas.

Sin embargo, el nuevo pensamiento parte del hecho de que la conciencia es autónoma aunque se vincula al organismo que sustenta. Desde esta última postura nosotros trataremos de responder a las preguntas anteriormente formuladas.

Verdaderamente los estados alterados de conciencia han sido mal observados al ser considerados como epifenómenos, subjetivos, efímeros, carentes de valor, por la ciencia objetiva. Sin embargo, el auge que ha adquirido el estudio de la conciencia ha llevado a numerosos investigadores de diferentes ámbitos cognitivos no sólo a observar tales estados, sino a participar en la experiencia de alteración de la conciencia para indagar sobre y desde su propia vivencia. Este hecho, como se puede deducir fácilmente, conlleva a nuestro entender una complejidad mayor que la "normal" experiencia observacional.

El nuevo pensamiento, resultante de la visión del mundo expresada desde los modelos paradigmáticos que han ido surgiendo a lo largo de la última centuria, drásticamente divergentes del

⁹² TART, Charles T., "¿Quién sobrevive? Conclusiones de la moderna investigación de la conciencia". En: ¿Vida después de la muerte?, DOORE, Gary (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990), pp. 154-155.

pensamiento mecanicista, ha mostrado un especial interés por superar las contradicciones inherentes del paradigma mecanicista, Ya hemos hablado suficientemente sobre esas contradicciones. El desarrollo del pensamiento en algunas zonas del saber humano era inviable desde la perspectiva mecanicista. Algunos investigadores en el curso de sus indagaciones "toparon" con una nueva realidad que les sobrecogió hasta tal punto que tuvieron que considerar su errónea visión del mundo (física micro y macro atómica, y Jung). Otros alentados por los descubrimientos de los anteriores, exploraron nuevos territorios, nuevos métodos, nuevas técnicas. Se transitaron por senderos excluidos por la ciencia objetiva. Y armándose de coraje miraron hacia las calmadas aguas del saber oriental. Y así lo expresaron en sus escritos. Los tiempos eran además propicios. Con el transcurso de las décadas las nuevas directrices estaban diseñadas. Y los pioneros empezaron a cosechar sus frutos. El nuevo pensamiento se había puesto en marcha. Dos milenios y medio nos separan del "filosófico" mito de la caverna de Platón. El hombre parece comprender que sólo veía sombras proyectadas sobre el muro y que, del mismo modo, el saber compendiado también podría ser descrito con la imagen platónico de la caverna. Ampliamente lo hemos tratado. El estudio de la conciencia, visto desde la nueva perspectiva que aflora como una flor de loto en donde Oriente y Occidente, entrelazadamente, creen un espacio común de conocimiento, es, creemos nosotros, el hilo de Ariadna que puede sacar al hombre de la caverna o de las embestidas de una ciencia reduccionista y dogmática. Es el estudio de la conciencia el que dará a la Antropología la verdadera dimensión de su cometido en el

concierto armónico de un saber universal digno de un ser humano cuyas expectativas no se reduzcan a hermostear los estériles campos donde yazga la inconsciencia y la barbarie.

En este concierto consciente, ¿qué interés pudieran tener los estados alterados de la conciencia? La moderna psicología ha estudiado con inusitado interés la alteración de la conciencia llegando a conclusiones sorprendentes como las que hemos expuesto de Grof o Maslow, por ejemplo. Pero muchos otros han indagado tan esquivos territorios. Si echamos una ojeada a las investigaciones sobre el tema encontramos conclusiones tan sugerentes como extrañas, interesantes como sorprendentes. Comprobamos que el motivo por el cual se investiga concuerda con el expresado por la tradición de sabiduría : conocer y hacer progresar en paz y armonía a la comunidad de hombres y mujeres para que, de ese modo, inevitablemente, el mundo en el que vivimos traduzca las mejores cualidades del ser humano. Eso opinan los psicólogos transpersonales, como ya hemos señalado en anteriores páginas.

Desde el punto de vista psicológico, los estados alterados de conciencia describen una nueva imagen de la realidad y de la naturaleza humana, y aunque los datos de las investigaciones provienen del ámbito de la psicología, "las conclusiones son directamente aplicables a otros campos que estudian a los seres humanos y que han acumulado observaciones incompatibles con la visión mecanicista del mundo, como la psicología junguiana, la antropología, los estudios de laboratorio sobre la conciencia,

y la tanatología".⁹³ Así se expresa Grof. Mediante estos estados controlados por el terapeuta, inducidos por drogas, o sin ellas, como en la actualidad trabaja el mismo Grof mediante la técnica respiratoria que él llama "holotrópica", un amplio abanico de "participantes", desde "voluntarios normales, hasta individuos que estaban muriéndose de cáncer, pasando por diversas categorías de pacientes psiquiátricos", se pudo observar que el modelo tradicional biográfico utilizado por el psicoanálisis era inadecuado y superficial para cubrir el amplio espectro de experiencias disponibles desde estas técnicas. Así, fue necesario crear un modelo nuevo de la psique más amplio que el aceptado por la psiquiatría clásica. La nueva cartografía, además del modelo biográfico, incluye el "reino perinatal" de la psique, centrándose en los fenómenos del nacimiento y de la muerte, y del ámbito transpersonal, como en otro lugar de esta tesis hemos apuntado. Este espectro vivencial presentado por el enfoque transpersonal puede ser descrito por historiadores, antropólogos y estudiantes de religiones comparadas en contextos de diversos procedimientos chamánicos, ritos de iniciación tribales, ceremonias de curación, misterios de muerte y renacimiento y danzas de trance religioso. Como puede verse, nada de lo descrito es novedoso para la Antropología, aunque sí la confirmación de que lo observado e indagado en observaciones antropológicas es hoy día ofrecido desde descripciones realizadas desde las experiencias transpersonales. El mismo Grof insiste en sus obras

⁹³ GROF, Stanislav, "Investigación actual sobre la conciencia y supervivencia humana". En: La evolución de la conciencia, Stanislav GROF (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1988), p. 92.

en que "la investigación reciente sobre la conciencia ha hecho posible, por primera vez, revisar seriamente el conocimiento antiguo y no occidental acerca de la conciencia y buscar una auténtica síntesis de la sabiduría antigua y de la ciencia moderna."⁹⁴

La cartografía presentada por los psicólogos transpersonales, aunque pudiera diferir en la terminología y en el mayor o menor número de niveles, responden en esencia a los mismos criterios y enfoque. Grof, por ejemplo, establece, como sucintamente se indicó más arriba, tres niveles, subdivididos algunos de ellos:

1) Nivel de memorias biográficas de la psique, (referido a recuerdos biográficos y del inconsciente individual desde el nacimiento hasta el presente).

2) Nivel perinatal de la psique, en el que se expresan experiencias que suelen estar acompañadas por manifestaciones fisiológicas dramáticas. Se trasciende la biografía experimentando datos de la vida prenatal y postnatal (identificándose, por ejemplo, con un feto y revivir diversos detalles del nacimiento biológico). Grof distingue cuatro matrices perinatales : la primera, la de el universo amniótico (MPB I), relacionada con la unión original al organismo materno, en donde se da la indistinción entre sujeto y objeto, en una vivencia de paz y armonía. La segunda, la experiencia de la inmersión cósmica y del infierno (MPB II), en la que la existencia intrauterina del feto se ve perturbada por señales

⁹⁴ GROF, S., ob., cit., p. 95.

químicas de alarma y expresada como un peligro vital inminente, relacionada con el comienzo mismo del proceso del parto. La tercera, la experiencia de la lucha muerte-renacimiento (MPB III), fase en la que continúan las contracciones uterinas, que expresa la extraordinaria lucha por la supervivencia, descrita a veces con imágenes de las batallas mitológicas. Y una cuarta, la experiencia de la muerte-renacimiento (MPB IV), que culmina con la propulsión a través del canal uterino.

3) Nivel transpersonal de la psique, en el que la autoexploración señala una cartografía dividida en tres categorías, en la que se trasciende : a) el límite del tiempo lineal, o b) las fronteras espaciales ordinarias, y c) en aquella en la que se exploran campos no considerados por la cultura occidental como objetivos (místicos, por ejemplo).

En síntesis ésta es la cartografía propuesta por Grof. En otro lugar de la tesis expusimos cuál era la elaborada por Ken Wilber. Más ajustada a las cartografías que presentan las tradiciones orientales, Wilber establece niveles de acuerdo con el campo de experimentación que se le ofrece al individuo evolucionante. Y aunque no desdice las experiencias con drogas de diversas naturaleza, cree más en las capacidades desarrolladas mediante el aprendizaje. Lo que sí es un lugar común entre todos los que se defienden este enfoque transpersonal de la psicología es el hecho de que ésta debe servir para el desarrollo de las capacidades y potencialidades inherentes del hombre. No cumpliría ningún objetivo la experiencia si no trascendiera en la vida diaria de los practicantes, pero, a diferencia de la psicología

clásica, la transpersonal no pretende reafirmar el ego sino trascenderlo.

Sin duda, el enfoque transpersonal, en su indagación de la conciencia desde la alteración de la misma, tiene extraordinarias repercusiones para nuestra disciplina. Ya hemos hecho esta observación con anterioridad y no vamos a insistir en ello. Otros investigadores confirman las conclusiones a las que Wilber y Grof han llegado. Robert Maslow, Roberto Assagioli, Stanley Krippner, Charles Tart, son sólo un ejemplo destacado.

Ya se ha mencionado de pasada las posibles formas por las que se puede acceder a los estados alterados de conciencia. Aparte de las patologías hartamente descritas por la psicología clásica, consideradas como una alteración de la conciencia, y las más recurrentes y sensacionalistas, pero fructíferas ingestiones de productos químicos como el LSD, o naturales como la mescalina, extraída del peyote, cuyos efectos y resultados han sido profusamente descritos por los psicólogos de la Tercera Fuerza y los transpersonales, junto con todo la literatura surgida en los años sesenta en el seno del movimiento de la "flowers generation", además de las descritas por antropólogos como Alfred Metraux, Claude Lévi-Strauss, Robert Lowie, Geza Rohiem, Georges Devreux, y visionarios como Carlos Castaneda, existen toda una amplia gama de recursos técnicos para la experimentación de estados alterados de conciencia. Así, podemos citar las técnicas de concentración que, junto a las técnicas de relajación y de respiración, a veces de forma aislada, otras combinándose entre

sí, aderezadas con música y/o mantras, son las más extendidas. Y todas registrando experiencias de lo más variopinto que van desde la más simple vivencia de sosiego o de desencanto a la más compleja de unidad bien con la naturaleza toda o el universo en su forma visible o la invisible del Ser Universal.

¿Cómo es la observación en los estados alterados de conciencia? Como podrá deducirse, nada fácil. En el caso de las psicoterapias, el terapeuta, además de las reacciones físicas y bioquímicas, tendrá muy en cuenta las descripciones de aquellos que vivencian la experiencia. En la actualidad son numerosos los casos de los psicólogos que para observar la alteración se someten ellos mismos a la experiencia. Lo mismo le sucede al antropólogo o al estudioso de las religiones comparadas. Desde dentro de la experiencia pueden más fácilmente "conectar" con las vivencias de los pacientes o de los practicantes, en el caso del antropólogo, para "ajustarse" lo más posible la cartografía a la realidad experimentada. Cuando decimos "conectar" queremos expresar la capacidad del investigador de contrastar "su" vivencia con las de sus pacientes/informantes. Estos le ayudarán en el manejo de las mitologías expresadas en el desarrollo de las experiencias en alteración de la conciencia. Es decir, en estos casos el investigador se subsume en la experiencia en la que vive la alteración, por lo que indaga el desarrollo de su propia vivencia. Es un tipo de datos que el investigador podrá utilizar para la elaboración de las cartografías. Otros datos son los aportados por los pacientes/informantes, que en el caso que la experiencia sea grupal podrá cotejar unos con otros, e incluso

con los suyos propios si decidiera su participación en la experiencia grupal. Sin embargo, ha de tener siempre presente lo que ya se aprendió de Jung, de la física cuántica y de la teoría de la relatividad como de las tradiciones místicas orientales, de quienes se deben deudores los psicólogos transpersonales, y es en lo referente a la imposibilidad de una contrastación y verificación objetiva de la experiencia, incluso aunque se buscaran las mismas condiciones, que en la realidad sería imposible que se dieran. Piénsese que en este tipo de experiencias entra en juego el inconsciente personal del individuo como el inconsciente colectivo. Las experiencias perinatales descritas por Grof tienen como punto de referencia el inconsciente personal, mientras que las transpersonales pueden serlo tanto el inconsciente personal como el colectivo. La complejidad, como puede verse, es manifiesta en este tipo de experiencias cuando las intenta observar y cartografiar.

Pero el investigador tiene también las referencias cartográficas de otros investigadores de ámbitos muy diversos, como pudieran ser las relativas a la psicología, a la Antropología, a las religiones comparadas, a la tanatología, etc.

Se trata, pues, de observación o indagación de procesos internos que, por su propia naturaleza, son de mayor complejidad que los procesos físicos y externos. Por otro lado, y por contra, la observación es selectiva y motivada, ya que el observador experimenta, en el caso de participar en la experiencia, la alteración, por lo que, recordando a Heinz von Foerster, conocer

las características y capacidades del observador es de excepcional importancia para el desarrollo de la observación. Además de las "complicaciones" que se han mencionado en el proceso de observación de los estados alterados de conciencia, hay que añadir el hecho de que el observador/participante no es un observador "desapegado", tanto si participa como si observa como terapeuta u observador antropológico inhibido de la experiencia individual o grupal, pues como hemos dicho anteriormente, se trata de fenómenos internos. Y por último, cómo no referir que en este tipo de experiencias las interacciones entre los participantes o entre el observador inhibido y los participantes han de tenerse en cuenta de modo especial para no concluir erradamente creyendo que las conclusiones pueden llevar a extremos objetivos. El flujo interactuante entre los participantes sin duda irá alterando el desarrollo de la experiencia, si es que se determinaron unos cauces para su desenvolvimiento.

16. Experiencias chamánicas. Neochamanismo. Otras alteraciones de la conciencia.

Entre los estados alterados de conciencia más estudiados hemos de referirnos a las experiencias chamánicas, el neochamanismo, los trances mediúmnicos y psíquicos o los provocados por alucinógenos, las experiencias transpersonales, bien inducidas por sustancias psicodélicas o mediante técnicas

de meditación y respiración, los estados provocados en experiencias cercanas a la muerte, el espiritismo, la hipnosis y la autohipnosis.

De todos ellos el chamanismo ha sido el más estudiado por los antropólogos e historiadores de las religiones comparadas. Sin embargo, hoy el neochamanismo, las experiencias cercanas a la muerte y las experiencias transpersonales, juntos a los otros mencionados en líneas anteriores, se suman al interés por el mundo del chamán en distintos ámbitos cognitivos, más allá de la preocupación del antropólogo y de los estudios de las religiones comparadas. Las nuevas direcciones que ofrecen las investigaciones sobre el cerebro (Crick, Pribram); el interés despertado también por el estudio del cerebro por parte de las ciencias cognitivas (inteligencia artificial, lingüística, neurociencia, filosofía), en especial, el realizado desde el constructivismo (Varela, Thompson, Maturana) o desde el pensamiento sistémico (Bateson, Morin); la abundante documentación que sobre la conciencia puede ofrecer la psicología transpersonal (Maslow, Assagioli, Tart, Grof, Wilber, Vaughan); los numerosos estudios realizados en el terreno de la medicina con enfermos terminales acerca de la supervivencia de la conciencia después de la muerte física (Moody, Kübler-Ross), etc., evidencian un nuevo rumbo en la investigación del hombre y de sus realizaciones desde lo que ha sido llamado "disciplinas de la conciencia". Como un apartado importante dentro de este grupo de disciplinas deben entenderse el estudio de los estados alterados o modificados de conciencia. No olvidemos esta última

consideración. Pero hay una cuestión previa que ha de considerarse : el hecho de que no pueden ser tratados estos temas desde el ángulo de la ciencia objetiva, por la razón obvia de que estas disciplinas surgen como reacción al mecanicismo objetivista de la ciencia occidental. No olvidemos tampoco esta consideración. Y otra cuestión que a estas alturas de la tesis no podemos obviar: la necesidad transdisciplinar de la investigación, o lo que es lo mismo, la apuesta por un modo de investigación propio del nuevo pensamiento que hemos recogido de la propuesta del físico Geoffrey Chew, el enfoque bootstrap, sobre el que insistiremos frecuentemente. Y esto no sólo en el terreno de la conciencia, sino en el de cualquier tema de estudio que desborde el ámbito cognitivo de una disciplina cualquiera.

De los estados alterados de conciencia, debido al interés que la Antropología ha mantenido por ellos, consideraremos las experiencias chamánicas y aquéllas que pudieran ofrecer un interés nuevo por su estudio, como, por ejemplo, son las experiencias cercanas a la muerte. Otros estados, como los místicos, que nosotros no hemos considerado como alteración de la conciencia,⁹⁵ han sido explicados anteriormente.

⁹⁵ Insistimos en que los estados místicos no deben ser considerados como experiencias vividas en alteración de la conciencia. Y para ello nos dejamos guiar de los textos iniciáticos de las grandes tradiciones de sabiduría que son estrictas a este respecto, considerando que no es la experiencia lo que ha de buscar la individualidad que anhela la liberación sino el constante trascender de toda experiencia. Los tratados y comentarios que de ellos nos han dejado los sabios e iluminados de Oriente y Occidente nos hablan del sendero que todo ser humano ha de transitar para conseguir la liberación y la consiguiente unión con la Fuente Suprema. Hemos traído a nuestras páginas algunas citas y comentarios al respecto. Elegimos a Bhagavan Sri Ramana Maharshi por ser uno de los sabios que han iluminado el

Respecto de los estados chamánicos hemos de decir que es amplísima la bibliografía, pero también, debido a los numerosos ámbitos cognitivos interesados por el tema chamánico hoy, aparece éste como un tema diverso, divergente en sus conceptos nucleares y, en ocasiones, tratado con la misma falta de rigor que los estados de conciencia en general. Son, tal vez, las lógicas

confuso y oscuro siglo XX y porque sus enseñanzas no dejan lugar a dudas en lo concerniente a la idea que comentamos. No hay posibilidad de liberación si el ser humano se deja impregnar por el mundo fenoménico. Es necesario volcar la mente hacia la fuente, es decir, hacia el Yo, el Atman que habita y da vida a cada individualidad, siendo a la vez uno con el Ser Supremo. Mientras el ser humano "experimente", es decir "vea" el mundo, estará sujeto a él, por lo que se precisa "ver" al Yo. Pero "ver" decíamos que era equivalente a "conocer" y "ser". Además, la mente ha de ser entendida como el velo que oculta a la Divinidad. Destruir la mente, es decir, dominarla y dirigirla hacia dentro, es destruir al destructor, al forjador de la ilusión que es la mente. Dice Maharshi: "Es inevitable una lucha si queremos permanecer en el estado libre de pensamientos. Deberemos luchar para abriarnos camino antes de recuperar nuestro estado primordial original. Si en esa lucha triunfamos y llegamos a la meta, entonces el enemigo, a saber, los pensamientos, se someterá totalmente en el Yo y desaparecerá por completo. Los pensamientos son el enemigo. Ellos equivalen a la creación del Universo. Estando ellos ausentes, no hay mundo ni Dios Creador. La Dicha del Yo es sólo el Ser Unico." (SARASWATI, Swami Ramanananda, Pláticas con Sri Ramana Maharshi, Editorial Kier, Buenos Aires, 1993 (1955), p. 335)

Mabel Collins, en su libro Luz del sendero, dice al comentar el primer aforismo, "mata la ambición", que "El artista puro que trabaja por amor a su obra, está algunas veces más firmemente colocado en el verdadero camino que el ocultista que se imagina haber apartado de sí el interés propio, pero que, en realidad, sólo ha ensanchado los límites de la experiencia y de deseo, y transferido su interés a cosas relacionadas con su mayor expansión de vida". Y en el comentario al decimoséptimo aforismo, "busca la senda", nos revela: "¿Es realmente el camino lo que deseas, o es que tu fantasía te ofrece una vaga perspectiva de encumbradas alturas que escalar, un gran porvenir que abarcar? Ten presente esta advertencia. El camino ha de buscarse por él mismo, no teniendo en cuenta tus pies que lo deben recorrer". No es la experiencia lo que facilita el camino de la espiritualidad, sino la quietud, recomiendan los tratados de sabiduría. (COLLINS, Mabel, Luz en el sendero, Editorial Sirio, Málaga, 1985 (1885))

imprecisiones que conlleva las etapas previas a la consolidación de un nuevo paradigma.

Hay que destacar la importantísima labor de la Antropología en la investigación de los estados chamánicos. Lo que estableció desde el principio con notoria claridad el ámbito cognitivo antropológico parece hoy trivializado por la confluencia de intereses lucrativos de los mass media y un ávido público anheloso de temas divulgados por una parapsicología populista y poco escrupulosa. Muy fino tiene que hilar el antropólogo para realizar su trabajo al margen del marketing de la industria de una prensa escrita poco rigurosa y sólo aparentemente especializada. Por ello es necesario que la Antropología continúe su rigurosa investigación sobre chamanismo.

Uno de los problemas con los que se encontrará la Antropología reside en que el interés se ha desplazado desde el chamanismo tribal al chamanismo urbano, con la complejidad y variedad de exponentes en que se ha ramificado la "profesión". Otro, no menos importante, es el que presentan las investigaciones realizadas por aquellas disciplinas que han ensanchado el estudio de la mente al de la conciencia. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente que un gran número de investigadores consideran que es la conciencia el centro de interés de sus investigaciones y no sólo la mente, pues aquélla compone todo el campo de investigación al que el ser humano puede tener acceso en sus investigaciones (recordemos la "Gran Cadena del Ser" de Wilber), mientras que la mente es sólo un nivel de

ese gran campo de indagación y experiencia. Confundir ambas conlleva a errores que pueden ser detectados con mucha frecuencia en investigaciones que se están ofreciendo hoy dentro del nuevo pensamiento, asunto del que nos ocuparemos líneas más abajo.

Si cotejamos los estudios antropológicos o los ofrecidos por los estudiosos de la historia comparada de las religiones, observamos una variedad de oficiantes y prácticas chamánicas que pueden considerarse desde una visión sincrética, quedando así simplificada tanta variedad aparente. Los numerosos estudios antropológicos han estudiado comunidades indígenas y han tratado el tema del chamanismo visto desde una perspectiva mágico-religiosa o ritualista, iniciática, etc., con la particularidad de que todos han estudiado a "su" chamán, aunque son escasos los estudios sistemáticos y globales como los que presenta Alfred Metraux en su obra Religión y magias indígenas de América del Sur. También parece haberlo realizado Mircea Eliade, pero desde un ámbito no antropológico, aunque sí desde zonas muy próximas, como son las de la historia comparada de las religiones. Dice Eliade que a las monografías etnológicas le correspondería situar al chamán en su medio cultural (descripción del indumento y tambor chamánico, de las sesiones, recolección de textos y melodías, etc.), convirtiéndose en "historiador" además de observador, prestando un gran servicio a la historia de las religiones, pero nunca -dice Eliade- podrá sustituir a ésta, pues la misión de la historia de las religiones consiste en "reunir los resultados de la etnología como los de la psicología y la sociología; mas no renunciará, sin embargo, a su método propio

de trabajo ni a la perspectiva que la define específicamente. Por más que la etnología cultural trate de establecer, por ejemplo, las relaciones del chamanismo en ciertos ciclos culturales, la difusión de tal o cual complejo chamánico, etc., su objeto no es revelarnos el sentido profundo de todos estos fenómenos religiosos, esclarecer su simbolismo y articularlos en la historia general de las religiones. En última instancia, es al historiador de las religiones a quien incumbe sintetizar todas las investigaciones particulares sobre el chamanismo y presentar una visión de conjunto que sea a la vez una morfología y una historia de este complejo fenómeno religioso."⁹⁶ Lejos en el tiempo quedan estas palabras de Mircea Eliade, pues, como en líneas anteriores decíamos, el abundante material bibliográfico existente hoy día sobre el chamanismo y su peculiar modo de indagar el fenómeno, hace pensar que no es al historiador de las religiones al que sólo le interesa la síntesis última de las investigaciones particulares, sino que ha de contemplarse cómo, por ejemplo, la sociología (Un Dios sociable, de Wilber) y la psicología de corte transpersonal (Maslow, Assagioli, Tart, Grof, Wilber) han planteado sus investigaciones sobre los aspectos religiosos a los que se refería Eliade. Hemos visto que los nuevos enfoques han determinado una nueva forma de entender la realidad y, con ello, al ser que la describe y que, según el nuevo pensamiento, éste trata de trascenderla. La psicología transpersonal ha extendido la idea de crecimiento personal y de las potencialidades humanas para conseguirlo. Es esta

⁹⁶ ELIADE, Mircea, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (1951), p. 11.

consideración la que va definir la nueva concepción de la experiencia chamánica de la psicología transpersonal, del neochamanismo y de otros enfoques que intentan extender en Occidente las técnicas chamánicas con el fin de utilizar un viejo sistema que se considera de una extraordinaria validez para el desarrollo de las potencialidades trascendentes del ser humano. El interés de los enfoques humanistas por las drogas psicoactivas para la práctica terapéutica de sus pacientes llevó a la nueva psicología a adentrarse por espacios no transitados en Occidente y que son descritos por la cultura chamánica. En ningún momento debe confundirse estos espacios por los reseñados en la historia de la brujería europea, cuyo estudio estuvo de moda en los años ochenta. Hoy encontramos que la expresión "experiencia chamánica" ha sido extendida a la experiencia transpersonal por expresar ambas un crecimiento personal. Nosotros creemos que no deben confundirse, y desde la investigación antropológica debemos llamar la atención para que así se haga en la práctica de las demás disciplinas interesadas en la conciencia, ya sea referido el interés al crecimiento personal propuesto por los transpersonales como el referido a la investigación de las prácticas estrictamente chamánicas.

Recordemos, además, la nueva dimensión de la epistemología del nuevo pensamiento diseñada por la filosofía bootstrap de Chew, considerando la ciencia como una red de relaciones, un mosaico de modelos, teorías, sin que ninguno de ellos sería más fundamental que los demás, dándose todos ellos consistencia mutua. Un tejido urdido por distintas aportaciones de distintos ámbitos

cognitivos habiéndose establecido canales de comunicación mediante los cuales en cada momento todos los ámbitos cognitivos pueden "comunicar" la información necesaria. Cualquiera que se adentre por el amplio material aportado por el enfoque transpersonal en psicología descubrirá que el ámbito religioso del individuo se funde en una indagación compleja que poco tiene que ver con la investigación que la ciencia objetiva venía realizando. Así, el ámbito religioso trasciende en la investigación transpersonal las fronteras no sólo biográficas sino espaciales y temporales del individuo. Estas investigaciones parecen ocupar ciertos espacios que hasta ahora eran dominio de estudio de la historia de las religiones, de la sociología y de la Antropología. Razón de más para considerar la necesidad de formular un paradigma en ciencia en los términos defendidos por Fritjof Capra, quien ha tomado sobre sí la tarea de divulgar el modelo teórico de la "filosofía bootstrap" de Geoffrey Chew, de entrelazamiento, decíamos, como si de un tejido cuya textura no tuviera un centro, sino que todos los puntos de contacto, de comunicación, fueran centro de información entrecruzada con los otros puntos del mismo tejido. No encontramos más que razones para enfatizar la importancia que enfoque "bootstrap". Lo mismo hemos de decir de las directrices epistemológicas elaboradas por Ken Wilber. Ambas aportaciones anuncian un nuevo paradigma en ciencia acorde a las expectativas despertadas por el nuevo pensamiento [-¿Cómo llamarle: ecológico, trascendente...? ¿Qué importancia tienen los nombres? ¿Non son éstos expresión-representación (¿comprensión?) de las diversas realidades con la que convivimos (¿convivimos?)?-.]. Lógicamente aquí no son válidos

los postulados de la ciencia objetiva. Se precisa una nueva organización del saber. Esto ya había quedado claro en los pensadores epígonos del mecanicismo que diseñaron el vaporoso andamiaje del posmodernismo. Es preciso llevar a cabo sus intuiciones, reto de una cultura en quiebra y con urgencias no retóricas. La Antropología debe pensar que no es subsidiaria de ninguna disciplina, como parecía dejar claro Eliade al establecer la preponderancia de la historia de las religiones sobre la sociología, la psicología y la Antropología. La Antropología ha de buscar su lugar en el nuevo pensamiento sin complejos y sin el gasto de energía que supone la idea de competir por un estatus, sino ofreciendo desde su ámbito de conocimiento las aportaciones pertinentes luego de examinar al hombre en su vertiente cultural, y, en el caso de la investigación de fenómenos religiosos que aquí abordamos, partiendo de la idea de que en la investigación de las experiencias chamánicas, como todos los fenómenos de la conciencia, no pueden desatenderse las nuevas aportaciones realizadas por las disciplinas que han abierto nuevas rutas para abordar tan complejos dominios. Además, y esto es muy importante, el panorama de los estudios sobre el chamanismo difiere hoy de aquél en el que se movía Mircea Eliade cuando redactaba su obra sobre el chamanismo (1951, fecha de publicación). Las modernas investigaciones han ampliado el panorama a espacios culturales que nada tienen que ver con la experiencias del chamán circunscritas a la comunidad indígena a la que pertenece. No diremos que se ha trivializado, pero sí que el hecho de extender la expresión "experiencia chamánica" a experiencias fuera de las comunidades indígenas realizadas por

individuos que no cumplen la "función" del chamán dentro de su comunidad, puede conducir a la confusión y banalización del "oficio" del chamán. Como puede comprobarse, se abre un variado y extraordinario panorama para la Antropología.

No nos adentraremos por la perspectiva clásica de la Antropología, pues es bien conocida su labor, sino por aquella que parece ofrecer algunos datos nuevos sobre el chamanismo visto desde las experiencias transpersonales, y otros enfoques que proponen algunos investigadores al hablar de la nueva espiritualidad, porque tal vez puedan abrir una nueva ruta, además de las ya surcadas, a la investigación antropológica.

Se habla del nuevo chamanismo y de experiencias chamánicas vividas desde la terapia transpersonal o desde experiencias practicadas con drogas psicoactivas por estudiosos que quieren "pasar" experiencia chamánica bien por snobismo o por curiosidad. También es necesario hablar de un chamanismo urbano muy difundido en las grandes urbes que se confunde a veces con las actividades de los videntes que practican trances mediúmnicos, rituales curativos, de aproximación afectiva o de ruptura. Dentro de este complejo multiforme de nuevos colectivos, es necesario mencionar lo que ha venido en llamarse dentro de la New Age californiana los "nuevos sanadores", que comienza a arraigar en Europa diferenciándose de los anteriores en que son grupos con un bien definido programa de contenido espiritualista que aglutina a gentes disconformes con la religiosidad que ofrecen las religiones tradicionales, colectivos vinculados a planteamientos

ecologistas. Otros grupos también con definidos intereses son los vinculados al "contactismo", dentro del fenómeno ovni, que también parece haberse desarrollado dentro de la búsqueda de una nueva espiritualidad. En fin, es una realidad que ha de contemplar el antropólogo, aunque con la precaución de separar la mena de la ganga. Además es preciso establecer unos conceptos claros bien definidos para no incurrir en ligerezas y superficialidades en la investigación. Todo un variado y cosmopolita grupo que vive en las urbes que el antropólogo deberá tipificar, explicando sus peculiaridades según la "especialización" de su actividad, junto a la extraordinaria repercusión social y cultural que conlleva el fenómeno. Veamos algunos ejemplos.

En varias publicaciones ya mencionadas en esta tesis,⁹⁷ que pueden considerarse dentro de la órbita del nuevo pensamiento, encontramos abundantes investigaciones sobre el chamanismo estudiado desde la nueva visión del mundo que se inaugura con el despertar de la conciencia. Sin embargo, en nuestra opinión hay mucho que debatir, puntualizar y, sobre todo, que considerar desde la "experiencia" antropológica. Resultan importantes los intentos de sistematización que encontramos en

97

DOORE, Gary (Editor), El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1988).
DOORE, Gary (Editor), ¿Vida después de la muerte?, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990).
GROF, Stanislav (Editor), La evolución de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1988).
MEADOWS, Kenneth, Iniciación chamánica. Guía práctica del chamanismo de la Nueva Era, Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1993 (1991).

algunos de los artículos sobre el tema chamánico, por ejemplo en el realizado por Serge King sobre los cuatro mundos del chamán, en el que estudia los niveles o "clases de experiencia" del chamán según sus maestros, el africano M'Bala y su tío (kahuana hawaiano) Wana Kahali. En realidad, la única diferencia apenas perceptible respecto de los estudios antropológicos clásicos estriba en la consideración de que la investigación de King viene determinada por criterios próximos a los postulados por los psicólogos transpersonales, que cartografían las experiencias de acuerdo con niveles por los que la conciencia humana transita. Pero nos recuerda a las investigaciones realizadas sobre los chamanes de las tribus indias de Norte América o las descripciones de Alfred Metraux sobre chamanes, brujos y hechiceros de las tribus indígenas de América del Sur. Es curioso que el cuarto mundo, el ike papaha, lo llame King el "mundo holístico", insistiendo en uno de los términos usado por el enfoque transpersonal para definir la unidad de la conciencia individual con la totalidad de la naturaleza en la experiencia transpersonal, a la que alude en su trabajo King.⁹⁸ Sin embargo, poco en este sentido nos añade, dado que esta visión holística concuerda con numerosísimas descripciones realizadas por antropólogos que han estudiado la vertiente mágica y extática de

⁹⁸ KING, Serge, "Ver es creer: los cuatro mundos del chamán". En: El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal, DOORE, Gary (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1988), pp. 68-81.

En este trabajo King detalla los mundos por los cuales el chamán transita, que a modo de información diremos que son el ike papahali (primer nivel de experiencia : mundo objetivo), el ike papalua (segundo nivel de experiencia : mundo psíquico), el ike papakolu (tercer nivel de experiencia : mundo de los sueños) y el ike papaha (cuarto nivel de experiencia : mundo existencial).

las religiones. El libro de Metraux es un buen ejemplo de ello.

El texto de Serge King hace referencia a un chamán y a sus prácticas del tipo que ha interesado a la Antropología, cuya preocupación por este tema data desde la formación misma de la disciplina, siendo abundante y diversa la literatura creada sobre el fenómeno chamánico. Pero otros trabajos incluidos en los libros mencionados nos sitúan ante un fenómeno que nada tiene que ver con el chamanismo clásico. Utilizaremos aquí el término "chamanismo clásico", objeto de estudio de la Antropología y otras disciplinas afines, para diferenciarlo de las experiencias chamánicas de las que hablan los transpersonales. A saber : la psicología transpersonal insiste en considerar la experiencia transpersonal como chamánica debido, entre otras razones, al carácter religioso del fenómeno, al aspecto extracorpóreo, el uso de drogas para la inducción, crecimiento de la vida interior, curación, etc., y a una motivación cultural de época como la vinculación de lo que fue llamada Tercera Fuerza (de la que saldría el posterior enfoque transpersonal) con los movimientos de la "flowers generation" y holístico, con cuyos elementos coinciden.

Desde luego es necesario establecer criterios diferenciadores para ahorrar confusión en las investigaciones, pero ello no debe ser óbice para incurrir en imprecisiones o en el hecho frecuente sobre el que venimos llamando la atención respecto de la extensión de los términos "chamán", "chamanismo", "experiencias chamánicas", etc., a otras realidades

socioculturales como son los colectivos de videntes y su amplio arco de profesionales a los que se les aplica hoy día tal calificativo entre los medios de comunicación de masas (magos, astrólogos, brujos, profesionales de las distintas mancias - cartas, runas, manos, etc.-), además de las extensiones hechas a las prácticas psicoterapéuticas transpersonales y las que llevan un sello marcadamente religioso de nueva espiritualidad como son los casos de recuperación de religiosidades guardadas por minorías indígenas en México o en el Perú. El estudio de Víctor Sánchez sobre la Toltequidad es un ejemplo ilustrativo de este anhelo de restablecer cultos chamánicos que se pierden en el horizonte de los tiempos. Se trata, pues, de comenzar a estudiar todas estas formas de nueva religiosidad, de colectivos organizados, pero también de numerosas personas que viven en sintonía con dichas formas de expresar su búsqueda de lo trascendente que habitan las urbes. Un nuevo ámbito complejo y disperso no falta de interés para la Antropología que ha de hacer de él objeto de estudio sistemático. De lo contrario sólo puede traer confusión en las investigaciones antropológicas.

Lo primero que hay que precisar son los términos y los conceptos, cosa que siempre ha hecho la Antropología. Así -no podríamos comenzar de otro modo-, es preciso dedicar algunas líneas al término "chamán", la formación y función social del oficiante a quien los antropólogos han aplicado dicho término, desde las primeras investigaciones sobre el tema, con el fin de establecer una zona limítrofe entre la práctica chamánica circunscrita en su propio ámbito de acción de otras prácticas y

experiencias que si bien pueden coincidir en algunos elementos con el chamanismo no pueden ser consideradas como tales.

Sin entrar en un estudio detallado y sistemático, tarea que no es el propósito de este apartado, diremos sólo que es claro que la Antropología tiene bien definidos y delimitados el mundo, campo de acción y funciones del chamán, aunque siempre queden precisiones que añadir. Sabemos que "chamán" es un término elegido por los antropólogos para definir técnica y específicamente con precisión a ciertos miembros de determinadas sociedades indígenas que desempeñan unas determinadas funciones dentro de su comunidad. Sin embargo, desde principios de siglo, se adoptó "la costumbre de emplear indistintamente los términos chamán, hombre-médico (medicine-men), hechicero o mago para designar a determinados individuos dotados de prestigios mágico-religiosos y reconocidos en toda sociedad 'primitiva'".⁹ Al igual que Eliade, creemos que deben restringirse los vocablos "chamán" y "chamanismo" con el fin de "evitar los equívocos y poder ver con más claridad en la propia historia de la 'magia' y de la 'hechicería'. Porque, desde luego, el chamán es, él también, un mago y un hombre-médico: se cree que puede curar como todos los médicos, y efectuar milagros fakíricos, como los de los magos, sean primitivos o modernos. Pero es, además, psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta. [Y además] En la masa gris y 'confusionista' de la vida mágico-religiosa de las sociedades arcaicas considerada en su conjunto, el chamanismo

⁹ ELIADE, Mircea, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (1951), p. 21.

-tomado en su sentido estricto y exacto- ofrece ya una estructura propia y decubre una historia que conviene precisar."¹⁰⁰

Mircea Eliade propuso para el término "chamán" una definición clara y precisa. Para él el chamán es un hombre o una mujer que posee el "dominio del fuego" y "viaja" en un estado alterado de conciencia inducido por el toque rítmico de tambores o de otros instrumentos de percusión o por la ingestión de drogas psicoactivas. Carlos Castaneda solía hablar de "realidad no ordinaria". Estos "viajes" los emprende el chamán con un fin muy concreto: el de ayudar a los demás de su comunidad, bien diagnosticando o tratando alguna enfermedad; bien por motivos adivinatorios o proféticos; bien para lograr algún poder de los "espíritus" o de los "animales de poder" o de los "guardianes" u otras entidades espirituales con los que interactúa, a veces pidiéndoles consejos para la solución de algún problema de algún miembro de la comunidad o de la comunidad misma; bien para ponerse en contacto con los espíritus de los difuntos. En el transcurso de dichas actividades el chamán suele permanecer, por regla general, consciente, con pleno control de sus facultades y de su voluntad.¹⁰¹

¹⁰⁰ ELIADE, M., ob., cit., p. 21.

¹⁰¹

ELIADE, Mircea, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (1951)

DOORE, Gary (Editor), El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1988).

MEADOWS, Kenneth, Iniciación chamánica. Guía práctica del chamanismo de la Nueva Era, Editorial Martínez Roca, Barcelona 1993 (1991)

MÉTRAUX, Alfred, Religión y magias indígenas de América del Sur, Editorial Aguilar, Madrid, 1973 (1967).

No es nuestro interés describir la cultura chamánica que a lo largo de su historia ha estudiado la Antropología, sino establecer criterios claros y precisos en los conceptos y en la extensión a la que deben aplicarse éstos. También al adentrarnos por las nuevas investigaciones, establecer algunas precisiones con el fin de evitar ciertas confusiones que parecen estar arraigando en los estudios que empiezan a desarrollarse.

Siguiendo con nuestra breve reflexión sobre el término "chamán", creemos que la especialización y uso del término en el ámbito estricto de las sociedades primitivas conlleva una ventaja importante que se traduce en el hecho de no confundir su significado con el de otros términos que designan una actividad históricamente cargada de connotaciones, tales como vidente, médium, sanador, curandero, hechicero, brujo, etc.

La cultura chamánica concede una gran importancia a las experiencias extáticas, mediante las cuales los chamanes realizan toda su labor definitoria. Eliade cree ver en ellos una "restringida minoría mística" que dirige la vida religiosa de sus comunidades velando incluso por sus almas : "el chamán es el gran especialista del alma humana: sólo él la 've', porque conoce su 'forma' y su destino."¹⁰² Eliade cree que allí donde no interviene la suerte inmediata del alma, se trate de enfermedad o de muerte o de mala suerte o de algún sacrificio que requiera viajar al Cielo o al Infierno, el chamán no es indispensable, por

¹⁰² ELIADE, M., ob., cit., p.25.

lo que gran parte de la vida religiosa de la comunidad se desenvuelve sin el chamán.

Estas aclaraciones de Eliade sirven para delimitar el estudio de las sociedades "primitivas" circunscribiéndolas en unas coordenadas culturales propias y diferenciadoras de otras culturas con un mayor nivel de progreso, incluso respecto de aquellas que los historiadores llaman "civilizadas", esto es, las culturas consideradas históricamente como las iniciadoras de la nuestra, a las que se ha extendido el término hablándose de un chamanismo babilónico, hindú, iranio, chino, etc., creándose, como consecuencia, una noción extraordinariamente compleja y confusa.

Nuestra insistencia en fijar el término "chamán" en el ámbito de las sociedades indígenas tiene una explicación que ya hemos apuntado con anterioridad. Se trata del uso extensivo y abusivo dado a este término con el que se designa a un grupo amplio de experiencias que nada tienen que ver con la cultura en la que se desenvuelve el chamán.

Cabe aquí una reflexión que debemos tener muy en cuenta en Antropología relativa al auge que en la cultura occidental está teniendo la nueva visión religiosa de corte chamánico que encontramos en todo el continente americano fruto del contacto de las culturas indígenas con la cultura dominante. Se trata de un hecho que no siempre se ha dado en el contacto de culturas. Pero esta vez es la cultura dominada la que ha impregnado,

trasvasado, en algunas capas de la cultura dominante, ciertas prácticas y valores que, incluso, han sido sistemáticamente reprimidos, como es el caso del chamanismo de los indios del Norte de América y de las culturas precolombinas del Centro de América, o de las distintas culturas andinas, fundamentalmente incaicas, en América del Sur.

En realidad, no se trata de una nueva cultura chamánica "sensu stricto", sino más bien de un enriquecimiento por concomitancia traducido en un refortalecimiento de una forma de entender la búsqueda de lo trascendente, de vivir centrándose más en lo interno. Incluso a expensas de confundir trabajo psíquico con trabajo espiritual o experiencia psíquica con experiencia espiritual. Pero esto es otro problema cuya dilucidación requiere un lugar diferente al de esta tesis. No por ello eludiremos la oportunidad de esclarecer la dificultad que entraña tal distinción. Aunque el desarrollo del tema lo exige, pues estamos ante un resurgimiento de una religiosidad que según algunos investigadores de este fenómeno cultural apunta al desenvolvimiento de una nueva espiritualidad, lo haremos más adelante. Y es que la experiencia chamánica de hoy ha tomado como modelo en zonas cada vez más amplias de la sociedad -esto ha de reflejarlo la Antropología cuando comprenda que tienen que salir de sus investigaciones localistas- el vivir interior del chamán de las comunidades indígenas estudiadas por los antropólogos. Aquí cabe una observación pertinente, y es que no deben ser confundidos ambas funciones, la del chamán y la de las nuevas experiencias chamánicas, cualesquiera que sea su modalidad

y ámbito del cual provenga. Todo esto da a entender, insistimos, una nueva religiosidad que debe ser atendida por la Antropología. Una nueva religiosidad bien distinta de la que hasta ahora está siendo estudiada por nuestro ámbito cognitivo, la religiosidad sincrética de las comunidades indígenas consecuencia de los procesos de colonización. Las repercusiones culturales de la nueva religiosidad todavía están por determinarse. El libro de Kenneth Meadows Iniciación chamánica es un ejemplo de lo que estamos exponiendo. En este libro se detallan el mundo del chamán y las prácticas que pueden ser realizadas con el fin de entrar en esa nueva frontera aún sin descubrir, que está "al alcance de todos" y que se dirige al "autodesarrollo y beneficio personal" indagando "el reino de lo inmaterial", que es, en palabras de Meadows, "la materia prima del chamán".¹⁰³

Vemos cómo una nueva religiosidad parece ir ganando terreno en nuestra cultura occidental tanto en Norteamérica como en Europa. Grupos, colectivos, asociaciones culturales van apareciendo en los espacios urbanos motivados por un interés que les lleva a acercarse a los grupos organizados de "contacto" con seres de otras dimensiones y espacios del universo que ha dado a una amplia literatura que excede el interés de la ciencia-ficción. Es el fenómeno llamado "contactismo" que aglutina, por muy paradójico que parezca, los fenómenos de apariciones marianas con los avistamientos de objetos no identificados (OVNIS) y con los Servicios de Inteligencia Norteamericanos. Los abundantes

¹⁰³ MEADOWS, Kenneth, Iniciación chamánica. Guía práctica del chamanismo de la Nueva Era, Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1993 (1991), p. 9.

libros al respecto tal vez motiven una aproximación del antropólogo para establecer qué repercusiones sociales y culturales conlleve este cada vez más amplio tema.

Otro tema que por su repercusión cultural puede llamar la atención del antropólogo viene determinado por el auge entre los antropólogos indígenas de presentar a la luz la defensa del modo de ser de las culturas conservadas por reducidas comunidades que durante milenios han vivido al margen de la asimilación cultural de las poblaciones indígenas y que hoy presentan con toda pureza las prácticas y rituales de antaño. El antropólogo Víctor Sánchez dice que "En México existen en la actualidad cincuenta y siete grupos étnicos, además de la población mestiza. La mayoría constituyen núcleos reducidos en población. Entre los más numerosos podemos citar a los náhuas, mazatecos, wirrarikas, zapotecos, otomies, totonacas, yaquis y tarahumaras. Cada grupo étnico ha defendido a su manera su propia identidad. Algunos aparentan haberse aculturado ya que han adoptado la forma de vestir del mestizo y hablan español. Sin embargo, una observación más cuidadosa a menudo revela la persistencia de un modo de ser interno netamente indígena, a pesar de la apariencia externa [...] también los hay que conservan idioma, vestido, religión y costumbres prácticamente sin contaminar [...] [siendo] los verdaderos portadores de las tradiciones sagradas del México prehispánico".¹⁰⁴ Así es como encontramos muchos casos de lo que llamamos "falsa aculturación". En su búsqueda de "los indios de

¹⁰⁴ SANCHEZ, Víctor, Toltecas del nuevo milenio, La Rosa ediciones, Madrid, 1994, p. 21.

México" encontró comunidades indígenas que le enseñaron las tradiciones espirituales y los métodos de conocimiento y expansión de la conciencia conservados de distinta forma, pero que constatan para el antropólogo mexicano que la Toltequidad sobrevive. Pero Sánchez no plantea un refugio en el pasado sino que para él los "Toltecas del nuevo milenio no son los supervivientes de la antigua Toltequidad. Son también aquellos seres humanos que en medio de la sociedad moderna, con todo su ruido y confusión, están abriendo caminos para recuperar la herencia mágica que nos fue robada; caminos que nos llevan a comprender y revitalizar nuestra conexión íntima con el Espíritu. Estos nuevos hombres y mujeres que -al igual que nuestros viejos abuelos de Tula- se unifican con el Sol, en la tarea de poner luz en medio de la oscuridad y el misterio, son la semilla de la nueva toltequidad."¹⁰⁵

Quizás estas palabras de Victor Sánchez aclaren algo acerca del interés no sólo en las culturas occidentales sino también entre los indígenas y mestizos aculturados, por ejemplo de México, por el chamanismo como nueva forma de vivencia espiritual. Ya vimos como Kenneth Meadows, gran conocedor del variado chamanismo de los indios de Norteamérica, como del chamanismo de Europa y Escandinavia y de las culturas orientales, ofrecía toda una guía práctica a los occidentales para explorar y conocer el espacio interior, "dominio del chamán que no explora lejanos planetas del Espacio Exterior, sino la incorpórea existencia de los mundos interiores, del Espacio Interior" para

¹⁰⁵ SANCHEZ, V., ob., cit., p. 14.

"percibir lo que otros no pueden ver", para "expandir y ampliar la conciencia para que puedan ser experimentadas realidades que están más allá de las apariencias físicas de la vida ordinaria".¹⁰⁶

Así, el chamanismo se ha puesto de moda, dice Meadows, entre gentes interesadas por "el misticismo, el llamado pensamiento de la Nueva Era y los sistemas pro-vida", sin embargo, discrepa con quienes consideran que el chamanismo es sinónimo de "oculto" o de quienes ven en él una forma de religiosidad que venera la naturaleza o la conciben como un culto esotérico. Para Meadows, el chamanismo es "el estudio y la práctica de los principios y técnicas de los chamanes. Tiene que ver con la interrelación de la Fuerza de la Vida de uno mismo con el espíritu de todo lo demás, ya sea humano, animal, vegetal, mineral o celestial; la individualidad interior que penetra en el 'interior' de todo lo demás".¹⁰⁷

Hemos elegido a Meadows de entre una pléyade de investigadores sobre el chamanismo por ser uno de los más claros exponentes del "pensamiento chamánico" y porque sus investigaciones han sido sistematizadas con miras a una exposición clara y pedagógica como apoyo activo "de todas las formas de vida hacia el empeño mutuo de autodesarrollo y crecimiento que es la evolución espiritual", al margen de

¹⁰⁶ MEADOWS, Kenneth, Iniciación chamánica. Guía práctica del chamanismo de la Nueva Era, Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1993 (1991), p. 9.

¹⁰⁷ MEADOWS, K., ob., cit., p. 12.

controles y manipulaciones, pues se trata de una actividad natural y holística, lejos de concepciones sobrenaturales. Es el crecimiento personal, el desarrollo armónico del ser humano en tanto que individualidad que reconoce en sí mismo, al igual que en todo, "un sistema de energía inmerso en un Sistema de Energía mayor y que por lo tanto cada sistema está vinculado a los Sistemas de Energía de todo lo demás" Por lo que todos los sistemas merecen respeto porque cada uno juega un papel en el gran esquema cósmico de las cosas. La clara vocación sistémica y holística de Kenneth Meadows no requiere comentario alguno. Concuerda con las ideas de von Bertalanffy, von Foerster, Bateson, Capra, y tantos otros que han hecho su mayor o menor contribución para la germinación del nuevo pensamiento. Esta visión holística de Meadows ha de entenderse desde una perspectiva ecológica y su consecuente interés por los problemas medioambientales resultado del desequilibrio que sufren los individuos. Es la ignorancia y la inmisericorde explotación a que se ve sometida, dice Meadows, por lo que la Tierra sufre las consecuencias catastróficas que a diario conocemos por los medios de comunicación de masas, pero también por nuestra propia experiencia. Es por lo que Meadows cree necesario recuperar de nuevo el antiguo conocimiento del chamanismo. Pero ¿cómo recuperarlo? Penetrando en la espiritualidad de los indios americanos y en su principal metodología: la Rueda Curativa. Meadows cree que el chamanismo es el más natural de los sistemas filosóficos y metafísicos, sistémico y holístico en el que un Gran Espíritu como Fuente Suprema todo lo compenetra, en El todo está vinculado a todo lo demás, siendo todo vivo, vibrante,

inteligente, en donde nada es inconsciente, dotado de realidad interna que afecta y regula a todo lo externo. Interior y exterior, conectado, guiado éste por guías y ayudantes.

En los albores de la Nueva Era, el chamanismo proclama un cambio de conciencia. Y aunque en las comunidades indígenas el chamán era iniciado en un proceso riguroso de pruebas arduas y escabrosas, hoy el chamanismo aboga porque no sea privilegio de unos pocos "escogidos", sino que debe estar abierto a todo el mundo. De ahí su enseñanza. Incluso vemos a chamanes indígenas del Norte, Centro o Sur de América conferenciar sobre su actividad y su holismo, vinculándose expresiones como "Madre Tierra", "Pachamama" y "Gaia".

Las preguntas que el antropólogo está por hacerse ante esta nueva forma de "vivir occidentalmente" el chamanismo se relacionan, qué duda cabe, con las repercusiones sociales que puedan desprenderse de estas prácticas. Además, este hecho es sólo uno de los numerosos que se observan a diario en nuestras sociedades occidentales. Estamos siendo impregnados por prácticas mágico-ritualistas, en unos casos, meditativas y trascendentes, en otros, provinientes de culturas que Occidente ha conocido por vía de la colonización. No se trata ya de estudiar la influencia de la metrópolis sobre la colonia, sino, todo lo contrario, cómo la colonia, de forma ostensible, modifica sustancialmente a una zona sensible de nuestra sociedad. ¿Cómo ha de enfocar el antropólogo la investigación de estos casos? ¿Debemos llamar a estas prácticas de crecimiento espiritual

"chamánicas" o reservamos los términos "chamán" y sus derivados para lo que anteriormente hemos llamado "chamanismo clásico", expresión con la que definíamos al estudio de las prácticas mágico-religiosas de las sociedades primitivas? Si es así, ¿cómo denominar a estos fenómenos surgidos durante el último tercio del siglo XX? Algunos investigadores han hablado de "neochamanismo" para indicar el resurgimiento de las formas más tradicionales del chamanismo. Resurgimiento que tiene lugar en Norteamérica en un reducido pero importante segmento de población -intelectuales, clase media alta- con un interés especial por sistemas religiosos no occidentales. La privilegiada porción de esta pequeña pero significativa porción de norteamericanos permite una rápida influencia cada vez mayor en una sociedad cansada de consumismo, creándose un nuevo movimiento interesado por la espiritualidad. Es en estos grupos en los que cala hondo el neochamanismo, que "combina, dice Joan B. Townsend -profesora de antropología en la Universidad de Manitoba, Winnipeg- aspectos específicos del chamanismo tradicional, procedentes de diversas sociedades alrededor del mundo, con un nuevo complejo de prácticas y creencias".¹⁰⁸ Joan B. Townsend ve en este movimiento una aspiración a la trascendencia. Habiendo trabajado con psíquicos, espiritistas y curanderos, cree que los antropólogos han perdido interés por el estudio sobre el chamanismo y la religión derivando su atención hacia aspectos culturales. Para ella en la década de los sesenta se comienza a trabajar desde unas pautas diferentes al prestarse a un aprendizaje propio de discípulo del

¹⁰⁸ TOWNSEND, Joan B., "Neochamanismo y el movimiento místico moderno". En: El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal, DOORE, Gary (Editor), Barcelona, 1993 (1988), p. 109.

chamán que investigaban, como hicieron Michael Harner con chamanes sudamericanos y Peter Furst y Barbara Myerhoff sobre el chamanismo huichol del norte de México. Sus estudios sobre el chamanismo y el neochamanismo han hecho que Joan B. Townsend establezca diferencias notables entre ambos, lógicamente referidas sólo al ámbito de cultura norteamericana. Otro tanto podemos observar en Europa y el creciente interés por lo chamánico. Se trata de un campo de investigación nuevo para el antropólogo que ha de indagar con el cuidado que merece tan complejas zonas de nuestra cultura. Establecer una terminología clara, un origen bien definido de fenómeno, una precisa ubicación de las influencias y diferencias con el "chamanismo clásico" es imprescindible para que la indagación prospere.

No se cierra con lo expuesto el amplio y variado tema del chamanismo -llamémosle "nuevo chamanismo"- que va ganando terreno con pasos de gigante en nuestro occidental mundo. Con la intención de señalar concisa y esquemáticamente este nuevo fenómeno cultural, hemos hablado de la necesidad de distinguir entre las actividades del chamán, que opera dentro de una comunidad de indígenas en la que pervive una religiosidad basada en un culto mágico-religioso, siendo el chamán, en ella, el individuo que, tras haber recibido una iniciación, se aísla de la comunidad para, de ese modo, servirla desde su poderoso e interno mundo de poder, denominando esta actividad "chamánica", y esa nueva forma de religiosidad que, sin ser sincrética, practica una zona muy específica de la sociedad urbana, con ideas claramente definidas respecto a una conciencia ecológica y

sistémica, y con el fin de ensanchar el conocimiento de su mundo interior, asimilando los métodos, las técnicas y los ritos del viejo chamanismo indígena. A esta forma de "practicar" el chamanismo conviene, por motivos de diferenciación pertinente, "nuevo chamanismo". Por lo que en la actualidad se le abre a la Antropología dos frentes de estudio del fenómeno chamánico. Uno, que le es propio, el "chamanismo clásico" investigado por la Antropología y de donde ésta sacó sus primeros certificados de cientificidad. Otro, nuevo, aunque con elementos ya conocidos por los antropólogos, abierto a un estudio transdisciplinar, cuyo inicio se debe a la psicología transpersonal y a investigadores de la nueva religiosidad como Meadows, y recorrido, también, aunque todavía someramente, por algunos antropólogos como Joan B. Townsend, y cuyo ámbito apenas manoseado por los sociólogos, comunicólogos y otros "ólogos" amantes de las estadísticas y de las tablas taxonómicas, se ofrece limpio al antropólogo que ha de aprender a mirar, como el chamán, más allá de las apariencias, pues ellos bien saben que "Nada es lo que parece. Lo que en apariencia es sólido, la realidad física, es de hecho un complejo sistema de energías vibrantes. Lo que realmente ven nuestros ojos son configuraciones danzantes que reconocemos como objetos o como criaturas vivas."¹⁰⁹ Meadows defiende la tesis de que no es necesario ser un psíquico para practicar el chamanismo, es necesario ejercitarse para extender el alcance de los sentidos y desarrollar capacidades que algunos consideran "psíquicas". La diferencia que existe entre el "chamanismo clásico" y el "nuevo

¹⁰⁹ MEADOWS, Kenneth, Iniciación chamánica. Guía práctica del chamanismo de la Nueva Era, Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1993 (1991), p. 20.

chamanismo" consiste en un hecho fácilmente comprobable en la actualidad. Y es la psicología transpersonal, que superada la etapa de psicoterapias con ingestión de drogas psicoactivas, ha desarrollado otros modos de activar o desactivar la mente para alcanzar las experiencias que los psicólogos transpersonales denominan "chamánicas". Meditación y concentración compaginadas con música electrónica de la Nueva Era, campanas tibetanas, respiración holotrópica, y otras técnicas tomadas de las culturas orientales o de ancestrales culturas, que no exigen la ingestión o inhalación de sustancia psicoactiva. Se trata de activar el potencial psíquico del practicante,¹¹⁰ necesario como para el

¹¹⁰ Aunque en nota a pie de página, hemos creído necesario incluir esta aclaración, pues encontramos en todos los estudios antropológicos, de historia de las religiones e incluso en numerosas investigaciones de psicología transpersonal el uso indiferenciado de los términos "psíquico" y espiritual". No cabe duda de las facultades y capacidades del ser humano que, puestas en práctica le pueden reportar un progresivo estado de "beatitud", incrementado progresivamente según se vaya ascendiendo en el "viaje al Señor del Poder", por expresarlo con palabras de Ibn Arabí. Claro que ha de usarse la mente, el aspecto psíquico del individuo, para comprender los procesos mediante los cuales ha de llegar hasta el "Señor del Poder", pero ésta es sólo una etapa, necesaria pero transitoria, que ha de abandonar pronto el aspirante a tan anhelado "viaje". Así lo expresa la filosofía perenne. El neurofisiólogo Jacobo Grinberg-Zylberbaum, lo expone del siguiente modo: "La observación engendra y crea, además de servir como herramienta para encontrar, en uno mismo, aquello que permanece inmaculado y sin tachas en medio de la vorágine de los cambios y transformaciones."

"Desde cualquier punto del espacio se puede observar la totalidad, entre otras razones, porque en cada punto converge toda la información. A su vez y de acuerdo a los últimos descubrimientos neurofisiológicos, todo acontecimiento es registrado por el cerebro, independientemente de su sutileza o de la distancia a la que se encuentre su fuente. Desde el punto de vista físico, existe espacio y distancia, y lo anterior, aunque revolucionario, se puede comprender utilizando la lógica normal. Sin embargo, desde la vivencia de la Iluminación, el espacio y la distancia desaparecen, lo mismo que la diferencia entre Observador y observado.

'La imagen se ve a sí misma.

El sonido se oye a sí mismo.' "

chamán, para intensificar sus sentidos con el fin de que se "conviertan en lo que de ordinario se califica de extrasensorial". Puede decirse que Maedows está echando mano de conocimientos parapsicológicos, qué duda cabe, pero ¿acaso éstos no están apoyados en el cúmulo de experiencias que a lo largo de

(GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, El sabor de la Iluminación, Editorial Sirio, Málaga, 1994, pp. 24-25)

Observar, como indica el Dr. Grinberg-Zylberbaum, es una actividad mental. mediante ella el ser humano lo que es perecedero y lo que es permanente en él mismo. Luego ha de emplear otros, digamos, "órganos" para la "vivencia de la Iluminación". La mente puede captar el espacio, la distancia, los objetos, en fin, todo lo que tiene forma, visible e invisible (recuérdese las experiencias extracorpóreas que comentamos en el apartado, por ejemplo, que le dedicamos a la psicología transpersonal, en el primer capítulo, o a las experiencias chamánicas descritas en los estudios antropológicos dedicados al chamanismo) y, como expusimos al hablar del paradigma holográfico, puede "observar la totalidad", pues la totalidad está contenida en cualquier parte de ella; o dicho de otro modo, la parte, la mente de un individuo, contiene la totalidad, el universo entero. Pero es una totalidad de formas, tangibles o intangibles a los sentidos físicos del ser humano. Esto conlleva la idea de que el universo es mental, si es que es susceptible de ser captado por la psique del ser humano. Decimos psique, no Espíritu, que contendría, engendraría y daría vida a la totalidad del universo. En el Espíritu "el espacio y la distancia desaparecen", también "la diferencia entre Observador y observado". Luego ¿por qué llamar espirituales a las capacidades psíquicas humanas? ¿O por qué hablar de los mundos espirituales de las experiencias chamánicas, tanto las referidas al "chamanismo clásico" o al "nuevo chamanismo" auspiciado por el auge de la nueva religiosidad? Cuando los antropólogos describen los mundos por los que transita el chamán, a menudo hablan de "entidades", "espíritus" de diversa naturaleza, "animales de poder", "mundos luminosos", etc., designando todo ello como el mundo espiritual del chamán. Pero verdaderamente, según nuestra posición, hartamente explicitada a los largo de las páginas de nuestra tesis, se trata de visiones psíquicas "observadas" en experiencias chamánicas y no deben ser confundidas con los estados iluminativos de quienes ninguna experiencia tienen, pues ellos mismos son, una vez conseguida la Iluminación, la Unidad de la que hablan los tratados de sabiduría. Estimamos importante la distinción para no confundir los términos "psíquico" y "espiritual" y, de este modo, no incurrir en errores que luego puede lamentar una investigación. Establecida la aclaración, podremos investigar sin confundir los datos de intelligibilia de los de transcendelia. Wilber ya nos dio buenas razones para seguir su consejo.

los siglos han descrito los magos, videntes, brujos, hechiceros, etc., de Occidente? Nada de extraño resulta hoy que muchos investigadores miren de buen grado los tratados de parapsicología, cuando llevan algunas universidades más de medio siglo investigando tan escurridizas capacidades psíquicas. Arthur Koestler dedica un sugestivo libro en el que recoge una rigurosa y abundante documentación científica con la que apoyar su respeto y favor a tan controvertida y descalificada (recuérdese el comentario sobre la parapsicología y la astrología hecho por Mario Bunge, ámbitos cognitivos considerados despectivamente por este científico-epistemólogo como pseudociencias) disciplina.¹¹¹

Decíamos que el mundo del chamán es creado por el desarrollo del psiquismo mediante el cual explora el mundo visible e invisible, descrito ampliamente por la Antropología. Así es la mente, escurridiza para los científicos, los filósofos y los teólogos, que no acaban de llegar a un acuerdo, pero los primeros y los segundos estudian afanosamente para llegar, reduciendo el problema de la polémica, a las dos posiciones que ya hemos comentado con anterioridad: epifenómeno de la materia/independiente de la materia aunque pueda, o no, ser causa de ella. Pero nuestra postura la dejamos bien clara al seguir las explicaciones de Wilber, quien entendía la mente como una zona, un nivel o estrato entre otros dentro de un gran espectro que era la Conciencia. Así que no podemos confundir mente y conciencia

111

KOESTLER, Arthur, Las raíces del azar, Editorial Kairós, Barcelona, 1974 (1972).

BUNGE, Mario, Epistemología, Editorial Ariel, Barcelona, 1985 (1980), p. 33.

o espíritu.¹¹² Por lo que podemos considerar toda actividad chamánica, por psíquica, como incluida en el tercer nivel de la "Gran Cadena del Ser".

Hemos insistido repetidas veces en el énfasis que los nuevos paradigmas que configuran la línea de salida del nuevo pensamiento han puesto en la potencialidad latente del ser humano para desarrollar los valores trascendentes que lo catapultaría a dimensiones espirituales a las que está destinado. Quizás sea éste el elemento que unifique, según parece, el nuevo paradigma que, a criterios de Capray Wilber (y nuestro), ha de consolidar un nuevo pensamiento, una nueva conciencia global, ecológica y trascendente. Richard M. Bucke plantea la idea de que el ser humano aún no ha terminado su evolución, y que, de tiempo en tiempo, surgen nuevas facultades mentales como ocurrió en el pasado. A esa facultad creciente del ser humano que le posibilita la trascendencia (concepto que definimos de acuerdo con lo expresado por Wilber) Bucke la llama "conciencia cósmica". El ser humano estaría abocado a esa conciencia cósmica luego de desarrollar tales facultades progresiva y cíclicamente.¹¹³ La

¹¹² Escribimos "espíritu" con minúscula para expresar con como Wilber el quinto nivel de la Conciencia Una, que, a su vez contenía y transcendía los otros cuatro niveles, a saber: materia, vida, mente y alma. Pues el Espíritu, con mayúscula, decíamos, no es ni Uno ni Múltiple, ni finito ni infinito, ni todo ni parte, "ya que todas estas supuestas cualificaciones del Espíritu a lo sumo pueden predicarse del espíritu, pero no del Espíritu". (WILBER, Ken, "Una ojeada más cerca". En : Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Editado por K. Wilber, Editorial Kairós, Barcelona, 1987 (1984), p. 40.)

¹¹³ BUCKE, M. Richard, "De la conciencia individual a la conciencia cósmica". En: La experiencia mística y los estados de conciencia, WHITE, John (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1992 (1972), pp. 87-103.

misma idea permite desarrollar a Ken Wilber su obra EL proyecto Atman, en donde expone una vieja teoría que recogen todas las tradiciones de sabiduría, especialmente, el hinduismo y el budismo tibetano, en Oriente, y, más próxima a nosotros, la gosis cristiana, que detallan, aunque en textos crípticos, los procesos mediante los cuales el hombre llega a la unión con lo Absoluto. Son los procesos de involución y evolución. Ahora bien, para que la evolución del hombre sea posible es necesario primero que lo Absoluto se proyecte hacia el exterior para crear los mundos manifiestos. Así se produce un movimiento de lo superior a lo inferior, el llamado pleroma o mundo material, en donde todos los estados de la existencia permanecen envueltos como potencial indiferenciado e inconsciente. Es el movimiento descendente en la Gran Cadena de la Existencia. Llegado al punto de mayor involución, se da paso a un movimiento ascendente desplegándose dicho potencial envuelto, comenzando de ese modo un ascenso progresivo de todas las formas diversas de la existencia que pueden llegar a emerger de la base inconsciente, a partir de la inferior (pleroma) hasta llegar a la superior (Atman). Al concluir la evolución, sólo quedará el Atman o la Conciencia como tal.¹¹⁴ Así que el ser humano es la Conciencia inicial que involuciona para encontrarse a Sí Misma en el proceso de evolución. La evolución, pues, es el impulso de Dios hacia Dios. "Y el conjunto de este movimiento evolutivo simplemente prosigue de unidad en unidad hasta que sólo exista Unidad y el proyecto Atman se disuelva finalmente en el impacto de todos y cada

¹¹⁴ WILBER, Ken, El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano, Editorial Kairós, Barcelona, 1989 (1980).

Es este proceso evolutivo el que interesa a la psicología transpersonal, que cartografía los procesos y desarrollo de las sucesivas etapas del ser humano ayudándole de este modo a superar los obstáculos que le impiden el óptimo desenvolvimiento de sus facultades para así trascender hasta el Yo o Atman. Roberto Assagioli también dice que el Sí Mismo es la primera y última certeza del "fenómeno humano". En su obra *Ser transpersonal. Psicosisíntesis para el nacimiento de nuestro Ser Real*,¹¹⁶ analiza, como en el subtítulo del libro indica, las fases, procesos y crisis de la emergencia espiritual. Tanto Wilber como Assagioli son conscientes de que el completo desarrollo del ser humano viene con la utilización de las facultades humanas para, desde ellas, trascender la humana naturaleza. El seguimiento de la filosofía perenne es fiel, estricto y metódico. La precisión del análisis psicológico exige previamente conocer la esencia del individuo que analiza. No valen aquí las confusiones entre facultad psíquica y facultad espiritual del individuo, pues cada una juega un papel en el desarrollo evolutivo del ser humano. Hablar de mundos espirituales o experiencias espirituales cuando se están experimentando los mundos psíquicos es, además de una imprecisión y una pésima ayuda al psicoanalizado, un error categorial, pues el psiquismo, la mente, dijimos, no puede "dialogar" con los datos de trascendencia, con mucho puede llegar

¹¹⁵ WILBER, K., ob., cit., p. 9.

¹¹⁶ ASSAGIOLI, Roberto, Ser transpersonal. Psicosisíntesis para el nacimiento de nuestro Ser Real. Fases, procesos y crisis de la emergencia espiritual, Gaia Ediciones, Madrid, 1993 (1988).

a explicaciones paradógicas, mandálicas, o quizás a tener de ellos vagas ideas, pero nunca podría comprender en su completud los datos de transcendelia con la certeza con que podría elucidar un problema matemático referido a zonas lejanas del cosmos visible, por ejemplo. Este error, en el estudio antropológico, equivale a no comprender en su verdadera dimensión el extraordinario mundo psíquico del chamán, tan esclarecedor de los mundos y submundos que el mismo describe y que recoge las investigaciones chamánicas de los antropólogos e historiadores de las religiones. Mundo que ha querido explicarse como "mundo interno" y que según la moderna psicología puede ser experimentado por cualquier ser humano convenientemente entrenado. Así, encontramos cómo Stanislav Grof denomina "viaje chamánico" a la experiencia mediante la cual se exploran gradualmente los diversos niveles del inconciente individual, facilitando con ella "una poderosa experiencia transformadora de naturaleza trascendental". Para conseguir tal experiencia, Grof ha elaborado, junto a su esposa Christina, una técnica psicoterapéutica que denominaron "integración holonómica" o "terapia holotrópica" consistente, como ya se dijo en otro lugar, en la que unen la combinación de "la respiración controlada, la música evocativa y otras formas de tecnología del sonido, trabajo corporal concentrado y dibujos de mandalas", consiguiendo con este enfoque desprovisto del uso drogas "la totalidad de la gama de experiencias características de las sesiones psicodélicas y de los viajes chamánicos".¹¹⁷ ¿Acaso no es éste un dominio

¹¹⁷ GROF, Stanislav, "El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica". En: El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal, DOORE, Gary (Editor), Editorial

natural de la Antropología? ¿Cómo han de dialogar la moderna psicología y la Antropología? ¿Y ambas con la historia de las religiones, en su clásica y moderna concepción? ¿Qué tiene que decir aquí la física, cuando reconozca en determinadas descripciones de la "realidad" vivida por el "observador" chamán o por el hombre o la mujer que acceda a una experiencia dirigida en una terapia transpersonal que se trata de la misma "realidad" que ellos describen en sus investigaciones científicas? Sin duda es un ámbito nuevo que puede revolucionar, no sólo el pensamiento científico, sino la vida misma del colectivo humano. Hemos usado la expresión hipotética "puede revolucionar", pero estamos percibiendo de forma sensible un cambio significativo en la conciencia individual y colectiva de un importante sector de la población occidental. Lenta aún, pero in crescendo, la conciencia de Occidente va expandiéndose hacia la estabilidad de nuevos valores estrechamente vinculados a una conciencia global y colectiva. Occidente se une más consciente ahora, en la década de los noventa, a esa necesidad urgente de unir todos los esfuerzos en un uno sólo, aunque su causa haya tenido que ser la contemplación del desastroso presente que augura un incierto futuro, creados ambos con su comportamiento inconsciente, pero aprendiendo que uno sin los demás nada es, que las partes no son más que en consistencia mutua, que el todo no es la suma de las partes, que todos somos ese todo, aunque mucho hay aún de inconsciencia, pero si, consideramos la hipótesis de causación formativa, la teoría de la resonancia mórfica hará el resto anhelado, es decir, que día tras día crezca las débiles

conciencias individuales hasta que llegue el momento de que todas juntas, expresando un común y viejo anhelo de la humanidad, explodieren juntas para crear una, armoniosa e indivisible vida unísona en la que todos seamos ella misma.

Creemos que en este esfuerzo de unidad ha de dirigirse cualquier empresa cognitiva humana. Si la conciencia, que es la vida, es el gran reto a conocer por el colectivo de los investigadores, ha de considerarse que para tal empeño ningún modelo científico del pasado es válido. Sucede como en la física, cuando el colectivo de científicos percibe una "realidad" nueva, es decir, descubre que la "realidad" observada en sus investigaciones no puede ser descrita con las herramientas conceptuales, metodológicas y técnicas que le ofrecía la ciencia del momento porque esa "realidad" no se asemeja ya a la que describía el modelo que sostenía la visión del mundo que lo articulaba, dirigen sus esfuerzos a explicar esa nueva "realidad" emergente ante sus atónitos ojos. Estos esfuerzos, en el caso de la moderna física, han dado, como resultado, la teoría de la relatividad y la física cuántica. Ambos modelos explican cómo la mecánica newtoniana, que sostenía el andamiaje de una ciencia mecanicista, no es válido para la descripción de los mundos de lo subatómico y de lo macroatómico, holográficamente contenido el uno en el otro. Es como si estuviéramos comprendiendo el aforismo de la filosofía hermética "Como es arriba, es abajo; como es abajo, es arriba".

Del mismo modo, las disciplinas que apuntan sus

investigaciones en la nueva dirección, cuyo pensamiento articula nuestra tesis, es decir, el pensamiento que define el emergente paradigma ecológico, han de comprender que los logros no pueden conseguirse aisladamente. Se precisa de un esfuerzo común, interactuado, mutuamente transitado, entrelazado, por lo que, del mismo modo que los constructivistas, los primeros esfuerzos, a la vez que va comprendiéndose esa nueva dimensión de la realidad que aflora ante nosotros mediante investigaciones rigurosas, deben ir encaminados a la articulación de los postulados epistemológicos que configurará el entrelazado que determinará la relación entre todos los ámbitos cognitivos. Insistimos en este punto, pues al igual que propusimos el modelo epistemológico de Wilber para presentar una nueva manera de considerar la ciencia y porque, eso decíamos, se ajustaba extraordinariamente a la nueva visión de un paradigma comprehensivo, global, y porque ningún modelo nos presentaba tan amplias posibilidades, no de ensanchar el concepto de ciencia para dar cabida a todas las disciplinas, incluso a las excluidas por la epistemología racionalista, sino porque unía en "un conocimiento global" todos los ámbitos cognitivos que podían ofrecer el conjunto de sus investigaciones al progreso del saber humano indagando un "campo experiencial" más amplio que el ofrecido por la epistemología clásica y susceptible de una contrastación que no excluía lo que en rigor articulaba tal campo, esto es, la conciencia. Así, Wilber, el constructivismo de von Foerster, Capra, Morin, Bateson, Prigogine y Stengers, han logrado situarnos ante los inicios de una paradigmatología que ha de ser consistentemente discutida por todas las disciplinas que se encaminen hacia el

nuevo horizonte de un saber nuevo. Aquí la Antropología ha de considerar que las investigaciones que constituyan su dominio han de presentar a la conciencia como factor nuclear de sus indagaciones. Por consiguiente, se requiere una revisión profunda de los fundamentos que han constituido el quehacer antropológico. Como consecuencia, se deberán revisar los métodos y técnicas, postulados y conceptos. Y no podrá realizarse tal empresa sin el concurso de las demás disciplinas de la conciencia. Pero ¿cuáles son éstas? ¿Acaso la biología, cuyo objeto de estudio es la vida orgánica, no se encontrará con las dificultades que encierra una investigación realizada siguiendo los postulados de la ciencia objetiva, mecanicista? ¿No ha sido en el seno de la biología, con nombres como L. von Bertalanffy o Heinz von Foerster o Humberto Maturana o Francisco Varela, cuna del pensamiento sistémico y constructivista, extendiéndose hacia los dominios de la cibernética, de la psiquiatría, filosofía o literatura? ¿Qué decir de la física, a la que hemos considerado como pionera del nuevo pensamiento? No podemos excluir a ninguna de las disciplinas que componen hoy el conjunto de los ámbitos cognitivos mediante los cuales el ser humano articula su saber e intenta comprender esa "realidad" múltiple y cambiante para la mente que indaga y, sin embargo, paradoja de las paradojas, una e indiferenciada en su esencia.

Pero aún quedan algunas experiencias de la conciencia alterada que queremos comentar con el fin de precisar las ideas que hemos expresado en el anterior párrafo. Siguiendo con las experiencias chamánicas, entendidas bien desde los estudios

clásicos de la Antropología, bien desde el neochamanismo, creemos haber aportado argumentos que apoyan la idea de que lo importante es, en primer lugar, comprenderlas como un fenómeno que no es ajeno a un conjunto de disciplinas entre las cuales no han de ser excluidas aquellas que tradicionalmente la ciencia objetiva las ha denominado "científicas" por la naturaleza de su objeto de estudio, es decir, aquellas que estudian el mundo de sensibilia, por la razón obvia de que en el nuevo pensamiento, aportando los estudios sobre los elementos que entran en contacto directo con los aspectos mentales, psíquicos. Añadamos, además, los estudios del cerebro como instrumento mediante el cual opera el intelecto, pues son de extraordinario valor para elucidar aspectos de importancia excepcional como son la memoria o los mecanismos a través de los cuales los patrones de actividad cerebral de un sujeto se transfieren a otros sujetos, por ejemplo. En este último caso, los doctores Jacobo Grinberg-Zylberbaum y Julieta Ramos han demostrado que "los patrones cerebrales específicos de un sujeto afectan a otros sujetos, los cuales mimetizan en su cerebro la actividad de los cerebros circundantes. Por lo tanto, la forma de interpretar el mundo modifica la actividad cerebral y esta modificación se transfiere de cerebro a cerebro."¹¹⁸ Este descubrimiento revela cómo el proceso de aprendizaje se completa luego de múltiples aceptaciones y oposiciones que supone tal aprendizaje para el niño, por ejemplo; luego, la realidad y el sujeto que la percibe se separan "y en lugar de una percepción fresca y directa de la Realidad, ésta se filtra utilizándose una

¹¹⁸ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, El sabor de la iluminación, Editorial Sirio, 1994, pp. 16-17.

descripción del mundo. Esta descripción no solamente limita la percepción, sino que la transforma y acomoda haciéndola congruente con las estructuras conceptuales que se han internalizado. El proceso de internalización hace innecesarios los controles externos; los premios o castigos de la sociedad [...] La realidad se confunde con la estructura y la descripción aprendida [...] Se crea así un tema básico o mito que no se puede ver como tal porque es él quien determina el sentir y la forma de ver. Puesto que la mayoría de la misma comunidad han internalizado un similar mito y una parecida descripción, se sostiene ésta por el acuerdo interpersonal."¹¹⁹

Verdaderamente es esperanzador que entre la comunidad de científicos "duros" se considere el factor conciencia como determinante del sujeto humano. ¿Acaso no empiezan a despejarse las brumosas capas que ocultan la comprensión más "racional" del ser humano al incluir en las modernas investigaciones a la gran excluida del pensamiento mecanicista? Después de leer el texto del neurofisiólogo mexicano, ¿no se intuye la idea de unos campos mórficos a través de los cuales opera la resonancia mórfica para transmitir en una comunidad los elementos que configuran los aspectos culturales que articulan toda una visión del mundo de esa comunidad? ¿No son estas ideas verdaderamente esclarecedoras para el antropólogo? ¿Qué mecanismos permiten el aprendizaje del complejo cosmos simbólico que es una cultura -por reducido que sea el número los miembros de la comunidad que la genere- y cuáles otros logran que se perpetúen los factores culturales de

¹¹⁹ GRINBERG-ZYLBERBAUM, J., ob., cit., pp. 15-16.

esa comunidad? "El hecho -dice el Dr. Grinberg-Zylberbaum, estudioso del chamanismo mexicano- de que un ser humano viva en un espacio en el cual se inscriban modos similares de actividad cerebral, hace que sus propios patrones se refuercen y mantengan."¹²⁰

Estas ideas nos llevan a preguntarnos sobre el por qué del auge de tantas experiencias chamánicas o sobre el por qué se vinculan a una manera nueva de entender o vivir la religiosidad en Occidente o qué motivaciones pueden conducir a estas experiencias a un número cada vez mayor de sujetos. Sin duda son respuestas sobre las que tendrán que reflexionar los antropólogos si se quiere conocer el alcance de este nuevo fenómeno.

También creemos haber aportado explicaciones suficientes para entender las experiencias chamánicas en general como fenómenos del psiquismo humano que describen y explican mundos que hasta hoy la ciencia consideraba fantásticos, fruto de la capacidad fabuladora de unos visionarios quienes, por sus prácticas excéntricas, había que considerar dentro del grupo de psicóticos. No ha de extrañar tales afirmaciones cuando, con el florecimiento de las experiencias con drogas psicodélicas en la década de los sesenta, fundamentalmente en Norteamérica, el enfoque humanista en psicología se interesa por los estados místicos como parte de un proceso de autorrealización, éstos eran calificados por la psiquiatría positivista y freudiana como psicóticos. Así, el doctor en medicina Raymond H. Prince y el

¹²⁰ GRINBERG-ZYLBERBAUM, J., ob., cit., p. 16.

analista freudiano Charles Savage, proponen la tesis de que los estados místicos suponen una regresión al servicio del ego y emparentados muy a menudo con los estados psicóticos.¹²¹ Al hablar de psiquismo situamos en los dominios de intelligibilia todos los datos que pudieran arrojar las investigaciones sobre las experiencias chamánicas. Por lo tanto, insistimos una vez más, se trata de datos simbólicos, nunca transsimbólicos, que estarían reservados a los dominios de transcendelia.

Otro elemento a resaltar de las experiencias chamánicas en sus dos vertientes viene determinado por las halagüeñas perspectivas para el ser humano en la medida que tratan de conseguir mediante su práctica un crecimiento de los valores trascendentes desde el autodesarrollo. Sin duda estos tres factores que hemos reseñado de las experiencias chamánicas han de ser valorados por los estudios antropológicos a los que la nueva Antropología ha de hacer frente. Además, ha de contemplar cómo los dominios del chamanismo se abren el un doble frente, en donde las experiencias chamánicas "clásicas" y el nuevo chamanismo se separan por su específico campo de "función", pero convergen, a la vez, por los elementos que los hacen referirse a la misma "cosa", como es el crecimiento interior del chamán que ha sido equiparado por la nueva psicología y por la nueva Antropología al crecimiento interior de la individualidad humana que quiere progresar hacia nuevos horizontes de transcendencia.

¹²¹ PRINCE, Raymond H., SAVAGE, Charles, "Los estados místicos y el concepto de regresión". En: La experiencia mística y los estados de conciencia, WHITE, John (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1992 (1972), pp. 105-129.

Y finalizamos la exposición sobre los estados alterados de conciencia con otras experiencias sin duda de interés antropológico, las denominadas experiencias cercana a la muerte vividas por aquellos que han experimentado la muerte clínica, que tan amplia y exhaustivamente ha estudiado el Dr. Raymond A. Moody.¹²² Estas experiencias, aunque en menor número, también han sido vividas en estados de epilepsia, en sueños y mediante la ingestión de drogas psicodélicas. Estudiadas desde diversos enfoques (el biológico, reduccionista y antisupervivencia después de la muerte; el psicológico, categoría intermedia; y el trascendente, que afirma la supervivencia de la vida), es el trascendente el que ha desarrollado una investigación más rigurosa y amplia sobre las experiencias cercanas a la muerte.

Se caracteriza por una "visión panorámica", de vivencia rápida de recuerdos que aparecen simultáneamente con imágenes vívidas y reales, de intenso color y tridimensionales, generalmente, y cuyos efectos, según los datos que arrojan las investigaciones, han sido calificados de "transformadores" para el individuo que ha vivido experiencias en el terreno de lo trascendente y en cuanto suponen un despertar de un potencial

122

MOODY, Raymond A., Vida después de la vida, Edaf, Madrid, 1984 (1975).

_____, Reflexiones sobre la Vida después de la vida, Edaf, Madrid, 1991 (1977).

_____, Más allá la luz. Nuevas exploraciones, Edaf, Madrid, 1990 (1988).

_____, y PERRY, Paul, Reencuentros. Contactos con los seres queridos tras la muerte, Edaf, Madrid, 1994 (1993).

humano superior. ¹²³ No es de extrañar que, debido a estos efectos sobrevenidos a los individuos con experiencias de esta naturaleza, los descubrimientos devenidos hayan despertado un creciente interés en algunos ámbitos cognitivos como la psicología, la sociología y la Antropología. Acaso en este interés pueda encontrarse la clave de la excepcional divulgación del fenómeno, que presenta un sugestivo cuadro de elementos que lo sitúan como objeto de estudio multidisciplinar. Los efectos transformadores que indicábamos como modificadores de algunos rasgos caracteriológicos de aquellos que habían pasado por estas experiencias se vinculan al significativo cambio de la orientación religiosa (universalismo, creencia en la reencarnación, unidad trascendente de todas las religiones, crecimiento espiritual, etc.) o a la relación con ellos mismos o con los demás (autoestima, desapego de las cosas materiales, preocupación por los demás, altruismo). Vistas estas experiencias de este modo, el destacado interés que presentan para disciplinas como la historia de las religiones, la psicología, Antropología o la sociología, es obvio.

Hay un hecho más que hace de este tipo de experiencias un lugar de encuentro multidisciplinar: la estadística. Sólo en los Estados Unidos, ocho millones de habitantes han tenido experiencias cercanas a la muerte.

¹²³ RING, Kenneth, "Experiencias cercanas a la muerte: Sus implicaciones para la evolución de la humanidad y transformación planetaria". En: La evolución de la conciencia, GROF, Stanislav (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1988), pp. 150-176.

¿Qué explicación puede darse a tan elevado número de individuos que han vivido tales experiencias? Y no sólo en lo concerniente a las experiencias cercanas a la muerte, porque, como en páginas precedentes explicábamos, estas experiencias, como todas las referidas a la conciencia, están viéndose incrementadas en número conforme pasa el tiempo. Este hecho es destacado en todas las conclusiones derivadas de las investigaciones sobre la conciencia. Hasta se han desempolvado los manuales de historia para documentar las experiencias cercanas a la muerte. El Dr. Moody cita a Herodoto (el caso de Salmoxis, esclavo de Pitágoras), Platón (el mito de Er), Cicerón ("El Sueño de Escipión"), los casos de Samuel y Saúl bíblicos, John Dee, Abraham Lincoln, etc. ¿Por qué tal avalancha de casos que explican vivencias de esta naturaleza? Ya hemos hablado sobre la trascendencia de las teorías de Sheldrake. Todavía insistiremos una vez más sobre tan apasionante y sugestivas ideas. Dijimos que las formas y el comportamiento de los sistemas físicos, químicos y biológicos vienen determinados por campos invisibles de organización llamados "mórficos". La idea del Sheldrake expresa que una vez establecidos a través de algún comportamiento inicial, éste es facilitado en otros individuos de la misma especie por un procedimiento denominado "resonancia mórfica". Así una vez que ocurre una variante evolutiva en la especie se extiende a todos los individuos de la especie. Tal vez encontremos en las teorías de Sheldrake la explicación buscada al creciente número de experiencias cercanas a la muerte, pero también a todas las demás referidas a la conciencia que hoy interesa a las disciplinas que están demostrando un vivo interés

por estudiar la conciencia.

Esta hipótesis aplicada al ámbito de la conciencia puede predecir que cuantos más individuos comiencen a elevar sus propios niveles de conciencia más poderoso se hará el campo mórfico de los estados superiores de conciencia.

Acaso aquí esté la clave de un futuro más armonioso y esperanzador para todos los miembros que vivimos en esta gran célula macrocósmica que es la Tierra.

*Oh Tú Divino Sankara
Que eres el Sujeto,
Que tienes el Conocimiento
De sujeto y objeto.
Sea destruido en mí el sujeto
Como sujeto y objeto.
Pues así surge en mi mente
La Luz como el Siva Unico.*

BHAGAVAN SRI RAMANA MAHARSHI

CONCLUSION

Dos afirmaciones pueden ser establecidas como conclusión general de nuestra tesis: una, la existencia de un nuevo pensamiento que articula un discurso radicalmente nuevo con respecto del paradigma mecanicista; la otra, la necesidad de inscribir la Antropología en el concierto de ese nuevo pensamiento. En estas dos ideas hemos basado nuestra tesis. La primera idea, nos sitúa en la pertinencia de cooperar en el desarrollo y establecimiento de un paradigma globalizante que siga las pautas del entrelazamiento sugerido por la filosofía bootstrap. Nos parece fertilísima para el conocimiento la metáfora de un tejido cuya textura sea el resultado del entrecruzamiento de diversos modelos, sin el interés puesto en un nudo o punto determinado de esa textura que ensancha progresivamente sus bordes conforme se amplían los conocimientos acerca de la realidad y del hombre. Términos ambos no excluidos, implicados, pues una es la realidad (doctrinas orientales/física); totalidad indivisible (David Bohm) que no puede ser observada desde la exclusión en tanto que objeto (constructivismo/doctrinas orientales/física), mirada por el investigador desde la unidad indivisible que son realidad/investigador. Tal metáfora se nos muestra, además de novedosa para la investigación en todos los ámbitos cognitivos, de extraordinarias consecuencias para el objetivo primordial de toda tarea investigadora: el conocimiento completo de lo estudiado. Esta metáfora, que sintetiza varias ideas que hemos desarrollado a lo largo de las páginas de nuestra tesis, tiene un origen bien conocido para los pensadores vinculados a los nuevos paradigmas y que nosotros resumimos en dos hechos:

primero, recuperar para la investigación en todos los ámbitos de conocimiento el elemento excluido por la ciencia objetiva, a saber, la conciencia; el segundo hecho, que no puede desvincularse del anterior, expresa la síntesis entre Oriente y Occidente, que, como se ha podido observar, fundamenta y articula los modelos de mayor consistencia en el nuevo pensamiento. Y si ha de considerarse esta síntesis de conocimientos ¿cómo no resaltar una aportación más del nuevo pensamiento que se desprende de tal alianza, que hemos examinado detenidamente por su especial importancia en el nuevo giro que ha de dar a la indagación antropológica? Nos referimos al proceso de observación que, aunque mucho ha sido lo aportado por el constructivismo y por teorías físicas, insistimos sobre la idea de elaborar una nueva teoría de la observación, y con ella una teoría del observador que, generándose mutuamente, encaucen un (cada vez más) completo conocimiento sobre la realidad. Claro está que ambas teorías estarían determinadas por la implicación de la conciencia como elemento estructurador de una y otra teoría.

Así, tenemos que los componentes a considerar en el nuevo pensamiento son: "entrecruzamiento" de modelos, teorías, posiciones, etc.; no exclusión de ninguno de los elementos integrantes en el proceso de observación: sujeto-objeto; el universo/realidad entendidos como totalidad indivisible; alianza Oriente-Occidente; la conciencia como elemento determinante, no sólo en el proceso de la observación, sino como componente sobre el cual gira el nuevo rumbo del saber humano; elaboración de una nueva teoría de la observación y la creación de una teoría del

observador. Y aunque hemos tratado de explicar, a veces con prolijos comentarios, estos componentes, habrá, sin duda, numerosas preguntas que realizar, pues es sumamente difícil responder a todas las dudas y desconfianzas que nuestras propuestas puedan conllevar.

Tenemos claro que estamos ante los albores de un nuevo pensamiento. En algunas páginas nos hemos apoyado en Ludwig von Bertalanffy, Heinz von Foerster, Edgar Morin, Fritjof Capra, Ilya Prigogine, Erwin Schrödinger, Ken Wilber, por ejemplo, para avalar esta idea. No olvidemos los casos de Descartes, Galileo, Kepler, Bacon, como representantes más destacados del rumbo que tomó el pensamiento científico europeo en el siglo XVII. Contra los que de buena voluntad "no veían" y a pesar de los que "no querían ver", una nueva visión de la naturaleza se impuso frente a otra "causalista" que de nada o de muy poco "servía" a las pretensiones del secular y burgués hombre del siglo XVII, que todo lo cifraba en términos de progreso. Lenta fue la gestación del paradigma mecanicista, si pensamos que muchos de los valores que lo determinan, comienzan a detectarse algunos siglos antes. Salvando las dificultades de difusión de aquellos siglos, no nos extrañe que durante tres cuartos de siglo se fueran gestando los valores que hoy vemos asumidos en amplios sectores de nuestra sociedad: solidaridad, sensibilización con los problemas del Tercer Mundo, conciencia ecológica, conciencia planetaria, no-violencia, derechos humanos, nueva concepción de la salud cuerpo/mente, nueva forma de entender la relación hombre-naturaleza, etc.; valores que distan mucho de los observados hace

tan sólo cincuenta años. Es toda una nueva forma de entender la vida, la realidad, la ciencia, el hombre mismo. ¡Qué duda cabe de que nos hacemos a diario preguntas nuevas! Preguntas para las que no tenemos respuestas. Del mismo modo, los científicos e investigadores queremos respuestas convincentes; exigimos que los postulados que se nos presentan sean racionalmente contrastables, lógicos, lo más ajustados a nuestras premisas mediante las cuales hemos construido un mundo, nuestro mundo cotidiano, nuestro mundo en el cual nos movemos como investigadores pertenecientes a una disciplina científica que se ajusta a unos presupuestos aceptados por la comunidad de científicos como válidos. Y ello sin prestar demasiada atención a los descubrimientos que se vienen desarrollando y exponiendo a la comunidad de científicos en revistas especializadas y de divulgación, que nos muestran que esos postulados que la ciencia exhibía como "conditio sine qua non" no explican la realidad que se desprende de ellos. Bohr, Heisenberg, Oppenheimer, Schrödinger, Jeans, Wigner, Wheeler, nos alertan de ello. Y sin embargo, la ciencia oficial, académica, hechizada por el paradigma cartesiano, ficcionaba sobre la realidad. ¿Preguntas sin resolver? Muchas, sin duda. Pero que irán respondiéndose conforme avance y cohesione el nuevo pensamiento, del que ha de emerger, no un paradigma rector, sino un entrecruzamiento de paradigmas. Pero entretanto, ¿qué hacer? ¿Cómo explicar la realidad, el hombre, la cultura? ¿Cómo investigar, si la conjunción Oriente-Occidente reorienta incluso la observación? ¿Si en el proceso observacional la conciencia determina o influye o altera dicho proceso, no se está afirmando con ello que cada investigación es irrepetible y, por

consiguiente, la verificación es imposible? ¿Si ha de superarse la dualidad sujeto/objeto, cómo establecer los criterios de observación y cómo realizarla? Tales preguntas, junto con otras que necesariamente tendrán que hacerse, son uno de los retos a los que se está enfrentando diariamente el nuevo pensamiento en ciencia.

Insistimos en que los componentes de ese paradigma comprensivo y superior de Wilber -nosotros preferimos la metáfora del "entrecruzamiento"- están determinados; los modelos, las propuestas y las ideas, que hemos expuesto en las páginas de esta tesis, explican la ruptura con el viejo paradigma y hacen coherentes y comprensibles las bases del nuevo pensamiento. La tarea es colectiva, nos decía Morin. En esta tarea hemos querido aportar un debate, al que añadimos -aventuramos- algunas reflexiones como respuestas a esas preguntas que no podemos responder con las viejas premisas. Así, una de las muchas preguntas que el antropólogo se hará es la relativa a la investigación etnográfica, que puede exponerse del siguiente modo: ¿cómo puede ser investigada una cultura indígena, una sociedad en vías de desarrollo o nuestras culturas complejas desde el nuevo pensamiento? La respuesta requiere una explicación que sintetice lo ya expuesto en diferentes capítulos de la tesis, en los que hemos afirmado que la experiencia científica exige un sujeto que dirige la indagación y un objeto observado al cual aplica una metodología y una técnica planificadas. Sea el ente observado un ser humano o una comunidad humana, la indagación se hace objetuando lo investigado. Es decir, excluyéndolo,

separándolo del sujeto que investiga. Esto, según la física, las disciplinas científicas que investigan asumiendo los postulados de la "teoría de sistemas" y los constructivistas, es imposible por el hecho mismo de que tal exclusión es ilusoria, no real, pues no puede entenderse la realidad como entidad parcelada, por ejemplo, y sobre todo, cuando experimentalmente se ha comprobado que la parte reproduce -holográficamente- el todo. Este hecho es incuestionable hoy día en ciencia. Si a ello añadimos que el principio de objetivación -piedra angular de la ciencia objetiva y muy debatido entre los epistemólogos inductistas y deductistas- es desechado también por un gran número de científicos e investigadores no positivistas, cuyas ideas hemos expuesto prolijamente. Y si consideramos a la conciencia alterando la investigación misma, y más aún en una investigación etnográfica, ¿qué nos queda? Por consiguiente, si la objetividad es una entelequia; si la exclusión del objeto impide su comprensión total, y si, por el hecho de observar, la conciencia del observador altera la observación, nuestra indagación nunca explicará en completud al objeto observado. El nuevo pensamiento propone una superación de la dualidad. Los ejemplos incorporados en la tesis de los místicos orientales evidencian esta idea. Pero ¿es posible conocer la realidad desde el método expuesto por los místicos? Para ello -si es que fuera posible, decíamos en otro lugar de la tesis- ¿no habría que convertir al científico en místico? Aceptando la limitación de la visión dualista, y sabiendo que no nos conduce más que al conocimiento etéreo del objeto indagado, es del todo punto imposible -dirían un racionalista y un empirista- meterse dentro del objeto, del mismo

modo que Basho se metía -se identificaba- con la "nazuma".
Recuérdese las identificaciones que establecíamos en el capítulo quinto, al tratar la visión interior de Oriente. Si el método racionalista exigía para el conocimiento experimental el proceso observación-descripción-análisis, el oriental hacía seguir a la observación la pareja contemplación-conocimiento, pero con la particularidad de que el místico es consciente de que observar es contemplar; y en este estado trasciende la forma observada siendo uno con ella, uno con la realidad que es; pero -recordemos una vez más- que establecíamos una sinonimia perfecta entre "conocer" y "ser"; lo que quiere decir que sólo se conoce cuando se entra en "unidad" con lo que se pretende conocer. Una cuestión más: conocer-ser no podría tener realidad alguna si no se concibe que las partes implicadas son una y la misma cosa, por lo que conocer una flor -por situarnos en el ejemplo analizado por Suzuki- es ser la flor; pero el místico va más allá: ¿unidad entre las partes? , y entre éstas y el todo ¿qué relación se establece? No hay otra explicación que la de la unidad. Todo el universo, la flor y el místico son una sola realidad indiferenciada.

No es fácil dar una respuesta "convvincente", "racional", al problema, como no era fácil para los físicos de principios de siglo explicar lo que sus ojos estaban viendo. Faltan los conceptos adecuados para ello. Pero ¿porque falten los conceptos que expliquen un fenómeno, un principio, una experiencia, no han de tener realidad tal fenómeno, tal principio, tal experiencia? Que la visión dual conlleva un incompleto conocimiento de la

realidad puede que sea aceptado; más dificultades se apreciarán en el aceptar una visión no-dual; y aun cuando lo sea, ¿cómo describir la experiencia? Y la investigación etnográfica ¿cómo realizarla? Está claro que un paradigma rector, o bien otro modelo de ciencia, como el del "entrecruzamiento", necesita un periodo de aclimatación y asentamiento. Las fases de formación de un río son imágenes apropiadas para describir el proceso de formación de una visión del mundo que, con el tiempo y el esfuerzo de muchos, se traduzca en un paradigma social y en una epistemología que guíe el desarrollo de la ciencia. Insistimos, una vez más, en que estamos en los albores de ese paradigma social y, por consiguiente, de una nueva ciencia. Decíamos que no era fácil responder desde los nuevos postulados; sobre todo porque hay que hacerlo apoyándose en ideas que vienen fundamentalmente desde el otro extremo del mundo: desde Oriente, ajustándolos, a la vez a los conceptos ya existentes. Para ser más exactos: ha de tenerse en cuenta que el nuevo pensamiento ha de partir del viejo mecanicismo. Esto es natural y, por lo tanto, saludable, en el sentido de que ha de andarse un nuevo camino desandando el viejo, trazando nuevas rutas.

Lo importante es la idea de una conciencia de unidad como un lugar de encuentro de científicos y de un número importante, cada vez más amplio, de hombres y mujeres en busca de esa experiencia de unidad. Se trata de una toma de conciencia, de una visión nueva del mundo, de la que la ciencia se pronuncia con un entusiasmo inusitado; describe el universo como una totalidad indivisible, y define la realidad como conciencia. Los medios de

comunicación de masas explotan el tema. Occidente vive desde los años sesenta una avalancha de doctrinas orientales, que hablan de conciencia de unidad. Sin duda es un elemento que define de manera singular la nueva visión del mundo globalizante. Morin escribe un libro importante, Tierra-Patria, aunque desde una perspectiva no espiritualista, pero sí no-dual. La idea de globalidad, unidad, totalidad, se aplica para responder a una conciencia de no-individualidad. Creemos que es un salto cualitativo. Es el comienzo de una andadura. Teorizar sobre cómo realizar una investigación etnográfica, por ejemplo, desde esta nueva visión del mundo, tal vez sea prematuro, aunque puedan mostrarse algunas indicaciones para encauzarla. Señalemos que el hecho reseñado de conciencia de unidad es un punto de partida importante, pues indica la superación de un estadio: el de la individualidad. Convenimos que la explicación más fácil es la que ofrece la psicología perenne que recogen las doctrinas orientales o las enseñanzas de las escuelas gnósticas, que explicamos extensamente en el capítulo noveno, o las propuestas transpersonales de Assagioli, Wilber o Grof, que también hemos expuesto ampliamente. A ellas nos remitimos. Pero de lo que no hay duda es que si se quiere investigar desde el nuevo pensamiento, hay que abandonar los principios cartesianos y positivistas que obstaculizan tal labor. El desarrollo de las facultades humanas mediante entrenamiento acorde con la psicología perenne lleva a un estado de conciencia superior o de conciencia cósmica, estado iluminativo mediante el cual vive el individuo la experiencia de unidad. Este desarrollo del ser humano es posible e inevitable según las doctrinas y los enfoques

psicólogos anteriormente citados: el ser humano camina hacia ese estado de unidad. Bien, se volverá a preguntar el científico, pero mientras tanto ¿cómo investigar?. El punto de partida de la conciencia de superación de la visión dual era, decíamos, un eslabón, un salto hacia esa conciencia de unidad. Entre ese punto y tal conciencia unitiva debe haber un espacio por recorrer. La psicología transpersonal habla de experiencias transpersonales en donde esa conciencia de unidad es más frecuente de lo que se cree en medios científicos. Se necesita, como acabamos de decir, de un entrenamiento. Las doctrinas orientales prescriben un gradual desarrollo de la conciencia mediante prácticas diversas dirigidas a detener los procesos mentales con el fin de experimentar estados de conciencia superiores del ordinario. Este adiestramiento mental es uno de los pilares del budismo tibetano, del zen y de algunas prácticas yóguicas hindúes, sin olvidar el adiestramiento de la mente que enseñan los textos de la Filokalia o la gnosis sufí o cristiana. Para la filosofía o psicología perenne, detener los procesos mentales es indispensable para conseguir una mente contemplativa por medio de la cual se pueda acceder a la conciencia de unidad, imposible desde una mente discriminativa, si no es adiestrada adecuadamente. Conseguido el propósito del dominio de los procesos mentales, hay que aplicarse a la indagación en el YO, que proponía, por ejemplo, Sri Ramana Maharshi. Pero sin un entrenamiento que conduzca a ese estado iluminativo, el mundo aparecerá en cualquiera de las indagaciones que se hagan, es decir, la visión dual de la realidad no habrá desaparecido y, por consiguiente, la investigación asumirá las limitaciones

inherentes a la concepción del mundo dualista.

Nuestra propuesta busca un espacio de intersección entre la visión dualista y la no-dualista; pretende ser una postura "realista" al tratar de servir de puente entre una y otra visión, siendo conscientes del gradual y progresivo avance de los seres humanos hasta el momento de dar el salto definitivo a la conciencia unitiva. Partir de lo dual para acceder a la unidad es un lógico y natural proceso que hemos de seguir en estos primeros pasos que nos sitúan en el nuevo pensamiento. En este recorrido hacia una conciencia superior tendremos, antropólogos e investigadores de los otros ámbitos cognitivos, que llenar el espacio intermedio con elaboradas teorías y modelos. Aceptamos, pues, la idea de un gradual avance del pensamiento, por lo que recogemos, a modo de debate, algunas reflexiones, para cubrir, primero, la etapa preparadigmática del nuevo pensamiento. Así, consideramos inicialmente una idea que ha de ser aceptada como hipótesis: no se puede establecer una observación correcta si no es considerada una teoría del observador previa. Es lo que von Foerster y los constructivistas se han impuesto como principal tarea, tal como lo hemos expuesto en las páginas de nuestra tesis. Han de ser examinadas las propiedades del observador; es decir, el observador debe observar su propia observación y dar cuenta de su propio dar cuenta. Esto, como ya se indicó, es tarea de los antropólogos. En ese puente entre lo objetivo y lo subjetivo hemos de situar el pensamiento constructivista, pero reconocemos otras aportaciones, pues múltiples son las bandas del espectro de la conciencia en las que los seres humanos trabajan

para conocer al hombre y su entorno; venga el conocimiento de Oriente o de Occidente. Otros, como Wilber, parten de un trabajo de síntesis, entretrejiendo, sin prejuicios, las aportaciones realizadas desde todas las bandas del espectro de la conciencia. Capra propone, paralelamente a los constructivistas, desarrollar una conciencia de sí mismo, capaz de "reflexionar sobre mí", elaborando un lenguaje como fenómeno social para, con otros seres humanos, crear la noción de objeto, conceptos, símbolos y cultura. Para él, el temple del intelecto racional, del pensamiento lineal, por la intuición debe ser un asunto definitivo para crear una conciencia global, que sea capaz de ver en la naturaleza y en el hombre un todo, un continuum, en el que todo está vinculado a todo. "Mirar" desde el componente intuitivo conlleva una visión totalizante. Por intuición, dice Capra, debe entenderse una percepción inmediata del conjunto, "entrando" en su coherencia, en su cohesión interna.

Imprescindible, también, es desandar lo andado, lo que implica la formulación de nuevas preguntas o reformular, desde criterios diferentes, las viejas preguntas. De este modo tal vez pueda resolverse muchas incógnitas veladas acaso por el modo de formular las preguntas. Por ejemplo, si traemos a estas páginas la renacentista idea de que el hombre debía entenderse como un microcosmos, reflejo del macrocosmos -relación que difícilmente podemos poner en duda hoy, luego de conocer, desde hace algunas décadas, la holografía- acaso sea pertinente preguntarnos si hemos analizado correcta y detenidamente la correlación microcosmos-macrocosmos, o sólo ha sido una hermosa metáfora

para poetas y artistas? Si lo hacemos, ¿miraríamos al individuo (sistema), que holográficamente reproduce al todo al que refleja, el universo (sistema), siendo éste el extremo de un conjunto de inclusivos sistemas de los que el individuo tan sólo es uno, intermedio en la jerarquía del todo incluyente? Y en esa jerarquía ¿no encontraríamos a la comunidad como sistema superior del individuo, entendiendo a éste como pauta en una red inseparable de relaciones, que es el todo, la comunidad? Es decir, ¿no debemos entender al individuo como reflejo de la comunidad a la que pertenece? En el viejo paradigma, cabía entender la dinámica de cualquier sistema complejo a partir de las propiedades de las partes; en el nuevo pensamiento, las propiedades de las partes sólo pueden ser entendidas desde la dinámica del conjunto. Una comunidad, entonces, ¿cómo ha de entenderse? Como una red, decíamos nosotros, de relaciones dinámicas en las que se implican todas las partes; no como la suma de las partes, sino como un continuum. Además, observar las acciones de un individuo o de una comunidad depende de cómo miremos, de cómo nos hallemos vinculados a ese todo, pues si el mundo, la comunidad, y el hombre -también entendido como un todo (sistema)-, es una red de relaciones, lo que llamamos objeto depende del modo en que lo describamos, esto es, de la manera en que lo distingamos del resto de la red, cosa que no puede ser entendida desde un pensamiento sistémico, pues para éste "no existen las partes".

Además, es indispensable en un proceso de conocimiento que en la descripción de los fenómenos -labor que tiene que realizar

el antropólogo- se tenga en cuenta y explicita el proceso de elaboración de las descripciones de dichos fenómenos como partes integrantes de toda la red teórica que sustenta las descripciones, sus relaciones, procesos y visión del mundo desde el sujeto que la elabora, pero sin olvidar también -como aconsejan los constructivistas- que el sujeto es parte de lo observado y, por tanto, está incluido y es ya inseparable de la descripción. No se trata ya de "observación participante"; es algo que va más allá de esta técnica que tan fértil ha hecho a la investigación antropológica en el viejo paradigma; es otra forma de entender la actividad observacional unida a una conciencia de "sí mismo" que permite al investigador, diluido en lo investigado, dar cuenta de su dar cuenta, y en este punto, limar las diferencias entre el sujeto y el objeto. Esta reflexión ha sido ampliamente realizada por Edgar Morin en su obra El Método.

Otra cuestión que debe mencionarse al investigar, por ejemplo, una comunidad indígena, está relacionada con la formulación de las preguntas. Además de las pertinentes desde un punto de vista ecológico -en modo alguno separado del interés que despierta el estudio sobre el contacto de culturas o la explicación de su cultura desde criterios de mágicos y ritualistas, cosmológicos o cosmogónicos- acaso también debamos tener en cuenta otras cuestiones que la Antropología no ha querido formular, tal vez por el mismo influjo que viene ejerciendo sobre ella la ciencia objetiva. Tales preguntas situarían al antropólogo en zonas que hasta ahora han estado

reservadas para otras disciplinas, que poco han aportado al respecto. Las preguntas siguientes aclararán nuestra intención. ¿Por qué una comunidad determinada de las antiplanicies andinas en el siglo XIV, antes de la conquista española, ha desarrollado una cultura tan diferente de las culturas chinas o hindúes, por ejemplo, o, llevando la cuestión hasta el extremo más dispar, con la cultura europea del mismo siglo? ¿Qué determinantes condicionaron tales desarrollos, tales separaciones de razas y etnias? Encontrando similitudes, analogías y sorprendentes coincidencias entre culturas como la incaica y la egipcia, anteriores a nuestra Era, ¿podrían ser explicadas desde un contacto cultural o por resonancia mórfica (ambas explicaciones pueden ser razonables), o habría que escudriñar en los entresijos del inconsciente colectivo mediante experiencias transpersonales para dar explicación a este irresoluble enigma para la ciencia objetiva? Piénsese que este último procedimiento no es incompatible con la teoría de los campos mórficos y de la resonancia mórfica, de Sheldrake, ni con los textos antiguos y leyendas que exponen la existencia de una civilización antediluviana, la atlante, que, como nos indica Platón en sus diálogos Timeo y Critias, fue la que mantuvo dominio sobre las culturas mediterráneas de aquellos tiempos, además de otras posesiones insulares o continentales que en los libros platónicos se describen. ¿Qué decir sobre la transmisión cultural en una misma comunidad, en una misma cultura multiétnica? ¿Se transmiten los hechos culturales por resonancia mórfica, operando las transferencias y transformaciones en campos mórficos? Si es así, algunas explicaciones actuales sobre el contacto de culturas no

tendrían consistencia.

Resumiendo, tenemos como alternativas, o bien Oriente, o bien una propuesta que transita desde la percepción de un cambio que "atempere" el intelecto racionalista, gracias a la intervención de un pensamiento intuitivo, sistémico, ecológico. Es, esta última, una apuesta por la integración de ambas visiones, traducidas en actitudes reales de coherencia y síntesis.

Esta reflexión sin duda implica una visión dual; sin embargo, han cambiado las perspectivas. Otra es la mirada que, sin ser la del místico, hace que se diluya el sujeto en el objeto. Es un buen comienzo para avanzar, creemos nosotros, en el desarrollo de una teoría del observador y en el replanteamiento de la observación.

La segunda afirmación conclusiva de nuestra tesis -la inscripción de la Antropología como ámbito cognitivo en el concierto de los otros ámbitos cognitivos que están siendo la avanzadilla del nuevo saber- tiene su razón de ser en la naturaleza misma del objeto propio de la Antropología: el hombre en su dimensión social y cultural. Aquí, en el dominio de las relaciones de la Antropología con los otros ámbitos cognitivos, hay que aludir de nuevo al modelo *bootstrap* de Chew, a la metáfora del entrecruzamiento o de red que permite la comunicación en todas las direcciones posibles de un modelo o teoría con los demás existentes, sin que se produzca el hecho de

que uno rija sobre los demás. En este punto estamos ofreciendo la idea de que el paradigma rector en el nuevo pensamiento podría verse desplazado por el conjunto intercomunicado de todos los paradigmas, o de aquellos que, de alguna manera, aporten una complementación cognitiva y, por consiguiente, posibilite el avance del saber humano. Hemos hablado de la dimensión social y cultural del hombre como el objetivo fundamental de la Antropología y parece claro que estemos obligados a expresar nuestra idea sobre qué debe expresar el concepto de "cultura" en el nuevo pensamiento. Difícilmente podemos establecer una definición definitiva sobre el término que más preocupa a los antropólogos, por la razón obvia de que estamos en los albores de la expresión del nuevo pensamiento y, por consiguiente, también en sus vertiente epistemológica y paradigmática, así como en la fijación conceptual de sus postulados, que implicaría el contenido de conceptos como "cultura", "ciencia", "campo de investigación", "observación", "observador", "conciencia", "dinámica cultural y social", "difusión", "evolución", "desarrollo" (por traer solo algunos de los más utilizados en Antropología). Tal vez sí convendría presentar los componentes que habrán de constituir los rasgos conceptuales del término "cultura". Comenzaremos por considerar que los hechos culturales vienen determinados por el nivel de conciencia de los miembros que la integran, configurando la vida de los mismos. La cultura, organizada y organizadora mediante el vehículo cognitivo del lenguaje, manifiesta las "representaciones colectivas" e instituye las normas que organizan la sociedad y gobiernan los comportamientos individuales. Así, la relación entre cultura y

sociedad ha de entenderse como una relación generadora mutua. Pero hemos introducido la idea de que es el nivel de conciencia de los miembros de una sociedad lo que determina los hechos culturales. Queremos aclarar este enunciado y para ello haremos una breve digresión explicativa. Las nuevas aportaciones que hemos enunciado a lo largo de la tesis nos dicen que el ser humano tiene unas facultades y potencialidad que, con su desarrollo progresivo, le harían comprender que el punto en el que se encuentra no es más que el lugar en donde se proyectan las sombras de una realidad con la que, ineludiblemente, ha de "ver", una vez "conocida" la senda que le conduzca hacia el exterior de la caverna. Este desarrollo marca la evolución real del ser humano, como individualidad y como colectivo. Las sucesivas elecciones realizadas a lo largo de su historia le han llevado al punto donde se encuentra. Encontramos indicadores que marcan las pautas seguidas por todas las sociedades y que expresan su grado de desarrollo cultural. Estas pautas son la expresión de una dinámica red de relaciones en las que se implican, decíamos antes, todas las partes. Así, una sociedad de un nivel de conciencia altamente evolucionada, o de alta sinergia, vendría dada por las pautas de los individuos que componen ese sistema, y que Peter Russell cifra en los siguientes puntos: a) los objetivos de los componentes del sistema están en armonía con las necesidades del sistema en su conjunto; b) la superación de los intereses personales actuando más de acuerdo con las necesidades generales de la situación en la que el individuo se encuentre; c) el desarrollo generalizado de estados elevados de conciencia, que crearía una sociedad en la que los valores espirituales sería

una parte de la vida universalmente aceptada; d) otras metas a desarrollar a largo plazo, como salud integral, nutrición, etc. Se trata de un comenzar a vivir en armonía con su entorno y con la Tierra misma, lo que no es un índice de sociedades altamente tecnificadas como la nuestra.¹ Russell llama a esta "integración armónica" con el derivado del griego sinergia, dándole el significado de 'trabajar juntos'. De alguna manera, estas indicaciones nos recuerdan a las pautas de conducta que se exponen en las utopías clásicas renacentistas. Del mismo modo, una sociedad de baja sinergia conlleva la conciencia de usar el mundo para alimentar el yo, que denotaría una conciencia explotadora, tanto del entorno como de los otros, incluso de nuestros propios cuerpos. "Esta forma de conciencia se halla en el corazón mismo de la baja sinergia de nuestra sociedad", dice Russell. Así el objetivo de la sinergia viene determinado por una voluntad consciente de que los objetivos del individuo estén coordinados con los del grupo. La idea de "sinergia" se inscribe en el corazón mismo del nuevo pensamiento y representa un indicador de excepción para determinar el grado de desarrollo de conciencia, y, por consiguiente, de evolución hacia la conciencia cósmica, suprema aspiración de nuestra Humanidad. La diferencia entre una cultura basada en la dualidad y otra basada en la no-dualidad vendría determinada por el mayor o el menor grado de sinergia derivado del estado de "crisis" de una sociedad. Este mayor o menor grado de sinergia dependerá, sin duda, del desarrollo del conjunto de los seres humanos desde una conciencia

¹ RUSSELL, Peter, La Tierra Inteligente. El amanecer de la consciencia global, GAIA Ediciones, Madrid, 1993, pp. 221-225.

autorreflexiva, que no sólo nos permitió darnos cuenta de nosotros mismos como seres pensantes y conscientes, sino que nos dio la capacidad de ser conscientes de la esencia misma de la consciencia: del Ser puro, como lo llama Russel. Y resumiendo con Russel: "el paso de un modelo de ser dominado por el ego a uno más universal es un ingrediente muy necesario para el desarrollo de una mayor sinergia, y para la transformación de la humanidad en un superorganismo social sano."²

En realidad, no puede entenderse al hombre independientemente de los otros organismo vivos, como no puede comprenderse la evolución del hombre como una gradual conquista de la naturaleza; esto -dice la filosofía perenne- es imposible. La humanidad considera como un todo jamás puede escapar de la naturaleza, pues, incluso en su lucha contra ella, el hombre actúa de conformidad con los fines de ella. Ahora bien, la evolución, es decir, el desarrollo de la humanidad, es el fruto de una lucha consciente por adquirir sus facultades inherentes. Todo el esfuerzo del enfoque transpersonal en psicología, como la psicología oriental, se canaliza en esta dirección. En todo este contexto ¿cómo hay que entender los hechos culturales? Si el desarrollo evolutivo de una sociedad determina la cultura de la misma, la cultura es siempre un efecto del desarrollo evolutivo. La pregunta que obligadamente debemos hacernos es si el estudio de los efectos, de las consecuencias, conduce al conocimiento de las causas que los generan. Teniendo en cuenta que una de los conceptos básicos del nuevo pensamiento es el de

² RUSSELL, P., ob., cit., p. 175.

"conciencia", no sólo entendida en su aspecto omniabarcante como "Realidad", "Totalidad indivisible", sino en el de la parte-que-es-en-el-Todo, que a través del desarrollo consciente accede (luego de un proceso de involución-evolución) a la Conciencia Absoluta, no se oculta la importancia que el concepto de "desarrollo" tiene para el nuevo pensamiento. Es el desarrollo individual y colectivo, lo que determina el punto evolutivo de ambos entes, de lo que se desprende que el énfasis del nuevo modelo de pensamiento viene puesto en el término "desarrollo evolutivo" determinado por la conciencia. No quiere decirse con esto que se desatienda el estudio de los "hechos culturales", y, por consiguiente, de la "cultura", sino que se promueve, como fundamental aspecto para el conocimiento y progreso del individuo y de la sociedad, la investigación de los aspectos internos que determinarán los comportamientos externos individuales y colectivos, es decir, la cultura organizada y organizadora. De aquí se desprende la idea constructivista, que nosotros resaltamos, de que la ciencia ha de ser útil para la vida cotidiana, en la que individuo y colectividad, conscientemente, han de trabajar en favor de su desarrollo evolutivo interno, que será el que rija los resultados externos. La Antropología no puede ser un ámbito cognitivo que examine únicamente los elementos externos, pues éstos son resultantes de unos niveles evolutivos, generalmente inconscientes, de una sociedad. Ha de ser capaz de prestar sus energías al desarrollo de la comunidad en la que investiga el antropólogo, cubriendo así el requisito constructivista de la utilidad en la vida cotidiana. Quizás en el olvido de la ciencia objetiva de los aspectos internos en

favor de sus resultados se encuentre la incapacidad, como expresaba el profesor Suzuki, de conocer en completud al hombre y, en consecuencia, a las acciones sociales y los hechos culturales. Por lo que una definición de "cultura" es del todo punto imposible sin atender a aquellos aspectos internos colectivos que los generan. La Antropología debe atender ambos aspectos para que sus aportaciones arrojen un conocimiento más próximo a la realidad que es el conjunto del hombre y las repercusiones culturales en que sus acciones devienen. El modelo paradigmático expresado por la filosofía bootstrap permite lo que en el mecanicismo sería una injerencia inhabitual e improcedente de una disciplina en otra; sobre todo, cuando desde sus postulados se exigía para un mejor conocimiento la parcelación de los saberes, dejando un resquicio a la interdisciplinariedad para minimizar la contradicción inherente a tal postulado, que conlleva la incompletud del conocimiento del objeto investigado. No olvidemos que la Antropología es una empresa colectiva, lo que en principio no debe suponer ningún obstáculo la propuesta del "entrecruzamiento" que define la filosofía bootstrap; más bien ayudaría a erradicar los enclaustramientos disciplinares. Este entrecruzamiento que interfiere con la búsqueda de las pautas que conectan (Bateson) o de las intersecciones disciplinares (Prigogine) es uno de los postulados definidores del nuevo pensamiento en ciencia. ¿Qué quedaría, entonces, de los estudios disciplinares, o de las investigaciones segregadas, descomunicadas del viejo paradigma mecanicista? La Antropología debe asumir esta perspectiva multidireccional, "emitiendo" su hilo en la gran textura del universo cognitivo humano, adentrándose, ora

emergiendo ora sumergiéndose, por entre los nódulos que, a manera de señales, originan las investigaciones en los otros ámbitos cognitivos, y en el suyo propio. ¿O no habrá ámbitos "propios" en el nuevo pensamiento? Se entenderá más fácilmente ahora el énfasis puesto de algunos pensadores como Ludwig von Bertalanffy, Heinz von Foerster, Edgar Morin, Fritjof Capra o Ken Wilber, en la elaboración de una paradigmología y, consecuentemente, su traducción en ciencia (epistemología) de un paradigma comprensivo superior (Wilber). El hecho de sistematizar las ideas nuevas que "circulan" en distintos ámbitos de la vida ha motivado, sin duda, tal intento. Si retrotraemos nuestra mirada a los siglos XVI y XVII, observamos que sucedió algo similar. Las propuestas reformadoras de Erasmo y el neoplatonismo filosófico y literario, en el ámbito de la espiritualidad; el sistema racionalista de Descartes y las propuestas para una nueva ciencia de Bacon, son ejemplos de la sistematización de las ideas y de los proyectos que venían conformando la actividad intelectual de los primeros siglos de la Edad Moderna. Nada debe extrañarnos pensar que se está produciendo un cambio similar al desarrollado por aquellas centurias. Lo evidencian las ideas que hemos expuesto en esta tesis, además de los cambios sociales y culturales que vienen aconteciendo en los últimos cincuenta años.

Comenzamos nuestra tesis haciendo referencia a un antiguo aforismo que expresaba la idea del carácter creativo del pensamiento: el pensamiento crea las condiciones del hombre. Ahora, después de haber asumido como nuestra la idea de que todo

cuanto existe es conciencia y que nuestra evolución se desarrolla en ese macrocampo de conciencia en el cual podemos "investigar-experimentar-conocer-ser", lo complementaremos con otro aforismo tan antiguo, pero nuevo para el joven espíritu científico del ser humano que Emerson simplificó en el siguiente enunciado: "Como eres, así ves". En realidad no estamos afirmando otra cosa que un postulado establecido desde siempre en la Sabiduría Antigua y que nosotros (y los constructivistas) hemos recogido y argumentado en nuestra tesis, expresando la idea de que el hombre conoce de acuerdo a su estado evolutivo. Lo que confirma los argumentos de Suzuki y Maharshi de que "ver" es "conocer" y "conocer" es "ser". Pero hay que "saber" ver para llegar al estado de "SER". La expresión aforística de Emerson traduce, pues, la idea de "desarrollo evolutivo" que determinará el conocimiento según el "lugar" que puntualmente ocupa el hombre/Humanidad (siendo capaz de experimentar) en la "Gran Cadena del Ser".

Queremos finalizar esta conclusión con una nota de esperanza, expresando nuestro convencimiento de que la nueva conciencia es una realidad que, inherentemente, conlleva un cambio de pensamiento. Pero también hemos de insistir que para que ello sea posible, no sólo se requiere un cambio de paradigma social, sino que, además, se precisa un cambio de metaparadigma, es decir, un cambio de conciencia, imperativo -como se ha afirmado reiteradamente en esta tesis- a la situación de caos y destrucción que vive este maravilloso, ingente y extraordinario ser vivo que es nuestro planeta, nuestro hogar.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRESKI, Stanislav, *Las ciencias sociales como forma de brujería*, Editorial Taurus, Madrid, 1973 (1972).
- ANGUERA, M^a Teresa, *Metodología de la observación en las ciencias humanas*, Editorial Cátedra, Madrid, 1985.
- ARABI, Ibn, *Tratado de la Unidad*, Editorial Sirio, Málaga, 1987.
- _____, *Viaje al Señor del Poder*, Editorial Sirio, Málaga, 1986.
- AZCONA, Jesús, *Para comprender la Antropología 1. La historia*, Editorial el Verbo Divino, Estella, 1991.
- BACON, Francis, *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida*, Editorial Porrúa, México, 1991.
- BACHELARD, Gaston, *La filosofía del no. Ensayos de una filosofía del nuevo espíritu científico*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1984 (1940).
- BALANDIER, Georges, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Júcar Universidad, Barcelona, 1988 (1985).
- _____, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa editorial, Barcelona, 1989 (1988).
- BALLESTERO ARRANZ, Ernesto, *Comentario al SAT DARSHANA de Sri Ramana Maharshi*, Editorial Bhisma, S.L., Madrid, 1992.
- BARKLEY, Nigel, *El antropólogo inocente*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1989 (1983).
- BARTHES, Roland, *Crítica y verdad*, Siglo XXI editores, México, 1972 (1966).
- BASTIDE, Roger, *Antropología aplicada*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1977.
- BATESON, Gregory, *Pasos hacia una economía de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*,

- Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1985 (1972).
- _____, y Catherine Mary, *El temor de los ángeles*, Gedisa editorial, Barcelona 1986.
- _____, *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa editorial, Barcelona, 1993 (1991).
- BEATTIE, John, *Otras culturas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978 (1964).
- BELL, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Editorial, Madrid, 1976 (1973).
- BELLOUR, Raymond, "Entrevista a Claude Lévi-Strauss". En: *Elogio de la Antropología*, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1976.
- BERGER, Peter, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1994 (1968).
- BESANT, Annie, *El Yoga y el Hombre Perfecto*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1988 (1966, primera edición en lengua española).
- _____, *Estudios sobre la conciencia*, Editorial Humanitas, Madrid, 1990.
- _____, *El sendero de Iniciación*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1989 (1959).
- BOHM, David, *La totalidad y el orden implicado*, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1980).
- _____, "El universo plegado-desplegado", entrevista dirigida por René WEBER. En: *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, WILBER, Ken (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1982).
- BOUDON, Raymond, *Para qué sirve la noción de "estructura". Ensayo sobre la significación de la noción de estructura en las*

- ciencias humanas*, Editorial Aguilar, 1972 (1968).
- BUCKE, M. Richard, "De la conciencia individual a la conciencia cósmica". En : *La experiencia mística y los estados de conciencia*, WHITE, John (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1992 (1972).
- BUNGE, Mario, "Metateoría". En: Varios, *El pensamiento científico. Conceptos, avances, métodos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993 (1978).
- _____, *Intuición y razón*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986 (1966).
- _____, Mario, *Epistemología*, Editorial Ariel, Barcelona, 1985 (1980).
- _____, *Racionalidad y realismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988 (1985).
- BUXO I REY, M^a Jesús, "Prospectiva antropológica". En: KOTTAK, Conrad Phillip, *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, MCGRAW-HILL/INTERAMERICANA DE ESPAÑA, MADRID, 1994.
- CAPRA, Fritjof, *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo*, Luis Cárcamo editor, Madrid, 1992 (1975).
- _____, *El Punto Crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Editorial Integral, Barcelona, 1985 (1982).
- _____, *La sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables*, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1988).
- _____, y STEINDL-RAST, David, *Pertenecer al Universo. Encuentros entre Ciencia y Espiritualidad*, Edaf, Madrid, 1994 (1991).
- CARDIN, Alberto, *Tientos etnológicos*, Júcar Universidad, Barcelona, 1988.

- CARO, Baroja, *La aurora del pensamiento antropológico moderno. La Antropología en los clásicos griegos y romanos*, C.S.I.C., Madrid, 1985.
- CERUTI, Mauro, "El mito de la omnisciencia y el ojo del observador". En : *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991).
- CLIFFORD, James, MARCUS, George (Eds.), *Retóricas de la Antropología*, Júcar Universidad, Barcelona, 1991 (1986).
- COLLINS, Mabel, *Luz en el sendero*, Editorial Sirio, Málaga, 1985.
- COPERNICO, Nicolás, "Breve exposición de sus hipótesis acerca de los movimientos celestes". En: *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- CRAPANZANO, Vincent, "El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas". En: *Retóricas de la antropología*, CLIFFORD, J., MARCUS, G. (Eds.), Júcar Universidad, Barcelona, 1991 (1986).
- DE LA CRUZ, San Juan, *Obras completas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991.
- _____, *Dichos de Luz y Amor*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1976.
- DOORE, Gary (Comp.), *¿Vida después de la muerte?*, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990).
- _____, (Comp.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1988).
- DURKHEIM, Emilio, *Las reglas del método sociológico*, Schapire Editor, Buenos Aires, 1971 (1895).
- EINSTEIN, Albert, *Mi visión del mundo*, Tusquets Editores,

Barcelona, 1991.

ELGIN, D., WALSH, R., VAUGHAN, F., WILBER, K., "Colisión de paradigmas." En : *Más allá del Ego. Textos de psicología transpersonal*, WALSH, R., VAUGHAN, F. (Comps.), Editorial Kairós, Barcelona, Barcelona, 1991 (1980).

ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (1951).

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Los Nuer*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977 (1940).

_____, *Antropología Social*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1982 (1950).

_____, *Ensayos de Antropología Social*, Siglo XXI editores, México, 1979 (1962).

_____, *La relación hombre-mujer entre los azande*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1978 (1974).

EVANS-WENTZ, W.Y., *El Gran Yogui Milarepa del Tíbet*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1984 (1928).

FEYERABEND, Paul K., *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Editorial Ariel, Barcelona, 1987 (1970).

_____, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1992 (1975).

FERICGLA, Josep M., *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico*, Cuardenos de Antropología, Temas específicos, Antrhopos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1989.

FIGUEROA, Manuel, "El mundo alucinante del cerebro. Entrevista

- a Karl Pribram". En: *Conciencia Planetaria*, N° 2, Mayo, 1991.
- FIRTH, Raymond, *Tipos humanos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971 (1938).
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI editores, México, 1974 (1966).
- FRETMAN, Carlos, "Gregory Bateson. Ecología del Pensamiento". En: *Nueva Conciencia. Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI*, Editorial Integral, Barcelona, 1991.
- FREUD, Sigmund, *Totem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid, 1975 (1913).
- _____, *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)*. En: *Obras completas*, Vol. XVIII, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1986 (1955).
- GARCIA BACCA, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, Antrhopos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1982.
- GARRIDO, Gloria, "El cerebro. Un desafío científico para el tercer milenio. Entrevista a Karl Pribram". En: *Año Cero*, Año V, N° 10.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, Barcelona, 1987 (1973).
- _____, *El antropólogo como autor*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989 (1983).
- _____, *y Otros, El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa editorial, Barcelona, 1991.
- GELLNER, Ernest, *Historia del pensamiento antropológico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.

- GLASERSFELG, Ernst von, "Despedida de la objetividad". En: *El ojo observador. Contribuciones al constructivismo*, WALTZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991).
- GODELIER, Maurice, *Lo ideal y lo material*, Taurus Humanidades, Madrid, 1990 (1984).
- GOODY, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Barcelona, 1985 (1977).
- GONZALEZ ECHEVARRIA, Aurora, *La construcción teórica en Antropología*, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1987.
- GROF, Stanislav (Editor), *La evolución de la conciencia*, Editorial Kairós, 1994 (1988).
- _____, *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1985).
- _____, *La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*, Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1992).
- _____, y Christina GROF, *Más allá de la muerte*, Editorial Debate, 1990 (1980).
- _____, "Investigación actual sobre la conciencia y la supervivencia humana". En: *La evolución de la conciencia*, GROF, S. (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1988).
- _____, "El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica". En: *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, DOORE, Gary (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1988).

- _____, "Sorpresas al explorar la conciencia". En: *Nueva Conciencia. Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI*, Editorial Integral, Barcelona, 1991.
- GUIDIERI, Remo, *L'abondance des pauvres*, Recherches anthropologique, Seuil, Paris, 1984 (1975-1980).
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *El sabor de la Iluminación*, Editorial Sirio, Málaga, 1994.
- HALL, Edward, *Le langage silencieux*, Seuil, Paris, 1984 (1959).
- _____, *La dimension cachée*, Seuil, Paris, 1971 (1966)
- _____, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Seuil, Paris 1984 (1983).
- HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría Antropológica. Una historia de las teorías de las culturas*, Siglo XXI editores, Madrid, 1982 (1968).
- _____, *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, Madrid, 1984 (1971).
- _____, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza Editorial, 1983 (1974).
- _____, "Las proteínas y el Pueblo feroz". En: *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Alianza Editorial, Madrid, 1987 (1977).
- _____, *El materialismo cultural*, Alianza Universidad, Madrid, 1985 (1979).
- _____, *Lo bueno para comer*, Alianza Editorial, Madrid, 1989 (1985).
- _____, *Muerte, Sexo, Fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Alianza Editorial, Madrid, 1991 (1987)
- HERSKOVITS, Melville J., *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura

Económica, México, 1952 (1948).

HORGAN, John, "¿Puede explicarse la conciencia?" En: *Investigación y Ciencia*, Septiembre, 1994.

HUXLEY, Aldous, *La Filosofía Perenne*, Editorial Edhasa, Barcelona, 1992.

IBAÑEZ, Jesús, *Del algoritmo al sujeto*, Siglo XXI editores, Madrid, 1985.

JEANS, Sir James, "Un universo compuesto por pensamiento puro". En : *Cuestiones cuánticas. escritos de los físicos más famosos del mundo*, WILBER, K. (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984).

_____, "En la mente de algún Espíritu Eterno". En : *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984).

JOLD, Friedrich, *Historia de la Filosofía Moderna (desde el Renacimiento hasta Schopenhauer)*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1951.

JULIANO, María Dolores, *Cultura popular*, Cuadernos de Antropología, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1986.

JUNG, Carl G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1991 (1954).

_____, "Comentario psicológico". "En: *El libro tibetano de la Gran Liberación*, EVANS-WENZ, W. Y. (Editor), Editorial Kier, Buenos Aires, 1982 (1958).

KABERRY, Phyllis, "La contribución de Malinowski a los métodos de trabajo de campo y la literatura etnográfica", en :

- Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, FIRTH, R. (Comp.), Siglo XXI de España editores, Madrid, 1974.
- KAPLAN, David, MANNERS, Robert, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, Editorial Nueva Imagen, 1979 (1972).
- KARDINER, Abram, *El individuo y sociedad. La psicodinámica de la organización social primitiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975 (1939).
- KHUN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (1962).
- KING, Serge, "Ver es creer: los cuatro mundos del chamán". En: *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, DOORE, Gary (Editor), Editorial kairós, Barcelona, 1993 (1988).
- KLUCKHORN, Clyde, *Antropología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (1949).
- KOESTLER, Arthur, *Las raíces del azar*, Editorial Kairós, Barcelona 1974 (1972).
- KRIPPNER, Stanley, "Los estados alterados de conciencia". En : *La experiencia mística*, WHITE John (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1979 (1972).
- KROEBER, Alfred, "Lo superorgánico". En: *El concepto de cultura: textos fundamentales*, KAHN, J.S. (Comp.), Editorial Anagrama, Barcelona, 1975 (1917).
- KUPER, Adam, *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973.
- LAKATOS, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza Universidad, Madrid, 1993 (1978).
- LARROYO, Francisco, "Estudio introductorio y análisis de la obra".

- En: *Instauratio Magna. Novum Organum*. Nueva Atlántida, BACON, Francis, Editorial Porrúa, México, 1991.
- LEACH, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI editores, Madrid, 1985 (1976).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós,, Barcelona, 1981 (1949).
- _____, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1984 (1955).
- _____, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1985 (1962).
- _____, *Estructuralismo y ecología*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979 (1972).
- _____, *Antropología cultural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI editores, México, 1979 (1973).
- _____, *Antropología Cultural*, Paidós, Barcelona, 1987 (1974).
- _____, *Elogio de la Antropología*, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1976.
- _____, *Palabra dada*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1984.
- _____, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 1991.
- LÉVY, Pierre, "Le paradigme du calcul". En: *D'une science à l'autre, Des concepts nomades*, Seuil, Paris, 1987.
- LEWIS, Oscar, "Controles y experimentos en el trabajo de campo". En: *La Antropología como ciencia*, J. Llobera (Comp. y prol.), Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.
- LINTON, Ralph, *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (1936).
- LOPEZ COIRA, Miguel María, "La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior". En: *Los españoles vistos por los antropólogos*, CATEDRA, María (Editora), Júcar Universidad, Madrid, 1991.

- LOPEZ-SEIVANE, Francisco, "Campos morfogenéticos: una teoría revolucionaria". En: *Conciencia Planetaria*, N° 1, Abril, 1991.
- LOSSE, John, *Filosofía de la ciencia e investigación histórica*, Alianza Universidad, Madrid, 1989 (1987).
- LOS UPANISHADS, Traducido de la versión de Max Müller por Carlos Vallcorba y Oedrio de Blás, *Visión Libros*, Barcelona 1980.
- LOWIE, Robert, *Historia de la Etnología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- LUQUE BAENA, Enrique, *Del conocimiento antropológico*, Siglo XXI editores, Madrid, 1985.
- LYOTARD, Jean F., *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1989.
- LLEDO, Emilio, *La memoria del Logos*, Editorial Taurus, Madrid, 1984.
- LLINARES, Joan, *Materiales para la historia de la Antropología*, Vol. 1, Nau Llibres, 1982.
- LLOBERA, Josep R., *La Antropología como ciencia*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.
- _____, *Hacia una historia de las ciencias sociales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1980.
- _____, *La identidad de la Antropología*, Editorial Anagrama, 1990.
- MAESTRE ALFONSO, Juan, *La investigación en antropología*, Editorial Ariel, Barcelona, 1990.
- MAHADEVAN, T.M.P., "Prefacio." En : *Pláticas con Sri Ramana Maharshi*, SARASWATI, Swami Ramanananda, Editorial Kier, Buenos Aires, 1993 (1955).

- MAIR, Lucy, *El gobierno primitivo*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970 (1962).
- _____, "Malinowski y el estudio del cambio social". En: *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, FIRTH, R., Siglo XXI editores, Madrid, 1974 (1957).
- _____, *Introducción a la Antropología social*, Alianza Universidad, Madrid, 1981 (1965).
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ediciones Península, Barcelona, 1973 (1922).
- _____, "La cultura". En: *El concepto de cultura: textos fundamentales*, KAHN, J.S. (Comp.), Editorial Anagrama, Barcelona, 1975 (1931).
- _____, *Una teoría científica de la cultura*, Editorial Edhasa, Barcelona, 1981 (1944).
- _____, *Diario de campo en Melanesia*, Júcar universidad, Barcelona, 1989.
- _____, "Confesiones de ignorancia y fracaso". En : *La Antropología como ciencia*, LLOBERA, J. (Comp.), Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.
- MARDONES, José María, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Antrhopos, Editorial del Hombre, Barcelona 1991.
- MASLOW, Abraham, "La experiencia núcleo-religiosa o 'trascendental'". En: *La experiencia mística y los estados de conciencia*, WHITE, John (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona 1979 (1972).
- MATURANA, Humberto R., "La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas". En : *El ojo del*

- observador. *Contribuciones al constructivismo*, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona 1994 (1991).
- MEAD, Margaret, *Educación y cultura en Nueva Guinea*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1985 (1930).
- _____, *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1987 (1972).
- _____, *Cartas de una antropóloga*, Bruguera-Emecé, Barcelona, 1983 (1977).
- MEADOWS, Kenneth, *Iniciación chamánica. Guía práctica del chamanismo de la Nueva Era*, Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1993 (1991).
- MÉHEUST, Bertand, *Soucoupes volantes et folklore*, Mercure de France, Paris, 1985.
- MERCIER, Paul, *Historia de la Antropología*, Ediciones Península, Barcelona, 1977 (1969)
- MÉTRAUX, Alfred, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Editorial Aguilar, Madrid, 1973 (1967).
- MIGDAL, A.B., *Cómo surgen las teorías físicas*, Editorial Mir, Moscú.
- MIQUEL, Christian, *Mithologies modernes et micro-informatique. La puce et son domteur*, Editions L'Harmattan, Logiques Sociales, 1991.
- MOODY, Raymond A., *Vida después de la vida*, Edaf, Madrid, 1984 (1975)
- _____, *Reflexiones sobre la Vida después de la vida*, Edaf, Madrid, 1990.
- _____, y PERRY, Paul, *Reencuentros. Contactos con los seres*

- queridos tras la muerte*, Edaf, Madrid, 1994 (1993).
- MORIN, Edgar, *Ciencia con conciencia*, Anthropos, Editorial del Hombre, Madrid, 1984 (1982).
- _____, *El Método, La naturaleza de la Naturaleza*, Vol.I, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993 (1977).
- _____, *El Método. La vida de la Vida*, Vol.II, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993 (1980).
- _____, *El Método. El conocimiento del conocimiento*, Vol.III, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988 (1986).
- _____, *El Método. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Vol.IV, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992 (1991).
- _____, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Editorial Kairós, Barcelona, 1992 (1974).
- _____, y KERN, Anne Brigitte, *Tierra-Patria*, Editorial Kairós, Barcelona, 1993.
- _____, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1990)
- _____, "Cultura n Conocimiento". En: *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, WATZLAWICK, P., KRIEG, P. (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991).
- MOURAVIEFF, Boris, *Gnosis. Cristianismo esotérico*, Tomo I, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1989.
- MYERS OWENS, Claire, "La experiencia mística: hechos y valores". En: *La experiencia mística y los estados de conciencia*, WHITE, John (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1979 (1972).
- NADEL, S. F., *Fundamentos de antropología social*, Fondo de

- Cultura Económica, México, 1974 (1951).*
- NAGEL, Ernest, *La estructura de la ciencia*, Editorial Paidós, Barcelona, 1981 (1961).
- NAVARRO, Pablo, *El holograma social. Una ontología de socialidad humana*, Editorial siglo XXI, Madrid, 1994.
- NUEVA CONCIENCIA, "Gaia. El planeta (in)consciente". Editorial Integral, 1991.
- NUTINI, Hugo, "Sobre los conceptos de orden epistemológicos y definiciones coordinativas". En: *La Antropología como ciencia*, J. LLOBERA (Comp. y prol.) Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.
- OSBORNE, Arthur, *RAMANA MAHARSHI. El sendero del autoconocimiento*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1987 (1954).
- OUSPENSKY, P.D., *Psicología de la posible Evolución del Hombre*, Editorial Ganesha, 1985 (1950).
- PALERM, Angel, *Historia de la Etnología 1. Los precursores*, Alhambra Universidad, Granada, 1987 (1974).
- PAZ, Octavio, *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Editorial Seix Barral, 1993 (1967 y 1993).
- PIKE, Kenneth, "puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta". En : *Comunicación y cultura. 1. La teoría de la comunicación humana*, SMITH, Alfred G. (Comp.), Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972 (1966)
- PLATON, *Cratilo*, Editorial Aguilar, Madrid, 1990.
- POIRIER, Jean, "Tradition y novation. De la 'situation colonial' à la situation hétéroculturelle". En: *Les nouveaux enjeux de l' anthropologie -autour de Georges Balandier-*, Revue de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles,

1988.

_____, "De la tradition à la postmodernité: la machine à civiliser". En: *Histoire des Moeurs III. Thèmes et systèmes culturels*, POIRIER, Jean (Ed.), Encyclopedie La Pléiade, Paris, 1991.

POPPER, Karl, *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial, 1973 (1957).

_____, *La lógica de la investigación científica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1985 (1962).

PRIBRAM, Karl, "El cerebro. Un desafío científico para el tercer milenio". Entrevista de GARRIDO, Gloria, En *Año Cero*, Año V, N° 10.

_____, "¿Qué es todo este lío?". En: *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Editado por Ken WILBER, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1978).

PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1990 (1979).

_____, "¿Cómo mirar al mundo? Ciencia y cultura en el siglo XX". En : *3er. milenio. Desarrollo del ser humano*, N° 14.

_____, "La naturaleza reencantada". En: *Diálogos con científicos y sabios. Búsqueda de la Unidad*, WEBER, Renée, Ediciones Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1990 (1986).

PRINCE, Raymond, SAVAGE, Charles, "Los estados místicos y el concepto de regresión". En : *La experiencia mística y los estados de conciencia*, WHITE, John (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1992 (1972).

RABINOW, Paul, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en*

- Marruecos, Júcar Universidad, Madrid, 1992 (1973).
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., *El método de la Antropología Social*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975 (1958).
- RAMANA, Maharshi Sri, *Selecciones de RAMANA MAHARSHI*, Editor Arthur OSBORNE, Editorial Kier, Buenos Aires, 1984 (1959).
- _____, *Enseñanzas Espirituales*, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1972).
- _____, *Las Enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, Edición de Arthur Osborne, Editorial Kier, Buenos Aires, 1988 (1962).
- _____, *SAT-DARSHANAM*, Editorial Sirio, Málaga, 1988.
- RAÑADA, Antonio F., *Los científicos y Dios*, Ediciones Nobel, S.N., Oviedo, 1994.
- REYNOSO, Carlos, "interpretando a Clifford Gertz". En: *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, Barcelona, 1987 (1973).
- RING, Kenneth, "Experiencias cercanas a la muerte: Sus implicaciones para la evolución de la humanidad y transformación planetaria". En : *La evolución de la conciencia*, GROF, S. (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1994 (1988).
- RUPP-EISENREICH, Britta, *Historias de la Antropología. (Siglos XVI-XIX)*, Júcar Universidad, Barcelona, 1989 (1984).
- RUSSEL, Bertrand, "Sobre la inducción". En: *La justificación del razonamiento inductivo*, BLACK, M., BRAITHWIAE, R.B., RUSSEL, B., y otros, Alianza Universidad, Madrid, 1974.
- RUSSELL, Peter, *La Tierra Inteligente. El amanecer de la conciencia global*, GAIA Ediciones, Madrid, 1993 (1992).
- SAHLINS, Marshall, *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI de España

- Editores, 1982 (1976).
- _____, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa editorial, Barcelona, 1988 (1976).
- SANCHEZ, Víctor, *Toltecas del nuevo milenio*, La Rosa ediciones, Madrid, 1994.
- SANKARA, VIVEKA-SUDA-MANI. *La Joya Suprema del Conocimiento*, Editorial Sirio, Málaga, 1988.
- _____, *La Realización Directa del Ser. Tratados de filosofía Vedanta*, Traducción, introducción y notas de Consuelo MARTIN, Editorial HASTINAPURA, Buenos Aires, 1989.
- SANTIDEVA, *La Marcha hacia la Luz*, Miraguano Ediciones, Madrid, 1993.
- SAPIR, Edward, *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971 (1921)
- SARASWATI, Swami Ramanananda, *Pláticas con Sri Ramana Maharshi*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1993 (1955).
- SCHRÖDINGER, Erwin, *Mente y Materia*, Tusquets Editores, Barcelona, 1990 (1985).
- SHELDRAKE, Rupert, *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1985).
- _____, *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1988).
- SIMON, Fritz B., "Perspectiva interior y exterior. Cómo se puede utilizar el pensamiento sistémico en la vida cotidiana". En: *EL ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial,

Barcelona, 1994 (1991).

SINDZINGRE, Nicole, *L'Anthropologie: une structure segmentaire?*".

En: *Antrhopologie: état des lieux*, Revue L'Homme, Editions Navarin, Paris, 1986.

SPERBER, Dan, *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en Antropología*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1975 (1968).

SPERRY, Roger W., "Estructura y significado de la Revolución de la Conciencia". En: *3er. milenio. Desarrollo del ser humano*, N° 11.

STENGERS, Isabelle, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Seuil, Paris, 1987.

_____, "Le pouvoir des concepts". En: *Les concepts scientifiques. Invention et le pouvoir*, Edition La Découverte, Conseil de l'Europe, Unesco, Anthropologie des Sciences et des Techniques, Paris, 1988.

_____, *La volonté de faire science. A propos de la Psychanalyse*, Ed. Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1992.

SYPHER, Wylie, *Literatura y tecnología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1968).

SUZUKI, D.T., FROMM, Eric, *Budismo zen y psicoanálisis*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (1960).

TALBOT, Michael, *Misticismo y física moderna*, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1980).

TART, Charles, "Estados de conciencia y ciencia de los estados específicos". En: *Más allá del Ego. Textos de psicología transpersonal*, WALSH, R., VAUGHAN, F. (Comps.), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1980).

_____, "¿Quién sobrevive? Conclusiones de la moderna investigación

- de la conciencia". En : *¿Vida después de la muerte?*, DOORE, Gary (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990).
- THE BRAIN/MIND BULLETIN, "Nueva perspectiva de la realidad". En: *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, WILBER, Ken (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1982).
- TOWNSEND, Joan B., "Neochamanismo y el movimiento místico moderno". En : *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, DOORE, Gary (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1988).
- TYLER, Stephen A., "una ciencia formal". En: *La Antropología como ciencia*, LLOBERA, José (Comp. y prol.), Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.
- VAN DER LEEUW, J.J., *La conquista de la ilusión*, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1992 (1968).
- VAN GENNEP, Arnold, *Los ritos de paso*, Editorial Taurus, Madrid, 1986 (1909).
- VARELA, Francisco J., THOMPSON, Evan, ROSCH, Eleanor, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa editorial, Barcelona, 1992.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa editorial, Barcelona, 1990 (1985).
- VAUGHAN, F., WALSH, R., ELGIN, d., WILBER, K., "Colisión de paradigmas". En : *Más allá del Ego. Textos de psicología transpersonal*, WALSH, R. VAUGHAN, F. (Comps.), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1980).
- von BERTALANFFY, Ludwig, *Ludwig von Bertalanffy. Perspectivas en la Teoría General de Sistemas*, TASCHDJIAN, Edgar (Comp.),

- Alianza Editorial, Madrid, 1986 (1975).
- _____, *Teoría general de los sistemas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989 (1968).
- von FOERSTER, Heinz, *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*, Gedisa editorial, Barcelona, 1991 (1972).
- von MARTIN, Alfred, *Sociología del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1932).
- WHORF, Benjamin Lee, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral Editores, 1971 (1956).
- WALSH, Roger N., ELGIN, Duane, VAUGHAN, Frances, WILBER, Ken, "Colisión de paradigmas". En : *Más allá del Ego. Textos de psicología transpersonal*, WALSH, R., M VAUGHAN, F. (Comps.), Editorial, Barcelona, 1991 (1980).
- WEBER, Renée, "Conversaciones con Fritjof Capra". En: *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Editado por Ken WILBER, Editorial Kairós, Barcelona, 1991.
- _____, "Reflexiones sobre el paradigma de la Nueva Era. Entrevista con Ken Wilber". En: *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Editado por Ken WILBER, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1981).
- WHITE, L.A., *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Barcelona, 1982 (1949).
- WILBER, Ken, *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1979).
- _____, *El espectro de la conciencia*, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1977).

- _____, *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1983).
- _____, *Un Dios sociable. Introducción a la sociología transpersonal*, Editorial Kairós, 1988 (1983).
- _____, *El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Editorial Kairós, Barcelona, 1989 (1980).
- _____, (Comp.) *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984).
- _____, Y WALSH, R., ELGIN, D., VAUGHAN, F., "Colisión de paradigmas." En : *Más allá del Ego. Textos de psicología transpersonal*, WALSH, R., VAUGHAN, F., (Comps.), Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1980).
- _____, "Física, misticismo y el nuevo paradigma holográfico". En: *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Editado por Ken WILBER, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1982).
- _____, "Reflexiones sobre el paradigma de la Nueva Era. Entrevista de René WEBER con Ken Wilber". En : *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, editado por Ken WILBER, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1981).
- _____, "El estado de Conciencia Absoluta". En : *La experiencia mística y los estados de conciencia*, WHITE, John (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1979 (1972).
- _____, "La muerte, el renacimiento y la meditación". En : *¿Vida después de la muerte?*, DOORE, Gary (Comp.), Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1990).

- _____, "Una ojeada más cerca". En : *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, WILBER, K. (Editor), Editorial Kairós, Barcelona, 1987 (1984).
- WINKIN, Yves (Sel. e intro.), *La nueva comunicación*, Editorial Kairós, Barcelona, 1987 (1981)
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989 (1968).
- ZUIHO, Menzan, *La Clara Luz del Ser (Jijuyu Zanmai)*, En : *La Clara Luz del ser (Jijuyu Zanmai)*, del maestro Zen Menzan Zuiho (s. XVIII). *Puntos Esenciales en la Práctica de la Vida (Gakudo Yojinshu)*, del maestro Zen Eihei Dogen (s. XIII), VILLALBA, Dokusho (Editor), Miraguano Ediciones, Madrid, 1990.

INDICE

TOMO III

3ª PARTE: POR LOS DOMINIOS DE LOS NUEVOS PARADIGMAS

CITA (605)

CAPITULO VII: LA TEORIA DE LA RESONANCIA MORFICA SHELDRAKE. ¿UNA TEORIA REVOLUCIONARIA? SU APLICACION EN ANTROPOLOGIA (606)

1. Sheldrake, un biólogo en la vanguardia del nuevo paradigma(607)
2. ¿Cultura versus Nautualeza? (610)
3. La organización social y cultural. Algunas interpretaciones (613)
4. Algunas explicaciones del determinismo cultural vistas desde la teoría de Sheldrake (617)
5. Funcionalismo y estructuralismo, dos enfoques complementarios revisados por la teoría de los campos mórficos (619)
6. Las conductas colectivas (624)
7. La obra de Jung, un mundo que sustenta las teorías de Sheldrake (633)
8. Mitos, leyendas, relatos ancestrales. Revisión del estructuralismo (637)
9. Los rituales (640)
10. Nueva mirada sobre los hechos culturales (653)
11. Campos mórficos y paradigmología (655)
12. Un ejemplo de aplicación de la resonancia mórfica en Antropología. "El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América" (659)

CAPITULO VIII: EL MODELO EPISTEMOLOGICO DE KEN WILBER (667)

1. Tentativas paradigmáticas en ciencia (668)
2. Edgar Morin : el paradigma de complejidad (669)
3. Fritjof Capra : cinco criterios para identificar el pensamiento del nuevo paradigma (678)
4. El paradigma trascendente y superior de Ken Wilber (682)
5. Ciencia, método y campo. La epistemología de la ciencia objetiva (689)

6. Prigogine y Stengers, la experimentación sobre los conceptos(695)
7. Ken Wilber, amplitud de miras (699)
8. Algunas alternativas a la epistemología de corte positivista(704)
9. La "Gran Cadena del Ser", campo de experimentación (712)
10. ¿Alianza metodológica? (721)
11. Conocimiento teórico. Teoría e hipótesis (728)
12. La importancia de delimitar la función de cada uno de los ámbitos del conocimiento: el error categorial (732)
13. Algunos errores categoriales (733)
14. Observaciones sobre la reacción antipositivista (745)
15. Pero ¿qué debemos entender por ciencia? (751)
16. El error categorial en Antropología. Algunos ejemplos (756)

CAPITULO IX: LA ANTROPOLOGIA A LA LUZ DE LOS NUEVOS PARADIGMAS (773)

A) PUNTO DE PARTIDA (774)

1. Pensar la Antropología (776)
2. Una nueva conciencia para una nueva ciencia (781)
3. Consideraciones sobre la observación (784)
4. No vivimos en la realidad sino en una descripción de la realidad (786)
5. La imposible visión objetiva de la realidad (795)

B) LA OBSERVACION (800)

6. La observación y la conciencia, una digresión epistemológica: hacia una teoría de la observación (801)
7. El equívoco de los términos objetivo-subjetivo (810)
8. ¿Qué hacer? (814)
9. John A. Wheeler: la estructura de la materia no es independiente de la conciencia (817)
10. Hacia una teoría del observador (820)
11. Un camino intermedio: la alianza Oriente-Occidente (825)

C) LA CONCIENCIA (831)

12. La conciencia, una investigación en auge (832)
13. Definiciones de conciencia, estados de conciencia y estados alterados de conciencia (845)
14. Sobre los estados místicos (856)
15. Algunas precisiones sobre los estados alterados de conciencia(869)
16. Experiencias chamánicas. Neochamanismo. Otras alteraciones de la conciencia (891)

CITA (939)

CONCLUSION (940)

BIBLIOGRAFIA (965)

INDICE TOMO III (990)