

Ken Wilber

EL PROYECTO
ATMAN

*Una visión transpersonal
del desarrollo humano*

Traducción de David González Raga

editorial **K**airós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona

*A Roger Walsh,
a quien me enorgullezco de llamar amigo*

Título original: THE ATMAN PROJECT
Portada: Ana Pániker

© 1980 by Ken Wilber

Reservados todos los derechos. Esta edición ha sido publicada con permiso de la Theosophical Publishing House, 306 West Geneva Road, Wheaton, IL 60187, Estados Unidos.

© de la edición española:

1988 by Editorial Kairós, S.A.

Primera edición: Enero 1989

Segunda edición: Enero 1996

Tercera edición: Enero 2001

ISBN: 84-7245-302-2

Dep. Legal: B-3.357/2002

Fotocomposición: Beluga y Mleka s.c.p., Córcega, 267, 08008 Barcelona

Impresión y encuadernación: índice, Fluvíá 81-87. 08019 Barcelona

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos, salvo de breves extractos a efectos de reseña, sin la autorización previa y por escrito del editor o el propietario del copyright.

PREFACIO

El tema de esta obra es básicamente simple: el desarrollo es evolución y la evolución es trascendencia (recordemos aquella extraordinaria frase de Erich Jantsch: «La evolución es autorrealización a través de la autotrascendencia»)," y el objetivo final de la trascendencia es Atinan, la Conciencia de Unidad esencial en sólo Dios. Todos los impulsos sirven a este Impulso, todos los deseos dependen de este Deseo y todas las fuerzas están supeditadas a esta Fuerza. Y es a este movimiento, en su conjunto, al que denominamos proyecto Atman, el impulso de Dios hacia Dios, de Buda hacia Buda, de Brahman hacia Brahman. Pero se trata, no obstante, de un impulso que se origina en el psiquismo humano y cuyos resultados van desde lo extático hasta lo catastrófico. Como hemos intentado demostrar en *Después del Edén*,⁴²⁷ si bien los seres humanos proceden originalmente de las amebas y deben arribar finalmente a Dios, se hallan entretanto bajo el influjo de esa morada provisional que conocemos con el nombre de proyecto Atinan. Y todo este proceso evolutivo discurre de unidad en unidad hasta que sólo exista la Unidad y el proyecto Atinan termine finalmente disolviéndose ante Atinan.

Este libro comenzó como una serie de artículos para los cuatro primeros ejemplares de la revista *Re-Vision*.^{415,416,424} Su publicación, no obstante, se dilató un año y medio -casi dos- y durante ese tiempo mis ideas sobre el tema fueron madurando y

modificándose de manera natural. Es por ello que, aunque el libro se iniciara con esos artículos, ahora sólo guarda, con respecto a ellos, una remota semejanza. Doy las gracias a cuantos los leyeron con interés porque a ellos debo, en definitiva, el impulso que me llevó a emprender esta obra.

El punto de partida de los artículos aparecidos en *Re-Vision* fue la hipótesis de diversos investigadores occidentales según la cual la temprana infancia -la época en la que el neonato está inseparablemente *fundido* con su madre y con el entorno global que le rodea-, constituye el modelo de todos los estados adultos de fusión trascendente y de unidad extática perfecta. Desde esa perspectiva, el necesario desarrollo que separa al niño de esa fusión primitiva no sólo representa la pérdida de un estado extraordinariamente placentero sino que también supone el alejamiento de un estado metafísicamente *superior*, una expulsión del «paraíso» -o, como dirían los junguianos, «una alienación del Self»-. No obstante, muchos de ellos también sugieren que el adulto puede *recuperar* ese «paraíso superior» de una forma madura y sana. Esta opinión, y otras similares, ha sido sustentada, de manera parcial o total, por los junguianos, Neumann,²⁷⁹ Norman O. Brown,⁵⁷ Mahler y Kaplan,²¹⁸ Loewald y los neopsicoanalistas,²⁴ Watts,³⁹⁰ Koestler y Campbell. Y aunque, en otros sentidos, sienta el más profundo respeto por la opinión de todos estos investigadores, cuanto más reflexiono sobre este punto de vista, más inaceptable me parece. Y ello no sólo porque induce a establecer comparaciones inexactas entre los dominios transpersonales y los dominios de la infancia, sino también porque parece dejar completamente de lado las extraordinarias diferencias fundamentales existentes entre lo que (siguiendo a Wes-

cott³⁹⁵) denominaremos preestados y transestados. Como veremos, el estado de fusión infantil es, efectivamente, una especie de «paraíso», pero este paraíso no es el paraíso del despertar transpersonal sino el paraíso de la ignorancia *prepersonal*. No tuve perfectamente clara la verdadera naturaleza del estado *prepersonal* de fusión infantil hasta que no tropecé

con la siguiente descripción de Piaget: «En ese estadio, el yo es, por así decirlo, *material...*»²⁹⁷. Y la *unión material*, como también veremos, es la más baja de todas las uniones posibles, una unión en la que no hay absolutamente nada que sea metafísicamente «superior». El hecho de que se trate de una unidad estructural previa a la diferenciación entre sujeto y objeto induce erróneamente a equipararla con aquellas otras unidades estructurales superiores en las que realmente se trasciende la separación entre sujeto y objeto. En el momento en que caí en la cuenta de este punto, reorganicé todo el esquema que había presentado en *Re-Vision* y lo modifiqué para adaptarlo a mi nueva visión. Así fue como este libro halló su forma casi por sí solo. Y aunque, ciertamente, sean pocos los cambios que tengan que ver con los datos propiamente dichos, el nuevo contexto (*pre y trans*) ha requerido de mi parte una serie de precisiones terminológicas notablemente importantes.

He reservado el término «uróboros» (y el de «pleroma») para el estado *prepersonal* de fusión material infantil; «centauro» es ahora un término ligado a la integración madura entre el cuerpo y la mente egoica; he introducido el término «tifón» para referirme al período infantil de prediferenciación entre el cuerpo y el ego (los estadios del «ego corporal» de Freud); «transpersonal» se refiere estrictamente a las formas maduras y adultas de trascendencia de la mente egoica y del cuerpo; he ajustado el uso de los términos «evolución» e «involución» a su significado hinduista (es decir, Aurobindo) y también he sustituido su utilización original (basado en Coomaraswamy) por los de «Arco Externo» y «Arco Interno». El concepto de proyecto Atman, por su parte, permanece inalterado pero, dado que el estado ideal de unión extática no es -ni siquiera remotamente parecido al estado de fusión *prepersonal* propio de la «conciencia cósmica infantil», sino más bien a la de la unidad transpersonal propia del dominio causal último, he reformulado también levemente este punto de modo que resulte mucho más explícito que en mis formulaciones anteriores. Así pues,

El proyecto Atman

aunque creo que todo lo dicho también podía entenderse leyendo entre líneas los artículos originales, en esta obra he tratado de presentarlo con toda la claridad y franqueza de la que he sido capaz.

Esta es, pues, la historia del proyecto Atman, y ésta es también mi forma de compartir lo que he visto, una pequeña ofrenda de lo que he llegado a recordar, el polvo zen que conviene sacudirse cada tanto de las sandalias, una mentira, a fin de cuentas, ante ese Misterio que es lo único que existe.

KEN WILBER

Lincoln, Nebraska,
invierno de 1978

Sepamos que, por naturaleza, toda criatura se esfuerza en llegar a ser como Dios.

MEISTER ECKHART

Todas las criaturas buscan la unidad, toda la multiplicidad lucha por alcanzarla; la meta universal de toda forma de vida es siempre esta unidad.

JOHANN TAULER

Lo sepamos o no, lo que más anhelamos es llegar a ser uno con el universo, uno con Dios.

FRITZ KUNKEL

1. PRÓLOGO

Miremos hacia donde miremos -dijo el filósofo Jan Smuts- sólo veremos *totalidades*.³⁹⁴ Y no sólo simples totalidades sino totalidades jerárquicas; cada totalidad forma parte de una totalidad mayor que, a su vez, está contenida dentro de otra totalidad aún más inclusiva. Campos dentro de campos que se hallan dentro de otros campos, campos que se extienden a lo largo de todo el cosmos, interrelacionando así todas y cada una de las cosas.

Pero además -proseguía Smuts- el universo no es un conjunto estático e inerte -el cosmos no es perezoso- sino activamente dinámico e incluso, diríamos, creativo. El cosmos tiende teleonómicamente (hoy en día no diríamos teleológicamente) hacia niveles de totalidad cada vez más elevados, totalidades cada vez más inclusivas y organizadas. El desarrollo de este proceso cósmico global en el tiempo no es otro que la *evolución* y al impulso que conduce a unidades cada vez más elevadas Smuts lo denominó *holismo*.

Siguiendo con esta línea de pensamiento podríamos suponer que, dado que la mente o el psiquismo humano es un aspecto del cosmos, es posible descubrir en ella la misma disposición jerárquica de totalidades dentro de totalidades, de conjuntos dentro de conjuntos, abarcando un amplio rango que va desde los más simples y rudimentarios hasta los más complejos e inclusivos. Y esto es, precisamente, lo que ha descubierto, en

general, la psicología moderna. En palabras de Werner, «cualquier desarrollo tiene lugar desde un estado de relativa globalidad e indiferenciación a otro de diferenciación, articulación e integración jerárquicamente superior».³⁹⁴ Jakobson, por su parte, habla de «esos fenómenos estratificados que la moderna psicología ha descubierto en el reino de la mente»¹⁹⁶ en los que cada nuevo estrato está más integrado y es más inclusivo que el anterior. Bateson llega incluso a apuntar que hasta el mismo aprendizaje es jerárquico y que discurre a través de una serie de niveles principales, cada uno de los cuales es «meta» con respecto a su predecesor. Podríamos concluir, pues, a guisa de aproximación general, que el psiquismo -al igual que el cosmos- está multiestratificado (es «pluridimensional») y está compuesto de totalidades, unidades e integraciones sucesivamente supraordenadas.

En el psiquismo humano, la evolución holística de la naturaleza -que produce por doquier totalidades cada vez más inclusivas- se manifiesta como *desarrollo o crecimiento*. De este modo, el mismo impulso que dio lugar a los seres humanos a partir de las amebas es el que termina convirtiendo al niño en adulto. Es decir, el crecimiento o el desarrollo psicológico de una persona desde la infancia hasta la madurez es simplemente una versión en miniatura de la evolución cósmica o, dicho de otro modo, un reflejo microscópico del desarrollo global del universo y que apunta hacia su mismo objetivo, el despliegue de unidades e integraciones de orden superior. Y ésta es una de las razones principales por las que el psiquismo está, en realidad, estratificado. Del mismo modo que ocurre con las formaciones geológicas, el desarrollo psicológico avanza estrato a estrato, nivel a nivel, estadio a estadio, y el nuevo nivel se superpone sobre el anterior hasta llegar a incluirlo (o, como diría Werner, «envolverlo») y trascenderlo.

Ahora bien, a lo largo del desarrollo psicológico, la *totalidad* de un nivel determinado se convierte en una mera *parte* de la totalidad propia del siguiente nivel que, a su vez, no es más que

una parte del próximo, siguiendo de este modo la evolución de la conciencia. Veamos, por mencionar un solo ejemplo, la evolución del lenguaje: el niño comienza por aprender a balbucir, luego aprende los sonidos -más amplios- de las vocales y las consonantes, a continuación aprende palabras sencillas, pequeñas frases, oraciones simples y finalmente aprende oraciones compuestas. En cada una de las etapas, las partes simples (por ejemplo, las palabras) terminan integrándose en conjuntos superiores (por ejemplo, las frases) y, como señala Jakobson, «los nuevos elementos se superponen sobre los anteriores y comienza su disolución en los estratos superiores». ¹⁹⁶

La moderna psicología evolutiva, en general, ha tratado de explicar los distintos niveles, estadios y estratos del agregado humano (la mente, la personalidad, la psicosexualidad, el carácter, la conciencia, etcétera). Y tanto los estudios cognitivos de Piaget ²⁹⁴ y Werner, ³⁹³ como la obra de Loevinger, ²⁴³ Arieti, Maslow ²⁶² y Jakobson, ¹⁹⁶ como los estudios sobre el desarrollo moral de Kohlberg, ²²⁹ suscriben, parcial o totalmente, esta visión estratificada de estados de diferenciación, integración y unificación creciente.

Pero, llegados a este punto, bien podríamos preguntarnos: ¿cuál es el estadio de unidad *superior* a la que uno puede aspirar? O tal vez, en lugar de formular la pregunta en términos tan absolutos, bastará simplemente con preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza de alguno de los estadios superiores del desarrollo? ¿Cuáles son las formas de unidad que manifiestan los individuos más desarrollados de la especie humana?

Hablando en términos generales, todos sabemos cómo son los estadios y los niveles «inferiores» del psiquismo: instintivos, impulsivos, libidínicos, ídicos, torpes y simiescos. También sabemos cómo son las etapas «intermedias»: socialmente adaptadas, mentalmente ajustadas, egoicamente integradas, sintácticamente organizadas y conceptualmente avanzadas. Pero ¿cómo son las etapas superiores? ¿Constituye el «ego integrado» o el «individuo autónomo» la meta más elevada que es capaz de

alcanzar la conciencia humana? El ego individual es una unidad extraordinaria pero, si la comparamos con la Unidad global del cosmos, no es más que un insignificante fragmento de la realidad holística. ¿Es concebible que el doloroso parto de la naturaleza durante miles de millones de años sólo haya servido para alumbrar este pequeño ratón egoico?

El problema con este tipo de cuestiones consiste, por una parte, en definir exactamente *qué* es una personalidad de orden superior y en *encontrar*, por la otra, ejemplos de personalidades auténticamente superiores. En mi opinión, el avance de la evolución colectiva de la humanidad hará cada vez más fácil esa decisión porque los datos sociológicos nos, proporcionarán un porcentaje cada vez mayor de personas «iluminadas» y los análisis estadísticos de los psicólogos se verán obligados a incluir, en su enumeración de los distintos estadios del desarrollo, perfiles de los estadios de orden superior. Mientras tanto, sin embargo, el concepto de «orden superior» o de «desarrollo superior» seguirá siendo una noción fundamentalmente filosófica. No obstante, las pocas almas dotadas que se han tomado la molestia de analizar este problema han señalado que los grandes místicos y sabios constituyen ejemplos de personalidades características de algunos de los estadios más elevados -si no los superiores- del desarrollo humano. Así lo han afirmado literalmente Bergson, Toynbee, Tolstoi, James, Schopenhauer, Nietzsche y Maslow.

El caso es que -como afirma el conocido estudio de Maslow- *tal vez* dispongamos ya de claros ejemplos de las personas más desarrolladas y evolucionadas: los grandes místicos y sabios del planeta. *Supongamos*, pues, que los auténticos místicos y sabios representan los estadios más elevados del desarrollo humano, estadios que se hallan tan alejados de la humanidad promedio y normal como ésta lo está de los simios. Si esto fuera así tendríamos un ejemplo aproximado del «estadio supremo de la conciencia», es decir, una especie de «estadio supraconsciente». Además, la mayor parte de los místicos y de los sabios

nos han dejado registros suficientemente detallados de las distintas etapas y subetapas que fueron atravesando en las transformaciones que terminaron conduciéndoles hasta los dominios supraconscientes. Es decir, no sólo nos hablan del más alto nivel de conciencia y supraconciencia sino que también lo hacen de todos los niveles intermedios que conducen hasta él. De este modo, si unimos estos estadios superiores a los estadios inferiores e intermedios -tan meticulosamente estudiados y descritos por la psicología occidental- obtendremos un modelo global y equilibrado de la totalidad del espectro de la conciencia. Esa es, precisamente, la intención y el objetivo fundamental de esta obra.

El Arco Externo y el Arco Interno

Si ensamblamos ahora todas las etapas y niveles de la evolución de la conciencia, obtenemos algo semejante a un *ciclo global de la vida*. Y, suponiendo que los estadios superiores de los que nos hablan los místicos sean reales, dicho ciclo va -como muestra la Figura 1- desde lo subconsciente (instintivo, impulsivo e ídico) a la autoconciencia (egoica, conceptual y sintáctica) y, desde ahí, hasta la supraconciencia (trascendente, transpersonal y transtemporal). Además, por pura conveniencia, podemos dividir dicho ciclo en dos mitades: el Arco Externo (que va desde el subconsciente a la autoconciencia) y el Arco Interno (que va de la autoconciencia a la supraconciencia) (véase la Figura 1). Ananda Coomaraswamy ofrece una bella descripción de la totalidad de este ciclo:

Cabe considerar a la vida o vidas del ser humano como una curva, como el arco de experiencia-tiempo tendido por la duración de la Voluntad de Vivir del Individuo. El movimiento externo de esta curva -el Camino de la Búsqueda (*Pravritti Marga*)- se caracteriza por la autoafir-

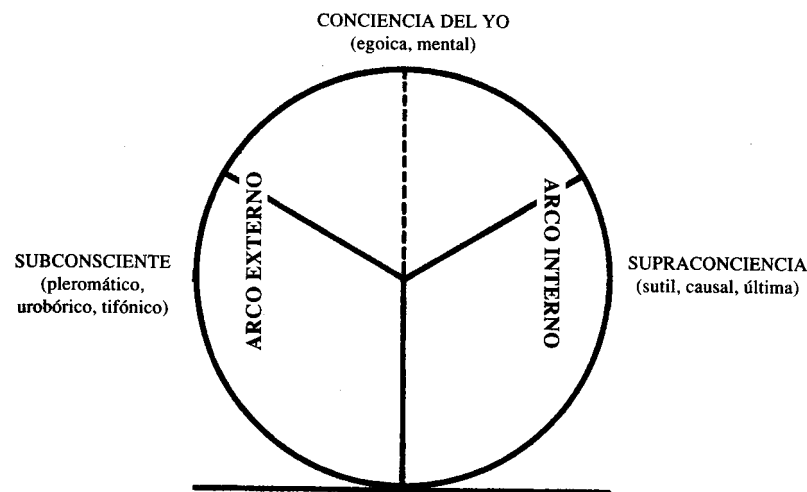


Figura 1. El ciclo global de la vida

mación, mientras que el movimiento interno -el Camino de Retorno (*Nivritti Marga*)- se caracteriza por la auto-realización creciente. La religión de los hombres que se hallan en el camino externo es la Religión del Tiempo, mientras que la religión de quienes regresan es la Religión de la Eternidad."

La historia del Arco Externo es la historia del Héroe, la historia de la terrible batalla necesaria para emanciparse del sueño subconsciente y de la inmersión en la matriz prediferenciada primordial. La historia del Arco Externo es también la historia del ego -ya que el ego *es* el Héroe-, la historia de su emergencia del inconsciente, de sus conflictos, de sus avances, de sus terrores, de sus recompensas y de sus aflicciones. Y todos estos acontecimientos tienen lugar en el contexto de la diferenciación, la separación -y también la posible alienación-, el crecimiento, la individualización y la emergencia.

Pero el Arco Externo -el camino que conduce desde el subconsciente hasta la autoconciencia- sólo representa la mitad de la historia de la evolución de la conciencia; una mitad indiscutiblemente necesaria, pero mitad a pesar de todo. Según los místicos y los sabios, más allá del ego autoconsciente se encuentra el camino de regreso y la psicología de la eternidad: el Arco Interno. Nuestro propósito, por tanto, es el de explorar la historia completa de la evolución de la conciencia, una historia que no sólo abarca el tramo externo que conduce de la subconsciencia a la autoconciencia, sino que también incluye el camino interno que lleva desde la autoconciencia hasta la supraconciencia (un mapa completo que presentaremos en la Figura 2). Descubriremos así que el subconsciente es una especie de unidad prepersonal y que la supraconciencia es una unidad transpersonal. Y este libro se ocupa precisamente del inverosímil recorrido que conecta ambos extremos.

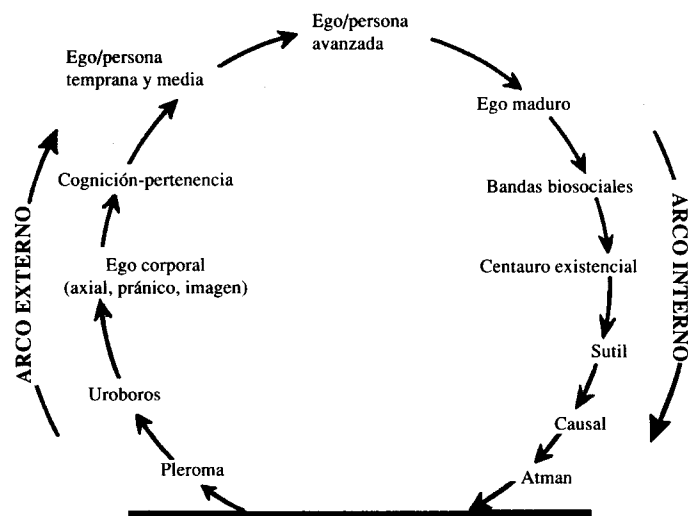


Figura 2. El ciclo completo de la vida.

El enfoque

La evolución psicológica de los seres humanos desde la infancia hasta la edad adulta -es decir, el proceso completo de la ontogenia- ha sido, en Occidente, el objeto general de la investigación que cae bajo el amplio epígrafe de la «psicología evolutiva». Históricamente, dicho campo ha abarcado elementos tan distintos como el desarrollo cognitivo, la maduración moral, la teoría del aprendizaje, los estadios del desarrollo psicosexual, motivacional, afectivo, intelectual y la adecuación de rol pero, en cualquiera de los casos, se ha visto limitado, de manera más o menos exclusiva, al Arco Externo.

En la actualidad, el estudio del Arco Externo es tan amplio y abarca tal cantidad de enfoques técnicos y metodológicos que sólo es posible extraer conclusiones globales y generales. Contamos, para ello, con los trabajos de Baldwin, Dewey, Tufts, G.H. Mead, Broughton, Jung, Piaget, Sullivan, Freud, Ferenczi, Erikson, Werner, Hartmann, Arieti, Loevinger, Kohlberg, et cetera. Enumero estos nombres pero debo decir que no tengo la menor intención de discutir sus méritos relativos sino simplemente analizar el significado global del Arco Externo desde la perspectiva del Arco Interno. Así pues, me limitaré a presentar un esquema operativo de algunos de los estadios generalmente aceptados del desarrollo de la sensación de identidad, extraídos libremente -de un modo que, en ocasiones, podrá incluso parecer indiscriminado- de las principales escuelas del desarrollo.

Tampoco pienso hacer distinciones entre las diferentes líneas de desarrollo -cognitivo, moral, afectivo, conativo, motivacional, emocional e intelectual-, ya que todavía no es posible determinar si éstas son equivalentes, si discurren de manera paralela e independiente o si proceden de una o varias fuentes. Desde el principio, pues, deseo mantenerme totalmente al margen de esta intrincada polémica.

Y, cuando nos dediquemos al estudio del Arco Interno, mi actitud será esencialmente idéntica porque adoptaré el mismo

El proyecto Atman

tipo de enfoque general y apelaré, según el caso, a las escuelas místicas tanto orientales como occidentales: el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el sufismo, el cristianismo, el platonismo, etcétera. Soy consciente de que, al adoptar este enfoque amigable y neutral -elevado o modesto, psicológico o religioso- con respecto a dichas escuelas, me expongo a ser repudiado por todas ellas pero, en mi opinión, ningún otro enfoque nos proporcionaría los datos necesarios para poder llegar a establecer un modelo complejo y coherente.

Empecemos, pues, por el principio. O mejor dicho, empecemos por el momento del nacimiento...

2. LAS RAÍCES PRIMORDIALES DE LA CONCIENCIA

El yo pleromático

Según todos los puntos de vista, parece que ni el feto ni el recién nacido poseen una sensación de identidad claramente definida. Para el neonato no existe la menor separación real entre el interior y el exterior, entre el sujeto y el objeto, entre el cuerpo y el entorno que le rodea. Con ello, sin embargo, no estamos diciendo que el niño se halle inmerso en un mundo de objetos materiales que es incapaz de reconocer porque lo cierto es que -ante sus ojos- todavía no existe literalmente *objeto* alguno. Existen eventos, pero no existen eventos objetivos. Es decir, el niño es realmente consciente de ciertos eventos pero no se trata de eventos «objetivos» que existan independientemente de él. El recién nacido es incapaz de establecer diferencia alguna entre el mundo objetivo y la conciencia subjetiva, incapaz de discernir entre el mundo material y sus acciones sobre ese mundo. Bien podemos afirmar, por tanto que, en un sentido muy especial, su yo y el entorno físico que le rodea son una y la misma cosa.

Como dirían los alquimistas y los gnósticos, su yo es «pleromático», lo cual significa esencialmente que el yo y el cosmos *material* están indiferenciados. Piaget coincide con este punto

cuando afirma que «durante los primeros estadios, el mundo y el yo son uno; un término es indistinguible del otro... *el yo es material*, por así decirlo» (las cursivas son mías)." El yo se halla inmerso en la *materia prima*, que es, al mismo tiempo, el caos primordial de la materia física y la matriz materna, o *Pra-kriti*, de la que procede toda creación.

«No podemos decir -concluye Loevinger- que, cuando el niño nazca, posea un ego. Su primera tarea consiste en aprender a diferenciarse del entorno que le rodea.» O, en palabras de Von Bertalanffy, «al parecer, el estadio más primitivo [de la conciencia] es un estadio en el que todavía no se experimenta la diferencia existente entre el mundo exterior y el ego... El niño todavía no se distingue a sí mismo de las cosas externas, ése es un aprendizaje que sólo tiene lugar posteriormente.» Y Koesler lo resume con gran elegancia: «Freud y Piaget, entre otros, han hecho hincapié en el hecho de que el recién nacido no diferencia su ego del medio ambiente. El niño es consciente de sucesos pero no de sí mismo como entidad independiente... El universo está focalizado en su yo y su yo es el universo [una condición que Piaget denomina conciencia "protoplásmica" o conciencia "simbiótica"] ».

Pero este estadio, que se caracteriza por ser absolutamente a dual, oceánico y autístico, también es preespacial y pretemporal. Para el recién nacido, el espacio real no existe, en el sentido de que no existe brecha, distancia ni separación alguna entre su yo pleromático y el medio ambiente. Y, al no existir espacio, tampoco existe el tiempo porque es incapaz de reconocer cualquier sucesión de objetos en el espacio. La conciencia del recién nacido es aespacial, atemporal y aobjetiva (lo cual no significa, insistimos, que no sea consciente de la existencia de sucesos). Es por todo ello que ciertos analistas (como Ferenczi, por ejemplo) suelen calificar a este estadio como un estadio de «omnipotencia incondicional», un estadio que «perdura mientras no exista ninguna noción de objeto» (Fenichel).¹²⁰ Es decir, al no existir la menor noción real de espacio, de tiempo y de objeto,

tampoco se percibe limitación alguna. Ésta es, pues, la omnipotencia de la ignorancia. En palabras del investigador junguiano Neumann, éste es «el estadio pleromático de perfección paradisíaca del nonato, el estadio embrionario del ego, un estadio completamente diferente al del sufrimiento del ego no autónomo en el mundo».²⁷⁹

Adviértase, no obstante, que estamos hablando de una perfección prepersonal -que no transpersonal-, una especie de paraíso primordial -pero el paraíso de la inocencia y de la ignorancia-, un paraíso anterior a la caída en la conciencia de uno mismo. Y, como veremos más adelante, no debemos confundir a este estadio con el paraíso transpersonal de la supraconciencia -puesto que uno es «pre» y el otro es «trans»-, y la diferencia existente entre ellos es la misma que separa los dos extremos del ciclo vital global de la conciencia.

EL YO PLEROMÁTICO	
• estilo cognitivo	adualismo absoluto, sin objetos, aespacial, protoplásmico
• clima afectivo	total y oceánico, omnipotencia incondicional, paraíso pleromático
• factores conativos o motivacionales	casi completamente ausentes, carencia de deseos y de elección
• modalidad temporal	atemporal (pero no transtemporal sino <i>prepersonal</i>)
• modalidad del yo	oceánica, protoplásmica, pleromática, <i>materia prima</i>

El uroboros alimentario

Una de las primeras tareas que debe afrontar el niño es la de construir algún tipo de mundo objetivo independiente de sí mismo, una tarea que simultáneamente termina estructurando también su sensación de identidad subjetiva. Pero esta tarea no es llevada a cabo de inmediato y, entre el estadio de adualismo completo y el estadio de una rudimentaria sensación de identidad focalizada en el cuerpo, la conciencia del niño flota en lo que Neumann denomina «reino urobórico extrapersonal». Este dominio, según las propias palabras de Neumann, constituye «un estrato del campo arquetípico "extrapersonal" que se encuentra "más allá" de los opuestos que la conciencia determina entre lo psíquico y lo físico». Sin embargo, yo prefiero utilizar el término «prepersonal» porque conlleva la acepción de una indiferenciación entre lo psíquico y lo físico. En cualquiera de los casos, sin embargo, lo importante es que «en los inicios del proceso de desarrollo del individuo predominan los factores [urobóricos, prepersonales o extrapersonales] y el reino-personal sólo aparece y alcanza la independencia más adelante». El uroboros es colectivo, arcaico y fundamentalmente oceánico. No en vano el término «uroboros» se refiere a la serpiente mitológica que, mordiendo su propia cola, constituye un conglomerado prediferenciado y absorto en sí mismo, un «círculo cerrado» ignorante de sí mismo.

«El estadio inicial simbolizado por el uroboros -dice Neumann- corresponde al estadio pregoico, el estadio de la temprana infancia en el que recién empieza a aparecer un rudimentario germen de ego... Es natural, por tanto, que las primeras fases de la evolución de la conciencia se hallen bajo el predominio del uroboros. Se trata de aquellas fases de la conciencia egoica infantil que, aunque ya no son completamente embrionarias porque poseen cierta existencia autónoma [es decir, que ya no son enteramente pleromáticas], vive y se halla vinculada todavía al círculo [uroboros] aunque comienza ya, de

manera incipiente, a diferenciarse de él.»²⁷⁹ Según Neumann, existe una gran diferencia entre el yo pleromático y el yo urobórico porque, si bien *el* yo pleromático es completamente adual y carece de cualquier tipo de frontera, el yo urobórico, en cambio, posee ya algún tipo de barrera que comienza a fracturar el antiguo estado oceánico en dos grandes fragmentos -ambos prepersonales-: el yo urobórico, por una parte, y una especie de «otro urobórico» o de «ambiente urobórico» por la otra.

A partir de este punto, el yo infantil deja de *ser* caótico y material y comienza a reconocer algo *externo* a sí mismo, algo diferente a su propio yo, y este entorno global, indiferenciado y prepersonal, es lo que denominamos *otro urobórico*. Así pues, este estadio no se caracteriza tanto por un adualismo absoluto -como ocurría en el estadio anterior- como por un adualismo omnipenetrante. Pero esto significa que, aunque en menor grado que lo que ocurría en el estadio pleromático, en la conciencia del niño «sólo existen estados momentáneos, sin distinción de tiempo ni de lugar», un estadio de la experiencia, al que Sullivan denomina «modalidad prototóxica», en el que el niño sólo sabe de «estados momentáneos y de experiencias "cósmicas" (en el sentido que son experiencias indefinidas e ilimitadas)»⁴⁶ Se trata, por decirlo una vez más, de un estadio urobórico.

Este estadio ocurre al comienzo de la dilatada fase oral infantil, una etapa en la cual los principales contactos que el niño establece con el mundo tienen lugar a través del vínculo *oral*. Es por ello que Neumann denomina el yo propio de este nivel con el nombre de «uroboros alimentario», lo cual, en cierto modo, se corresponde con el estadio oral preambivalente (prepersonal) del psicoanálisis. Se le llama «alimentario» porque, en él, la totalidad del uroboros está dominada por la «psicología visceral», por la naturaleza inconsciente, por la fisiología, por los instintos, por la percepción reptiliana y por las descargas emocionales más rudimentarias. Según Neumann, en el estadio urobórico el organismo todavía «flota entre los instintos como un animal. Desplegado y parido por la gran Madre Naturaleza, mecido entre

sus brazos, sometido por completo a ella, para bien o para mal. Él no es nada y el mundo lo es todo [el yo todavía es más o menos material y pleromático]. El mundo le protege y le nutre sin que su voluntad y sus acciones intervengan casi para nada. No hacer nada, yacer inerte en el inconsciente, limitarse a existir en un mundo de perpetuas tinieblas, tener todas las necesidades satisfechas por la gran nutridora sin necesidad de realizar esfuerzo alguno. Así es el primitivo estado beatífico». ²⁷⁹ Y es beatífico por el hecho de ser prepersonal -casi diríamos preexistente- y, al apenas existir, el yo apenas sufre.

En cierto sentido, pues, el estadio urobórico todavía es un estadio caracterizado por la ignorancia beatífica y por la conciencia anterior a la caída. «El germen egoico mora aún en el pleroma... y, como conciencia no nacida, dormita en el huevo primordial, en la beatitud del paraíso.» ²⁷⁹ Éste es, según el psicoanálisis, el estadio de la «omnipotencia mágica alucinatoria», un estadio «inmediatamente posterior al nacimiento en el que el niño siente que lo único que debe hacer para que algo ocurra es deseárselo». ¹²⁰ Finalmente, sin embargo, descubrirá que esa beatitud prepersonal -la euforia de no ser todavía un yo- debe ser sustituida por *amanda y mahasukha*, la beatitud suprema de haber dejado ya de ser un yo, la beatitud auténticamente trascendente.

Evidentemente, el hecho de admitir que el uroboros «dormita en el paraíso» no supone que carezca de temores, de tensiones rudimentarias o de «aspectos desagradables». Por muy beatíficamente ignorante que, en opinión de algunos investigadores, sea este estadio, no debemos olvidar que, en él, se asientan también las raíces primordiales del miedo. Según las *Upanishads*: «donde existe otro, existe el miedo». El yo urobórico del niño comienza a experimentar la sensación opresiva y fundamental del miedo por la simple razón de que ahora reconoce *a otro*, el otro urobórico. Cabe mencionar que los junguianos, los freudianos y los kleinianos coinciden en que este miedo primordial es interpretado como un miedo *oral*, el miedo a ser

tragado, engullido y aniquilado por el otro urobórico (a menudo en forma de «mal pecho») ^{279, 204, 225} Dado que el uroboros puede «tragarse» al otro teme, a su vez, sufrir el mismo destino. ²¹ A este conjunto de circunstancias, a este miedo primordial a ser aniquilado por el otro urobórico, es a lo que Neumann denomina *castración urobórica*.

Para concluir esta visión del uroboros debemos señalar también que, en este nivel, el desarrollo cognitivo del organismo se halla en los primeros estadios del reino sensoriomotriz (estadios 1, 2 y 3, a los que denominaremos grupalmente, siguiendo a Piaget, «esquemas» urobóricos o «formas» urobóricas) ²⁷⁹ Según se dice, este estadio es completamente acausal y está gobernado por los reflejos y por las elaboraciones reflejas ⁴ y todavía exhibe una orientación pretemporal. ⁹⁷

EL YO UROBÓRICO	
• estilo cognitivo	primera diferenciación sujeto-objeto, acausalidad, modalidad prototáctica, satisfacción alucinatoria de los deseos, formas urobóricas (sensoriomotor temprano)
• clima afectivo	euforia oceánica, miedo primordial
• factores motivacionales o conativos	impulso primitivo a la supervivencia (del yo urobórico), necesidades fisiológicas (hambre)
• modalidad temporal	pretemporal
• modalidad del yo	urobórico, arcaico, prepersonal, reptiliano, reflejo, alimentario

Pero el uroboros alimentario, aunque sea experimentado en su forma «más pura» en este estadio oral preambivalente, seguirá ejerciendo, no obstante, una profunda influencia a lo largo de los siguientes estadios -oral-sádico y anal (si adoptamos provisionalmente el punto de vista psicoanalítico)- y terminará viéndose gradualmente superado por una conciencia cada vez más personal e individual. No obstante, el uroboros alimentario propiamente dicho es estrictamente prepersonal, colectivo, arcaico y reptiliano. Se trata, sin lugar a dudas, de una de las estructuras más primitivas del psiquismo humano, una estructura que, junto al pleroma, puede que se remonte más allá de todas las formas de vida inferiores hasta el mismísimo origen del cosmos.

3. EL YO TIFÓNICO

Cuando la sensación de identidad infantil comienza a trasladarse desde el uroboros prepersonal hasta el organismo individual asistimos a la emergencia y consolidación del yo orgánico, del ego corporal. Este yo orgánico o corporal constituye, en cierto modo, un estadio de transición entre el estadio urobórico-serpentino y el estadio auténticamente humano del ego mental, y es por ello por lo que solemos referimos a la totalidad de este dominio (a todos sus estadios y subestadios) como el dominio del «tifón». Recordemos que en el tifón es una figura mitológica medio humana y medio serpiente.

Dividiré a esta fase del desarrollo tifónico en tres subestadios principales: el cuerpo axial, el cuerpo pránico y el cuerpo imagen, reconociendo, en todo momento, que la diferencia entre esas subfases no es nítida y que, en numerosas ocasiones, se solapan entre sí.

El cuerpo axial y el cuerpo pránico

El «cuerpo axial» es un término que se refiere esencialmente al hecho de experimentar *el* cuerpo físico como algo distinto del entorno físico. Obviamente, en el momento de su nacimiento el niño dispone de un cuerpo físico pero lo cierto es que, hasta los cuatro o seis meses de vida, no reconoce la existencia

de un cuerpo axial (y que no llega a diferenciar finalmente el yo del no yo hasta el período que va desde los quince hasta los dieciocho meses). El término «imagen axial» es, por tanto, un término genérico que se refiere a las primeras imágenes estables que contribuyen a que el sujeto perceptor se diferencie del objeto percibido o experimentado. Las imágenes axiales participan de las sensaciones y percepciones presentes. Todos los objetos que se hallen presentes ahora mismo en su campo de conciencia (tanto los objetos que están «fuera de aquí» como las sensaciones que tienen lugar «aquí dentro») son objetos axiales o imágenes axiales. Por consiguiente, las imágenes axiales reconocen la existencia de *objetos* (aspectos, de algún modo diferentes al yo), pero sólo de objetos *presentes*. Las imágenes axiales dominan los estadios tercero, cuarto y quinto de la inteligencia sensoriomotriz. Según Gardner, «en el quinto estadio el niño ha establecido ya una relación fluida y eficaz con el mundo de los objetos pero sigue, sin embargo, limitado al mundo de los objetos presentes ya que, cuando algo desaparece de su campo visual (cuando, por ejemplo, gira la cabeza), le resulta difícil mantenerlo en el dominio de su pensamiento». ¹⁴⁹ Su mundo sigue siendo primordial -aunque no totalmente- *axial*, permanece limitado a un presente simple, inmediato y todavía bastante difuso. En cualquier caso, sin embargo, las imágenes axiales terminan contribuyendo a construir, al mismo tiempo, una especie de realidad externa y una sensación física o corporal del yo interno."

Y con la emergencia de un yo orgánico definido comienzan a emerger también las emociones propias de ese yo. A este componente emocional fundamental (que es notablemente diferente de los instintos y de los reflejos rudimentarios propios del uroboros) le denominamos (siguiendo la terminología hinduista o budista) nivel pránico o cuerpo pránico. Pero, en este estadio, las emociones siguen siendo primitivas y elementales. Como lo han subrayado Werner, ³⁹³ Arieti,¹ y otros autores, la naturaleza de los constructos cognitivos propios de este temprano

nivel (es decir, las imágenes axiales) es tan elemental y primitiva que es incapaz de elicitar y sostener cualesquiera de las emociones superiores más complejas. Así pues, las emociones básicas presentes en este estadio son más bien -como afirma Arieti, en su detallada revisión sobre la literatura existente al respecto- emociones elementales o «proto-emociones» (como la ira, el temor, la tensión, el apetito y la satisfacción o el placer, por ejemplo).¹

Ya hemos visto que el componente temporal característico del nivel axial se limita al presente inmediato. No resulta, pues, sorprendente que Arieti se refiera a estas emociones como «breves» o «cortocircuitadas» puesto que la imagen axial sólo puede elicitar y sostener emociones «cortocircuitadas» en el presente breve o inmediato. Será necesario esperar hasta el surgimiento de constructos cognitivos más sofisticados que la imagen axial para asistir a la emergencia de emociones más complejas y duraderas. En resumen, pues, las emociones propias de este temprano estadio son -como también afirma, en general, el pensamiento psicoanalítico- muy breves, son emociones «cortocircuitadas» que tienden, por tanto, a descargarse de inmediato porque no existe nada temporal que se lo impida.¹

Cabe mencionar, dicho sea de paso, que, según el psicoanálisis -el psicoanálisis kleiniano, en particular- la más importante de todas las imágenes axiales es la imagen del pecho, «la madre considerada como un objeto parcial». Esta imagen del pecho surge de la «identificación proyectiva» original, de la totalidad indiferenciada entre la madre, el yo y el pecho. El miedo correspondiente a este estadio es, por tanto, el miedo a «la pérdida del pecho», un miedo que, según se dice, conduce a la división de la imagen del pecho en un «buen pecho» -promesa de vida (Eros)- y un «mal pecho» -auténtica amenaza de muerte (Thanatos).^{4.225}

La imagen axial y la brevedad de la modalidad temporal propias de este estadio (un estadio en el que englobo, por pura conveniencia, a los niveles axial y pránico) están también inti-

mamente relacionadas con los dos aspectos motivacionales característicos de este nivel, el principio del placer-displacer y el instinto de supervivencia inmediata.

Veamos, en primer lugar, el instinto de supervivencia. En la medida en que la sensación de identidad del niño comienza a focalizarse y centrarse en su organismo individual, aprehende también, con más intensidad que en el estadio urobórico, el peligro ambiguo y todavía indefinido de su extinción. Así pues, en el nivel del cuerpo axial, el niño es más consciente de su sensación de identidad independiente y advierte, por tanto, con mayor agudeza, su posible muerte. Es por ello que la supervivencia simple e «inmediata» -o, para ser más exactos, la conservación, instante tras instante, de la sensación de identidad independiente- adquiere, en este estadio, un papel realmente fundamental.

El segundo de los dos grandes elementos motivacionales propios de este nivel es el principio del placer-displacer. Utilizo este término, como no siempre hizo Freud, en su doble sentido positivo y negativo (es decir, la búsqueda y la satisfacción del placer corporal y la evitación de la tensión, el malestar y las incomodidades). Hay que tener en cuenta que, en este estadio -el axial pránico o ffsicoemocional-, «la motivación, como tendencia hacia la búsqueda de placer y a la evitación del sufrimiento, se convierte en una fuerza psicológica fundamental».⁷ Estoy convencido de que Neumann no sólo estaría de acuerdo con esta consideración sino que subrayaría además la razón por la cual el principio del placer-displacer (o el principio del placer-dolor) no tiene tanta importancia en los estadios previos urobórico y pleromático sino que florece plenamente en el estadio del cuerpo axial. Según Neumann: «Cuando el ego comienza a emerger de su identificación con el uroboros y se rompe el vínculo embriónico con el útero, el ego despierta una nueva actitud hacia el mundo. La visión individual del mundo cambia en cada uno de los distintos estadios del desarrollo, y el cambio de arquetipos, de símbolos, de dioses y de mitos, no

sólo es la expresión, sino también el instrumento, de esa transformación [Neumann está aquí hablando, como veremos más adelante, de lo que nosotros denominamos "símbolos de transformación"]. Desidentificarse del uroboros significa nacer y descender al... mundo de la realidad, un mundo plagado de peligros y de incomodidades. El naciente ego adquiere conciencia de las cualidades de placer y de dolor a través de las cuales experimenta su propio placer y su propio dolor. Y, en consecuencia, el mundo deviene ambivalente».²⁷⁹ Así pues, del mismo modo que la «beatitud oceánica» gobierna sobre los estadios pleromático y urobórico, el principio del placer es el que domina sobre el reino de lo corporal. Y este último, como veremos, constituye una *transformación* del primero.

Desde el punto de vista psicoanalítico, el placer corporal es originalmente «polimórficamente perverso», lo cual significa que el niño es capaz de experimentar sensaciones placenteras con todas las actividades, regiones y órganos de su cuerpo. En este sentido, el principio del placer es un principio corporal porque, para ser más exactos, durante este estadio el cuerpo global se halla «impregnado de una sexualidad global todavía indiferenciada que contiene, de forma unificada, todos los "instintos parciales" posteriores»,¹²⁰ Del mismo modo, «el movimiento hacia la consecución del placer tiene lugar de manera espontánea y es definida como un "movimiento encaminado a alejarse de lo desagradable y a aproximarse a lo agradable"». ⁷ Así pues, la búsqueda breve y cortocircuitada y la evitación también breve y cortocircuitada -la supervivencia y el placer- constituyen los dos factores motivacionales interrelacionados, y casi inseparables, propios del nivel axial-pránico.

El doctor Arieti nos ofrece un resumen muy equilibrado y profundo de los aspectos fundamentales de ese nivel de la sensación de identidad:

¿Es posible, en este nivel de principio de placer sensoriomotor... o exoeptual [es decir, en el cuerpo global

axial-pránico], experimentar una sensación o conciencia del yo que incluya e integre las funciones que hemos estudiado? Si por «yo» entendemos al sujeto viviente, entonces podemos afirmar que, en este estadio, el yo es un organismo que opera a un nivel protoemocional-exoceptual [«exoecepto» es un término aproximadamente equivalente a lo que nosotros denominamos «imagen axial»]. Si por «yo», en cambio, entendemos al individuo tal y como se conoce a sí mismo, entonces debemos afirmar que este estado de conciencia es muy rudimentario. Probablemente consista en un entramado de relaciones simples entre fisioestados, percepciones, protoemociones y exoeceptos que, al comienzo, implican a ciertas partes del cuerpo, especialmente la boca [estadio oral]. No obstante, en la medida en que se desarrollan las pautas de conduc-

ta motriz con respecto a los objetos externos probablemente también lo haga -incluso en animales subhumanos- un cierto tipo de identidad motriz primitiva así como una cierta conciencia de la globalidad del cuerpo del individuo.'

Finalmente, como sugerimos anteriormente entre paréntesis, la totalidad del estadio tifónico -axial, pránico e imagen- es, en cierto modo, similar a la fase oral (y, especialmente, la subfase oral-sádica) de la que habla el psicoanálisis. No obstante, el reino tifónico se remonta al uroboros alimentario y es muy probable que se extienda hasta los *aspectos* anal y fálico propios de los estadios posteriores del desarrollo.

El cuerpo imagen

El surgimiento de la imaginación constituye un punto crítico en el proceso evolutivo del niño. Lo más significativo es el hecho de que la imagen permite que el niño construya un mundo expandido de objetos y una modalidad temporal también expandida, facetas ambas que contribuyen al establecimiento de la «constancia objetal».²⁹⁴ Gracias a la imagen concreta -imprecisa, difusa y adual al comienzo, pero cada vez más definida- el niño acomete la construcción de un nuevo tipo de entorno y de una nueva sensación de identidad, una contrucción que, en el sistema de Piaget, le lleva finalmente a completar, e incluso a trascender, el reino sensoriomotor.

Al igual que, según se dice, la primera imagen axial significativa es la del pecho, la primera imagen concreta significativa es la de la «maternidad» (Sullivan),³⁵⁹ puesto que «el primer objeto de todo individuo es la madre». Según Sullivan, «ésta [la de la maternidad] es una imagen sumamente indefinida que gradualmente va destacando como algo que no forma parte de sí mismo».⁴⁶ Además, y como prolongación y transformación de la

EL YO AXIAL Y PRÁNICO	
• Estilo cognitivo	sensaciones, sensoriomotor, acausalidad, imágenes axiales, exoeceptual
• elementos afectivos	emociones elementales (miedo, avidez, ira, placer), nivel pránico
• factores motivacionales o conativos	supervivencia inmediata, principio del placer-displacer
• modalidad temporal	concreta, momentánea, presente inmediato
• modalidad del yo	cuerpo axial, pránico, sensoriomotor, narcisista

diferencia existente entre buen pecho y mal pecho, «la madre que contribuye a la sensación de bienestar o euforia es considerada como "Buena Madre" mientras que, cuando su efecto es, de algún modo, perturbador, otro "complejo de impresiones" se convierte en la "Mala Madre".⁴⁶ De este modo, el niño va adentrándose en la decisiva y dilatada relación con la Gran Madre, una relación que, en el plano corporal, se vive como un drama existencial (a vida o muerte) entre el organismo individual y el entorno materno." Este conflicto es tan importante que en él se asienta, según Erik Erikson, el antagonismo básico entre la confianza y la desconfianza."

Cabe subrayar, además, que todo este estadio evolutivo (un estadio que se extiende desde el nivel axial-pránico hasta el estadio anal e incluso el fálico) ha sido minuciosamente examinado por Jung y sus seguidores como «los reinos del simbolismo materno»²⁷⁹ y por los freudianos como los distintos estadios de la madre preedípica.⁵⁷ Ambas investigaciones se originan en el extraordinario descubrimiento de Bachofen de la religión de la Gran Madre (un elemento esencial de todas las religiones patriarcales)." En cualquiera de los casos, sin embargo, «la madre perversa y devoradora y la madre buena y afectuosa son las dos facetas fundamentales de la gran... Diosa Madre que domina sobre esta etapa del desarrollo del psiquismo».²⁷⁹

Pero, al mismo tiempo que el niño crea y estructura un nexo de imágenes e impresiones de la madre (así como de otros objetos significativos de su entorno), también emprende la correlativa construcción de aquellas imágenes no reflejas de sí mismo a las que comúnmente se designa, en este estadio, como «imágenes corporales». Las imágenes corporales son simples «representaciones» del cuerpo físico o axial, una imagen que es más «exacta» cuanto más «parecida» sea al cuerpo físico o axial.³³⁹ «La aparición simultánea de datos táctiles externos y de datos sensoriales internos determina que el propio cuerpo [el cuerpo axial] se convierta en algo independiente del resto del mundo, lo cual, a su vez, posibilita la diferenciación entre el yo

y el no yo. La suma de las representaciones mentales del cuerpo [axial] y de sus órganos -la llamada imagen corporal- constituye [en este estadio] la idea del yo, una idea de una importancia capital para la posterior formación del *ego*.»⁷

Según Sullivan, las imágenes fundamentales de uno mismo no son más que el «buen yo», el «mal yo» y el «no yo», correlatos, a mi juicio, de la Buena Madre, la Mala Madre y la Madre Devoradora, con su correspondiente «nexo de impresiones» que reflejan el estatus de la oposición entre existencia y aniquilación tan agudamente experimentado en el nivel del yo corporal.⁷ También cabe destacar que no resulta sorprendente, en este punto, que suela decirse que el organismo básicamente indiferenciado de este estadio sea fundamentalmente bisexual y que en él se superpongan los órganos sensoriales."⁸ "⁸ "⁸

Pero centrémonos ahora en la imagen propiamente dicha, porque es sumamente significativo que, en este estadio del desarrollo, muchos objetos que no están a la vista, puedan ser fácilmente *imaginados* gracias al poder de la imagen. Es decir, el niño puede comenzar a imaginar o representar la existencia de objetos que no se hallan inmediatamente presentes (y esto diferencia a la imagen, propiamente dicha, de la imagen axial, ya que la imagen axial tan sólo puede representar objetos presentes mientras que la imagen propiamente dicha, en cambio, puede representar también objetos que no estén presentes). Así pues, la matriz presente de experiencias del niño puede, en cierto grado, *expandirse* a través del tiempo de un modo simbólico y representativo.⁷ El niño comienza así a adentrarse en un mundo de secuencias temporales expandidas -aunque un mundo ciertamente azaroso todavía- y se adentra en un *presente extendido* en el que flotan de manera desarticulada las imágenes de los acontecimientos pasados y las imágenes fortuitas de las posibilidades futuras.⁷

Ahora bien, en este punto, las imágenes parecen operar de un modo que Sullivan denomina «modalidad paratáctica», una modalidad en la que «la totalidad indiferenciada de la expe-

riencia se halla fragmentada en partes que todavía no están vinculadas de ninguna forma lógica. Simplemente "aparecen", juntas o por separado, según las circunstancias. Este proceso es análogo al término gramatical "paratáxico", que se refiere al encadenamiento de oraciones sin que medie entre ellas conectiva ("y", "o", "puesto que", etcétera) alguna que remita a la relación lógica existente entre las mismas. El niño acepta, de un modo implícito y sin reflexión alguna, que lo que experimenta es lo natural. No existe, por tanto, un proceso simbólico gradual y tampoco caben las inferencias. La experiencia es vivida como estados orgánicos [del yo corporal] desconectados e instantáneos». ⁴⁶

Por otra parte, la modalidad paratáxica equivale aproximadamente a lo que Freud denominó «proceso primario» prelógico, porque en «los casos de [cognición] paratáxica tiene lugar una respuesta que refleja el tipo de organización propia del proceso primario». Von Domarus calificó a este tipo de organización como «predicado de identidad» o «identidad parcial», una modalidad en la que los objetos son percibidos como idénticos si comparten predicados o partes destacadas, de un modo tal que las clases se confunden con sus miembros y lo mismo ocurre entre los distintos miembros de una clase. Así pues, por dar un simple ejemplo, el proceso primario es incapaz de distinguir entre una cueva, una caja, un útero y una taza, ya que todos comparten el atributo de «concavidad» y la cualidad de «apertura». De este modo, todos esos objetos pertenecen a la categoría de «objetos cóncavos con una apertura» y todos ellos, por tanto, son equivalentes, cualquiera de ellos puede ser la totalidad de la categoría y la categoría puede existir plenamente en un solo objeto. En cierto modo, «en su forma más pura, las imágenes pertenecen al proceso primario» y es fundamentalmente este hecho el que explica los fenómenos de «desplazamiento» (en el que un objeto «se convierte» en otro) y de «condensación» (en el que una clase completa de objetos se condensa plenamente en uno de los miembros de la clase).

Más adelante diferenciaremos el proceso infantil primario de las formas superiores de la fantasía (que denominaremos visión-imagen). La fantasía inferior -el proceso primario- puede dar lugar a una gran cantidad de problemas mientras que el proceso de la fantasía superior, por su parte, constituye una fuente inagotable de creatividad. La fantasía inferior (o proceso primario) es, en realidad, una especie de cognición mágica que confunde al sujeto con el predicado y al todo con las partes (es decir, no puede distinguir entre un miembro de la clase y la clase misma). ²³ Del mismo modo, el proceso primario tiende a confundir el sujeto con el objeto. Tal vez, el mejor modo de entenderlo sea el de considerar que se trata de una especie de «dispersión» del psiquismo subjetivo en el mundo material. A fin de cuentas, no debemos olvidar que, en este estadio, el sujeto y el objeto están comenzando a diferenciarse y que, por ese mismo motivo, su modalidad cognitiva tiende a ser «confusa» o indiferenciada. Piaget lo explica del siguiente modo:

Durante las primeras etapas, el mundo y el yo son uno, ninguno de ambos términos se distingue del otro [estadios pleromático-urobórico]. Pero cuando empiezan a diferenciarse todavía siguen estando muy próximos entre sí: el mundo sigue siendo consciente y está lleno de intenciones y el yo, por así decirlo, es todavía material. Y, en cada uno de los distintos pasos de este proceso de disociación, ambos términos van distanciándose cada vez más sin que el niño (o, para el caso, el adulto) termine nunca de separarlos por completo... En cada uno de los estadios de este proceso de construcción de la naturaleza se conservan lo que podríamos denominar «adherencias», fragmentos de la experiencia interna que siguen todavía pegados al mundo externo.

Esta confusión elemental y mágica entre lo externo y lo interno y entre el psiquismo y la materia, constituye -como seña-

la Arieti'- una de las características distintivas fundamentales del proceso preverbal primario. Es como si las formas cognitivas elementales que comienzan a desarrollarse en la medida en que el psiquismo cristaliza del pleroma material, no pertenecieran exclusivamente a ninguno de ambos mundos sino que representaron el primer destello rudimentario del conocimiento que aparece cuando el sujeto y el objeto empiezan a diferenciarse.

La imagen propiamente dicha no aparece hasta alrededor del tercer estadio del desarrollo sensoriomotor. Antes de ese período el niño sólo disponía de formas urobóricas, de imágenes axiales, de esquemas motrices, etcétera. «El niño sólo empieza a experimentar imágenes hacia el séptimo mes. Si es capaz, por ejemplo, de buscar el sonajero después de haberlo ocultado bajo la almohada es de suponer que la imagen del sonajero se halla grabada de algún modo en su mente.» Pero, a partir de ese estadio, las imágenes comienzan a aparecer de manera decisiva en su conciencia y, al arribar al sexto estadio del desarrollo sensoriomotor (aproximadamente al final del segundo año de vida), el niño consigue imaginar imágenes ausentes con tanta precisión que es capaz de modelar una «imagen» correcta de la constancia objetal, es decir, ha adquirido «el conocimiento de que el mundo está compuesto de objetos substanciales que existen de manera permanente y que pueden ser manipulados y transformados de modos muy diversos, sin perder por ello su identidad». ¹⁹ Y esto tiene lugar, fundamentalmente, gracias a la capacidad (una capacidad ciertamente precaria en este estadio) de «representar» objetos ausentes.

La presencia de la imagen también amplía extraordinariamente la vida emotiva y motivacional del niño, ya que no sólo le permite reaccionar ante sucesos, personas y objetos presentes, sino también ante su mera *imagen*, con independencia de que se hallen o no presentes. ²⁰ Es decir, la imagen es capaz de *evocar* el mismo tipo de emociones y sentimientos que el objeto o la persona real. Además, el niño puede también experimentar,

por vez primera, emociones *duraderas*, ya que la imagen no sólo es capaz de evocar matices emocionales sino que también puede reforzarlas y sostenerlas. Así pues, como demuestra claramente Arieti, el niño puede experimentar angustia (que no es sino miedo *imaginado* y sostenido) y también es capaz de *desear* (que no es sino placer *imaginado*). De este modo, ya no sólo existe el miedo presente y el placer corporal presente sino también el miedo imaginado y el placer deseado. Es así como la imagen da lugar a la *satisfacción de los deseos* y a la *reducción de la angustia*, una prolongación y una transformación superiores al simple principio del placer-displacer propio del nivel anterior. La satisfacción de los deseos y la evitación de la angustia -que trascienden el momento presente o axial y se extienden hacia el posible futuro- se convierten, de este modo, en las motivaciones fundamentales propias de este estadio. Sin

EL YO IMAGEN CORPORAL

• Estilo cognitivo	paratáxico, proceso mágico primario, imágenes multivalentes, integridad sensoriomotriz
• elementos afectivos	emociones sostenidas, deseos, angustia, deseos rudimentarios
• elementos motivacionales o conativos	satisfacción de los deseos, reducción de la angustia, supervivencia y seguridad duraderas
• modalidad temporal	presente extendido
• modalidad del yo	imagen corporal no refleja

embargo, dado que todavía no existen inhibiciones intensas ni eficaces, dichas emociones tienden a buscar una descarga inmediata. Y es precisamente esta «descontrolada» inmediatez la que justifica que suela calificarse a este estadio como «predominantemente impulsivo».²⁴³

Pero, sea como fuere, lo cierto es que el niño ha escapado ya de la inmersión material y pleromática original y ha descubierto un mundo ajeno a sí mismo, un mundo del que ha dejado de ser el principal motor. El paraíso pleromático ha desaparecido para siempre.

La naturaleza del tifón. Resumen

Quisiera concluir este capítulo subrayando que, tanto la psicología oriental como la psicología occidental, suelen compartir el criterio de que los niveles inferiores del desarrollo implican funciones y procesos biológicos simples, es decir que, en los niveles inferiores, intervienen procesos somáticos, instintos, sensaciones y percepciones simples e impulsos emocional-sexuales. Ya hemos mencionado las evidencias presentadas por la psicología occidental: los reinos sensoriomotores del sistema de Piaget, el dominio instintivo, exoceptual y protoemocional de Arieti, los reinos presociales, impulsivos y simbióticos de Loevinger, los reinos freudianos del ello, el dominio urobórico de Neumann y las jerarquías de las necesidades fisiológicas elementales y de seguridad de Maslow.

La psicología oriental está completamente de acuerdo con todas estas afirmaciones. Para el hinduismo vedanta, se trata de los reinos del *annamayakosha* y del *pranamayakosha*, es decir, de los niveles del hambre y de la sexualidad emocional (que es precisamente la traducción más exacta de esos términos)." El budismo habla de los cinco *vijnanas* inferiores, el reino de los cinco sentidos. La psicología de los *chakras* (del yoga) se refiere a ellos como los reinos de los tres chakras inferiores:

muladhara (o centro raíz material y el nivel pleromático), *svadhisthana* (o nivel emocional-sexual) y *manipura* (o nivel de la agresividad y del poder)." También se corresponden con los tres grandes *skandhas* inferiores del sistema psicológico del budismo hinayana: el cuerpo físico, la sensación-percepción y la emoción-impulso.¹⁰⁷ Según la Cábala -la escuela mística hebrea- corresponden *amalkuth* (el plano físico) y a *yesod* (el nivel vital-emocional).³⁸⁸ Globalmente considerado, todo esto corrobora, pues, uno de los postulados fundamentales de Freud: «El ego es, primero y antes que nada, un ego corporal».

Ya hemos visto que el ego corporal -el tifón o yo corporal- tiende a desarrollarse del siguiente modo: Por lo general, se acepta que el niño inicialmente es incapaz de distinguir el yo del no-yó, el sujeto del objeto y el cuerpo del entorno que le rodea, lo cual equivale a decir que el yo, en sus primeras etapas, es literalmente uno con el mundo físico. «Durante los primeros estadios -afirma Piaget- el mundo y el yo son uno o, por así decirlo, el yo es todavía material.» A este estadio inicial de *unidad material* -que Piaget denomina «protoplásmico»- es a lo que nosotros hemos denominado estadio pleromático-urobórico (unificando, para abreviar, ambos estadios). «Pleroma» es un antiguo término gnóstico que significa universo material, *materia prima* y *materia virgo*; «uroboros», por su parte, es la imagen mítica de la serpiente que se muerde la cola, un término que se refiere a aquello «encerrado en sí mismo» (autístico) e «incapaz de reconocer a otro» (narcisista).

Es de este estado de fusión primordial (o, mejor dicho, de lo que más adelante denominaremos «sustrato inconsciente») de donde emerge el yo independiente que, según Freud, comienza manifestándose como cuerpo, como yo corporal. Es decir, que la mente, todavía incipiente y poco desarrollada, es *casi totalmente indiferenciable del cuerpo*, de modo que la relación del yo con el mundo se establece casi completamente a través de *categorías* y esquemas *corporales* (morder, chupar, masticar, golpear, empujar, tirar, placer, sensaciones, oral, anal, fálica, et-

cétera). El yo, por consiguiente, pertenece a una mente todavía no desarrollada que sólo opera con imágenes y que resulta indiferenciable del cuerpo; de ahí que se trate de un yo corporal, en palabras de Neumann, de un yo rudimentario que se halla «identificado todavía con las funciones corporales globales y con la unidad de sus órganos». ²⁷⁹

El niño muerde la manta y no le duele pero se muerde el pulgar y le duele. Es así como aprende que existe una diferencia entre el cuerpo y el no cuerpo y es así también como va aprendiendo gradualmente a focalizar su conciencia *desde* el pleroma *hasta* el cuerpo. Así pues, de la unidad material primordial emerge la primera sensación real de identidad, el ego corporal (para simplificar, me refiero al cuerpo axial, al cuerpo pránico y a la imagen corporal como si se trataran de uno solo). El niño se *identifica* con el nuevo cuerpo emergente, con sus sensaciones y con sus emociones y aprende gradualmente a diferenciarlas del conjunto del cosmos material.

Adviértase que el ego corporal, al diferenciarse del entorno material, *trasciende* el estadio de fusión e inmersión primordial. Y, al trascender el entorno material, puede realizar *operaciones* físicas sobre él. Hacia el final del período sensoriomotor (alrededor del segundo año de vida), el niño ha llegado a diferenciar el yo del no yo hasta el punto de organizar una imagen bastante estable de la «constancia objetal», una imagen que le permite coordinar *muscularmente* operaciones físicas *sobre* esos objetos, algo difícilmente realizable antes de llegar a diferenciarse a sí mismo *de* esos objetos.

Subrayemos nuevamente la tríada propia de este estadio: al *diferenciar* al yo de un objeto, el yo *trasciende* ese objeto y es capaz de *operar* sobre él utilizando, para ello, como *herramientas, las estructuras* del nivel propias de ese yo (que, en este estadio, es el cuerpo sensoriomotor).

Por consiguiente, en el estadio del ego corporal, el yo ha dejado de estar circunscrito al entorno pleromático, pero aún sigue ligado -todavía está identificado-, con el cuerpo biológico. El

yo -como ego corporal- se halla bajo el dominio de los estímulos instintivos, de los impulsos, del principio del placer, de los estímulos y de las descargas involuntarias; es decir, de todos los impulsos y procesos primarios tan bien descritos por Freud entre otros. Esta es la razón por la cual el ego corporal recibe también el nombre de «yo tifónico», ya que el tifón, desde un punto de vista mitológico, es mitad serpiente (uroboros) mitad ser humano. Desde una perspectiva fisiológica, el yo propio de este estadio evolutivo está dominado por el complejo reptiliano y por el sistema límbico.

El tifón, por más primitivo y rudimentario que pueda ser, trasciende la antigua inmersión pleromática y urobórica. Se trata, por consiguiente, de una unidad de orden superior, ya que «el cuerpo representa una totalidad y una unidad general, y su reacción global representa una totalidad auténtica y creativa». ²⁷⁹ Así pues, y para concluir, debemos considerar al tifón -o yo corporal- como «una sensación corporal generalizada en la que la unidad del cuerpo constituye la primera expresión de la individualidad». ²⁷⁹

4. EL YO SOCIAL

Con toda probabilidad, la emergencia y la adquisición del lenguaje constituye el proceso más importante y significativo del Arco Externo del ciclo vital del individuo. Se trata de un proceso que está estrechamente ligado a un amplio rango de fenómenos entre los cuales cabe destacar la aparición de un estilo cognitivo nuevo y superior,³³⁷ una concepción amplificada del tiempo,¹²⁰ una modalidad nueva y más integrada del yo,²⁴³ una vida emocional extraordinariamente ampliada,¹ formas elementales de autocontrol reflexivo²⁶⁷ y los inicios del proceso de *socialización* (en el sentido de Castaneda).⁷⁰

Ahora bien, la estructura profunda de cualquier lenguaje constituye la representación de una sintaxis perceptual concreta y, cuando un determinado individuo interioriza la estructura profunda de su idioma vernáculo, aprende también simultáneamente a construir -y por consiguiente a percibir- un determinado tipo de descripción de la realidad que se halla integrada, por así decirlo, en la misma estructura del lenguaje." A partir de ese momento del desarrollo del Arco Externo, la estructura de su lengua se convierte en la estructura de su yo y es la que termina determinando los «límites de su mundo».

La faceta lógica y conceptual madura y equilibrada de la cognición propia del período de pertenencia recibe diversos nombres: proceso secundario (Freud),¹³⁵ modalidad sintáctica (Sullivan), pensamiento realista (Piaget)²⁹⁷ y pensamiento aris-

totélico (Arieti).¹ No obstante -y esto es algo que deberemos analizar detalladamente en este estadio evolutivo- la cognición sintáctica y el pensamiento lógico y verbal no aparecen de repente. Ya hemos visto que, en el estadio de la imagen corporal, la conciencia del niño se hallaba dominada por una imaginación mágica y paratáctica que todavía estaba llena de residuos procedentes de las modalidades cognitivas urobórica y prototáctica. Evidentemente, el niño no pasa del proceso mágico primario (a la imaginación polifacética propia de la modalidad paratáctica) al proceso secundario (al pensamiento verbal, lineal y sintáctico) de una sola vez. Existe una enorme brecha entre la modalidad paratáctica (imágenes mágicas) y la modalidad sintáctica (pensamiento lineal y verbal) y entre ambas existen diversos niveles cognitivos intermedios, niveles que constituyen una especie de estadios híbridos transicionales en los cuales la magia y la sintaxis se entrecruzan en proporciones diferentes.

Estos estadios provisionales intermedios -que no son ni puramente alógicos ni puramente lógicos- han sido denominados de muy diferentes maneras: precausales (Piaget),²⁹⁷ prelógicos (Freud),¹³⁵ animistas (Ferenczi), palabras y pensamientos mágicos (Ferenczi),¹² paleológicos (Arieti),¹ lenguaje autístico (Sullivan)³⁵⁹ el «lenguaje olvidado de la infancia», un lenguaje (según la visión de Lacan, que admito en su debido contexto) que establece las estructuras más destacadas del inconsciente. Y, al igual que ocurre con el proceso mágico primario, el pensamiento paleológico también suele operar basándose en la equivalencia entre el todo y la parte, o entre el predicado y la identidad. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el proceso exclusivamente primario -compuesto estrictamente de imágenes no verbales-, el pensamiento precausal es fundamentalmente verbal y auditivo y está construido sobre palabras y nombres lineales y sobre símbolos auditivos abstractos. Y este nivel intermedio, a diferencia de lo que ocurre con las imágenes propias del proceso primario, constituye un auténtico pensamiento protoconceptual que funciona en base a

abstracciones verbales simples y a categorías elementales. Casi podría definirse como un tipo de lenguaje que se halla informado por el proceso mágico primario. Esta es precisamente la razón por la que Sullivan afirma que el pensamiento precausal -al que denomina «pensamiento o lenguaje autístico»- constituye *la manifestación verbal de lo paratáxico*.⁴ Arieti también cita, a este respecto, un extraordinario ejemplo procedente de Levy-Bruhl:

«Un nativo del Congo le dice a un europeo: "Durante el día has bebido vino de cocotero con un hombre sin saber que estaba endemoniado y durante la noche has escuchado a un cocodrilo que devoraba a un infeliz. Un lince, durante la noche, ha arrasado tu gallinero. Ahora bien, el hombre con quien bebías, el cocodrilo que ha devorado al hombre y el lince son todos la misma persona"». Es evidente [-dice Arieti-] que esta identificación se basa en una característica o predicado común (el hecho de estar poseído por un espíritu maligno)... En mi opinión, en este caso, el proceso lógico se halla detenido en un estadio en el que los atributos comunes... conducen a la identificación entre los diferentes sujetos. Es por ello que los distintos sujetos (el hombre, el cocodrilo y el lince) son equivalentes... En este nivel de organización, el individuo tiende a registrar fragmentos idénticos de la experiencia y a construir una organización conceptual basada en los mismos.¹

La equivalencia entre el todo y la parte y entre el predicado y la identidad propia de este tipo de pensamiento lo ubica de lleno en un clima mítico y mágico, por lo cual no debería extrañarnos que Ferenczi, entre otros, lo denomine estadio de «las palabras y de los pensamientos mágicos».¹²¹ Según Ion Bertalanffy:

Entretanto se ha desarrollado la facultad específicamente humana del habla y las actividades simbólicas, en general. Nos hallamos en una fase mágica en la que todavía perduran las experiencias animísticas pero con un importante elemento adicional: el ser humano ha adquirido la facultad del lenguaje y de los símbolos. Sin embargo, todavía no distingue claramente entre el símbolo y la cosa designada. De ahí que, en cierto modo, el símbolo (es decir, el nombre o la imagen) *sea* la cosa representada y que la manipulación de la imagen simbólica (el hecho de pronunciar el nombre de lo representado, el nombre del animal que se desee cazar, por ejemplo, con la debida solemnidad) confiera poder sobre el objeto en cuestión. Los salvajes, los niños y los neuróticos regresivos utilizan un sinnúmero de rituales para tratar de ejercer dicho control mágico.²

Es evidente que muchos investigadores se sirven de los términos «mágico» y «mítico» de una forma un tanto ambigua, lo cual resulta perfectamente admisible. Yo prefiero, sin embargo, utilizar el término «mágico» para calificar al estadio previo de las «imágenes mágicas» y al proceso exclusivamente primario y reservar el término «mítico» para referirme al estadio paleológico, un estadio más perfeccionado que el mágico pero que todavía no es plenamente lógico (nuestro estadio mítico-pertenencia). Quisiera también agregar, sin embargo, que *las formas más maduras* del pensamiento mítico no son patológicas ni distorsionantes sino que se sirven de la fantasía superior (de la visión-imagen) para desvelar la existencia de niveles de la realidad y de formas arquetípicas superiores que trascienden con mucho el alcance de la lógica común. No obstante, las formas inmaduras de la paleológica constituyen una fuente interminable de confusión psicológica para el niño que tiene muchas consecuencias lamentables, algunas de las cuales terminan siendo patológicas.

Es razonable afirmar, por tanto, que este pensamiento precausal es más o menos abstracto pero que sus abstracciones son muy rudimentarias y se hallan contaminadas por elementos míticos. «A diferencia de lo que ocurre en el nivel fantásmico anterior [el estadio de las imágenes puras], en el nivel paleológico el ser humano dispone ya de la capacidad de abstracción. Es capaz, por tanto, de extraer información de un conjunto de objetos y de establecer categorías o clases objetales. Sin embargo, el proceso abstractivo está muy lejos de ser completo porque, o bien se confunde el todo con la parte, o bien se identifican erróneamente conjuntos distintos por la aparente semejanza existente entre algunos de sus componentes.»'

Así pues, los primeros atisbos de la conciencia propia del nivel de pertenencia están contaminados por adherencias procedentes del pensamiento precausal y por formas lingüísticas rudimentarias. Pero, cuanto más evoluciona el lenguaje, más relegada queda la paleológica porque el «desarrollo del lenguaje va transformando gradualmente al pensamiento prelógico en pensamiento lógico, organizado y ajustado, lo que supone un decisivo paso adelante hacia el principio de la realidad». ` La parataxis da así lugar a la sintaxis.

Pero, dado que el niño aprende la sintaxis de quienes le rodean -un proceso que comienza en este estadio- empieza simultáneamente también a reconstruir el mundo percibido de quienes le rodean. De este modo, gracias al lenguaje, la gramática y la sintaxis, interioriza una determinada descripción del mundo, a la que le enseñarán a llamar realidad. Este es, precisamente, el incisivo mensaje de don Juan:

Para un brujo, la realidad, o el mundo que todos conocemos, no es más que una descripción.

Con el fin de validar esta premisa, don Juan no escatimó esfuerzo alguno en conducirme hasta la plena convicción de que mi imagen mental del mundo en que vivimos no es más que una mera descripción que ha sido

machacada en mi cerebro desde el momento de mi nacimiento.

Hizo hincapié en el hecho de que todo aquel que entra en contacto con el niño se convierte en un maestro que le describe incesantemente el mundo hasta el momento en que llega a ser capaz de percibirlo tal y como se le ha descrito. Según don Juan, no recordamos ese extraordinario momento, simplemente porque carecíamos de todo punto de referencia con el que compararlo...

Por consiguiente, para don Juan, la realidad de la vida cotidiana consiste en un flujo incesante de interpretaciones conceptuales que los individuos que *pertenece*mos a un grupo social concreto hemos aprendido a compartir."

El niño aprende, pues, a transformar y, en consecuencia, a *crear su* flujo perceptual de un modo que concuerde con la descripción del grupo social al que pertenece." Al principio, sólo es capaz de *reconocer* esta nueva realidad pero finalmente acaba por *reconstruirla*, instante tras instante, convirtiendo, de ese modo, a una determinada descripción del mundo en la realidad suprema e ingresando entonces plenamente en el reino lingüístico. Esta es una experiencia crucial del desarrollo pero que tiende naturalmente a hacer más o menos inaccesibles los estadios anteriores. Y el motivo principal por el que la mayor parte de las experiencias de la infancia terminan olvidándose no es el hecho de que sean violentamente reprimidas (aunque algunas, indudablemente, puedan serlo), sino simplemente porque no *encajan* con la estructura de la descripción social y el sujeto, por tanto, no dispone de *términos* adecuados para recordarlas.

Con ello no estamos diciendo, no obstante, que el lenguaje sea inadecuado sino que tan sólo queremos señalar que el desarrollo y la evolución de la conciencia no están exentos de dificultades y problemas. La evolución -tanto del Arco Interno como del Arco Externo- se caracteriza por la aparición de una serie de estructuras *emergentes* ordenadas jerárquicamente de

inferior a superior, en la que cada nueva estructura debe ser articulada e integrada con sus predecesoras. Y esto, obviamente, implica una tarea notablemente compleja porque no sólo es posible que las estructuras superiores terminen reprimiendo a las inferiores, sino también que las inferiores puedan desbordar y perturbar a las superiores. La emergencia de la mente verbal es tan sólo un ejemplo típico de una estructura superior que tiene el poder de reprimir otras estructuras inferiores, lo cual puede tener consecuencias sumamente lamentables.

Pero, como ya hemos visto, la emergencia del lenguaje -la mente verbal inferior- supone un desarrollo fundamental de la conciencia (especialmente si la comparamos con el yo corporal, que se basa en estados fisiológicos, en percepciones y en emociones simples propias del estadio anterior). Gracias al lenguaje, el niño puede construir, por vez primera, una *serie, o secuencia*, de acontecimientos y comenzar, de ese modo, a establecer un mundo temporal expandido. De este modo, no sólo construye una noción sólida del *tiempo* como un presente extendido de los objetos imaginados (como ocurría en el estadio anterior) sino como un encadenamiento lineal de representaciones abstractas, que abarcan desde el pasado hasta el futuro. «A la posibilidad de representar verbalmente una *secuencia* de acontecimientos se le agrega ahora una dimensión temporal; es decir, el hombre adquiere sus primeras comprensiones sobre el pasado y sobre el futuro. A pesar de que todavía no puede evaluar con precisión largos períodos de tiempo, el pasado y el futuro no inmediato emergen como dimensiones plenamente temporales.»⁴⁶ O, según la visión psicoanalítica explicitada por Blum, «el habla introduce la posibilidad funcional de la anticipación porque el mundo de las palabras nos permite planificar los acontecimientos».⁴⁶ De modo que, como dice Fenichel, «el desarrollo del lenguaje favorece la aparición de un tiempo y de una anticipación mucho más ajustados a la realidad. La facultad del habla transforma... al prepensamiento en un pensamiento lógico, más organizado y más adaptativo».¹²⁰

Podríamos resumir brevemente todo lo anterior diciendo que la emergencia de la mente verbal permite trascender al cuerpo tifónico, un cuerpo que está atado al presente a través de los sentimientos y de las impresiones simples e instantáneas. La mente, de hecho, está comenzando (aunque sea de un modo todavía incipiente) a cristalizar y a diferenciarse del cuerpo, del mismo modo en que lo hizo, en el estadio anterior, del entomo material. Y, con la aparición de la mente verbal, o mente inferior, el yo deja de estar atado y encadenado al presente, lo que le permite superar su miopía y dejar de depender exclusivamente de la percepción. La conciencia se expande, por así decirlo, gracias al vehículo que le proporciona el lenguaje simbólico, que *crea* un espacio mental perceptual, un espacio que se extiende mucho más allá de los simples *inputs* sensoriales.

Esto supone, evidentemente, un extraordinario paso adelante en el proceso de evolución de la conciencia, un paso que, hasta el momento, sólo ha dado el ser humano. Sin embargo, como intenté demostrar en *Desde el Edén*,⁴²⁷ cada paso adelante en el proceso de desarrollo de la conciencia conlleva -como pronto descubrirá el niño- su propio precio. Porque démonos cuenta de que la misma estructura verbal del lenguaje comporta algún tipo de *tiempo* y, en la medida en que el niño observa el mundo a través del lenguaje, no es sorprendente que frente a él se abra un panorama *temporal*, un mundo, por tanto, cargado de tensión, porque (como bien sabía Kierkegaard) tiempo y angustia son sinónimos. Del mismo modo, el niño aprende también a construir e identificarse con una *sensación de identidad temporal*, es decir, adquiere un pasado y anhela un futuro. Y el precio que paga por este paso adelante en el proceso de desarrollo es la toma de conciencia de su dependencia y, por tanto, de su vulnerabilidad. Porque, en la medida en que el niño va desperezándose de su sopor subconsciente, va siendo expulsado del estado paradisiaco de ignorancia y confianza hasta terminar siendo definitivamente arrojado, por así decirlo, al mundo de la separación, el aislamiento y la mortalidad.

Es por ello que, poco después de la adquisición del lenguaje -y raramente antes-, todos los niños atraviesan por un largo período de pesadillas de las cuales despiertan aterrados y conmocionados por el pánico intrínseco que acecha ineludiblemente a toda sensación de identidad independiente.

En el lado positivo, sin embargo, la serialidad verbal le permite articular el tiempo y construir un mundo social y temporal que permite retrasar, controlar, canalizar y postergar cada vez más sus, de otro, modo, impulsivas e desbordantes actividades. Según Ferenczi, «el habla... cataliza el pensamiento consciente y la consiguiente capacidad de demorar las descargas motoras». El niño debe concebir y recordar el mundo del tiempo -comprender el pasado y el futuro en términos abstractos- para poder responder activamente ante él. Es decir, que la «participación activa» y el «autocontrol» dependen estrechamente del tiempo y del control de la musculatura corporal.¹⁰⁸ Este desarrollo de la participación activa, por otra parte, implica una «sustitución gradual de las acciones por meras reacciones de descarga, lo que se logra mediante la interposición de *tiempo* entre el estímulo y la respuesta».¹²⁰

Desde el punto de vista junguiano, esta «demora de la respuesta y esta desemocionalización corre pareja a la división del arquetipo en grupos de símbolos».^{194, 195} Es decir, que, en este estadio, el yo aprende a «fragmentar un amplio conjunto en aspectos parciales, experimentándolos sucesivamente uno tras otro», lo que equivale a decir experimentándolos en una sucesión temporal lineal. No obstante, según Neumann, dicha diferenciación «está muy lejos de constituir un proceso negativo» porque es la única forma posible de reemplazar las reacciones emocionales incontrolables por un crecimiento de la conciencia. «Es por este mismo motivo -prosigue Neumann- que la tendencia a separar la reacción [inmediata e instintiva] de la imagen perceptual que la elicit [es decir, intercalando *tiempo* entre el estímulo imagen y la respuesta instintiva] es perfectamente adecuada. Para el desarrollo de la conciencia es sumamente

benéfico que la emergencia de un arquetipo no vaya seguida de inmediato por una acción refleja instintiva porque el efecto de los componentes dinámicos de la emoción es perturbador o incluso contraproducente... para la conciencia.»

El lenguaje no sólo ayuda a establecer una realidad social de orden superior y un yo de orden superior, sino que también sirve como un importante vehículo transmisor de las normas de conducta aceptables (un proceso normalmente llevado a cabo por los padres). Gracias a la palabra y al pensamiento, el niño interioriza las primeras exigencias y prohibiciones paternas creando, de ese modo, lo que ha dado en llamarse «preconciencia» (Fenichel), «moralidad esfintérica» (Ferenczi), «superego moral primitivo» (Rank), «pre-superego», «precursor del superego», «ética visceral» o «madre interior». Tengamos en cuenta también que, en este estadio, la «madre interior» no sólo es un nexo de imágenes -como ocurría en el caso de la Gran Madre del estadio de la imagen corporal- sino que también es un nexo de representaciones *verbales*, es decir, que no sólo se trata de una formación implícita sino que también porta consigo información explícita. Lo cierto, sin embargo, es que todavía no está muy organizada ni tampoco está firmemente consolidada y tiende, por tanto, a debilitarse cuando la figura de autoridad correspondiente no se halla realmente presente.³⁴³

El lenguaje y las funciones emergentes de pensamiento abstracto amplifican extraordinariamente el mundo afectivo y conativo del niño, ya que las emociones gozan ahora de libertad de desplazarse por el mundo del tiempo y de ser evocadas y, en consecuencia, por primera vez puede articular -aunque sólo sea de un modo difuso- los deseos temporales y los disgustos también temporales. La conciencia del niño se encuentra a su vez ante la posibilidad de elegir ya que, en el mundo temporal, las cosas ya no «suceden» simplemente (como ocurría en los reinos tifónicos), sino que dispone de varias alternativas entre las que elegir. Sólo en el dominio del lenguaje aparece el término «o»: «¿debo hacer esto "o" debo hacer aquello otro?». Así

pues, nos encontramos aquí con las raíces de la protovolición y de la voluntad, transformaciones de los deseos más difusos y globales propios del nivel anterior.

Este estadio, en cierto modo, se corresponde con la etapa anal-sádica del psicoanálisis. (Estrictamente hablando, el estadio anal se refiere exclusivamente al desarrollo de la libido, al nivel pránico, o emocional-sexual, un nivel que no podemos equiparar con el desarrollo cognitivo ni con el ego. Sin embargo, dado que en este libro no establecemos diferencias entre las diversas líneas del desarrollo, incluimos a la etapa anal en este punto porque coincide cronológicamente con ella. Lo mismo haremos, en el próximo capítulo -cuando hablemos del nivel del ego mental- con la etapa fálica.) Según se dice, los miedos concretos de esta etapa son el miedo a perder fragmentos del

cuerpo (heces) y el miedo a la mutilación corporal. Cuando estudiemos la dinámica de la evolución examinaremos con detalle el miedo a la mutilación corporal porque desempeña un papel muy importante. Cabe también decir, por último, que Erik Erikson señala, desde la perspectiva psicoanalítica, que la lucha propia de esta etapa -o, dicho de otro modo, la forma en la que el niño se siente en el nuevo mundo de la pertenencia y de la elección- es la que enfrenta a la sensación de autonomía con la duda y la vergüenza.¹⁰¹

Globalmente considerada, la sensación de identidad característica de este estadio sigue todavía siendo algo tifónica -aunque obviamente, no tanto como antes-, es decir, que se trata de un estadio en el que el yo comienza a diferenciarse -de manera incipiente- del cuerpo. Las imágenes fugaces del «yo bueno» y del «yo malo» propias del estadio anterior comienzan ahora a organizarse en una rudimentaria sensación de identidad lingüística, un yo social, un yo temporal, un yo de nombre y de palabra.

EL YO VERBAL-PERTENENCIA

• estilo cognitivo	lenguaje autístico, pensamiento paleológico y mítico, cognición de pertenencia
• elementos afectivos	deseos temporales, gustos y disgustos concretos y duraderos
• factores motivacionales conativos	protovolición, raíces de la voluntad poder y de la elección autónoma, sensación de pertenencia
• modalidad temporal	control y estructuración del tiempo, pasado y futuro
• modalidad del yo	modalidad verbal, yo temporal y social

La mente verbal. Resumen

Hemos visto que las funciones auténticamente mentales o conceptuales están *comenzando* a emerger y a diferenciarse del ego corporal simple. En la medida en que el lenguaje va desarrollándose, el niño va adentrándose en el mundo de los símbolos, de las ideas y de los conceptos y elevándose, al mismo tiempo, por encima del ego corporal simple, instintivo, inmediato e impulsivo. El lenguaje proporciona, entre otras cosas, la posibilidad superior de imaginar secuencias de objetos o de acontecimientos que no resultan *inmediatamente* accesibles a los sentidos corporales. «El lenguaje es -según Robert Hall- la forma de habérselas con el mundo no presente», un mundo infinitamente más amplio que el mundo de las imágenes simples.¹⁷⁶

El lenguaje, por tanto, es el medio de *trascender* el mundo presente. (Hay que decir también que, en los dominios superior-

res de la conciencia, el lenguaje terminará siendo trascendido. Pero, para llegar a lo transverbal, primero hay que alcanzar el dominio de lo verbal. Es así que, aunque lo verbal sólo se halle a mitad de camino, supone, no obstante, un avance extraordinario.) Gracias al lenguaje, uno puede anticipar el futuro, hacer proyectos y organizar las actividades presentes en función de un objetivo ubicado en el futuro. Es decir, uno puede demorar o controlar los deseos y las actividades corporales presentes, lo cual constituye, como ya hemos visto, «una sustitución gradual de las meras reacciones de descarga por acciones, lo cual se consigue intercalando un período de tiempo entre el estímulo y la respuesta». Es gracias al lenguaje y a sus estructuras simbólicas y temporales que uno puede postergar las descargas inmediatas de los simples impulsos biológicos. A partir de ese momento, el sujeto deja de estar totalmente dominado por las exigencias instintivas y llega, en cierto modo, a ser capaz de *trascenderlas*. Esto significa, simplemente, que el yo comienza a diferenciarse del cuerpo y a emerger como una entidad *mental*, verbal y sintáctica.

Adviértase también aquí la presencia de la misma tríada de la que hablábamos en el estadio anterior: en la medida en que el yo mental emerge y *se diferencia* del cuerpo (gracias a la mediación del lenguaje), lo *trasciende* y puede *operar* sobre él, utilizando como herramientas sus propias estructuras mentales (puede demorar las descargas inmediatas del cuerpo y postergar así -mediante la palabra- la gratificación instintiva). Esto le permite, al mismo tiempo, *comenzar a* sublimar la energía emocional-sexual del cuerpo en actividades más sutiles, complejas y evolucionadas. Como veremos más adelante, la tríada compuesta por la diferenciación, la trascendencia y la operación, constituye la *forma esencial del desarrollo*, una forma que se repite en cada uno de los distintos estadios del crecimiento y que -según parece- termina conduciendo hasta el dominio de lo Último.

5. LOS REINOS EGOICO-MENTALES

Debido a una serie de razones muy diversas, la sensación de identidad del niño va focalizándose gradualmente en torno a la cognición sintáctico-social y a los afectos, motivaciones y fantasías ligadas a la cognición propia del período de pertenencia. De este modo, la *identidad* central del niño se va trasladando desde los reinos tifónicos hasta los reinos verbales y mentales. Una vez agotada la parataxis, aparece el proceso secundario o sintáctico y el pensamiento lineal, conceptual y abstracto y el mundo consensual-verbal termina impregnando de manera decisiva la conciencia del sujeto. Como resultado de esta transformación, el yo deja de ser una imagen amorfa y fugaz, una constelación de imágenes sobre uno mismo y una mera palabra o nombre, para ir consolidándose -de manera muy lenta, al comienzo, y muy rápida posteriormente- como una unidad supraordenada de conceptos auditivos, verbales, dialogísticos y sintácticos sobre uno mismo.

Excepto en las primeras fases del desarrollo, el estado cognitivo determina la mayor parte de los cambios que tienen lugar en la vida psicodinámica del individuo. Es el estado cognitivo el que reelabora las experiencias pasadas y presentes y el que, en gran medida, modifica sus aso-

ciaciones emocionales. Muchas de las poderosas fuerzas emocionales que mueven e inquietan a los seres humanos se originan o se refuerzan gracias a complejos procesos simbólicos. Los conceptos y los sentimientos personalmente significativos para el individuo -como la sensación de identidad, su rol en la vida o la autoestima personal, por ejemplo-, no podrían existir sin la presencia de estos complejos constructos cognitivos... Los conceptos impregnan y, en gran medida, constituyen la imagen del yo. El hombre, en el nivel conceptual [sintáctico], ya no se ve a sí mismo como una entidad física ni como un mero nombre sino como el depositario de los conceptos que hacen referencia a su propia persona... Al pensar, al sentir e incluso al actuar, el ser humano se interesa más por los conceptos que por las cosas.'

Según Fenichel, «cuando la concepción auditiva de las palabras se agrega a las orientaciones más arcaicas tiene lugar un paso ciertamente decisivo en la consolidación del aspecto consciente del ego». ¹⁰ Bien podríamos decir que este self auditivo, conceptual y sintáctico -que engloba casi todas las facetas de la sensación de identidad, incluidos los factores afectivos y conativos estrechamente ligados al pensamiento social y a la cognición conceptual- es el nivel egoico propiamente dicho.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, el ego es completamente diferente a cualquier otro tipo de sensación de identidad. Así como el uroboros era un self prepersonal, el tifón un self vegetal y el self de pertenencia -o social- un self de nombre y de palabra, la esencia del ego es un *autoconcepto*, un concepto sobre uno mismo. El ego es una constelación de conceptos, imágenes, fantasías, identificaciones, recuerdos, subpersonalidades, motivaciones, ideas y datos ligados o vinculados a la sensación de identidad independiente. Así pues, cuando el psicoanálisis habla de un «ego sano» está refiriéndose a un «concepto» más o menos «adecuado» sobre uno mismo, a un

concepto que tiene en cuenta los distintos -y, a menudo, contradictorios- rasgos y tendencias del ego." Por otra parte, aunque el ego se haya diferenciado ya del cuerpo, se halla, no obstante, anclado en la musculatura *voluntaria*, una razón que explica el hecho de que los estados patológicos del ego tiendan a ir acompañados de su correspondiente disfunción muscular. Sintetizando, pues, el nivel egoico-sintáctico -que supone una trascendencia del cuerpo tifónico- está dominado por la cognición conceptual.

El estadio del ego conceptual, cuyo comienzo es similar a la etapa fálica (o genital-locomotora) del psicoanálisis, jalona, a su vez, el final de la emergencia del superego propiamente dicho. ¹⁰⁸ (Como ya hemos señalado anteriormente, la etapa fálica *en sí* se refiere a los reinos tifónicos o corporales, aunque suele discurrir simultáneamente a la emergencia del ego temprano y del superego. Recordemos por último que en este libro no establezco diferencia alguna entre las diversas líneas del desarrollo y, en consecuencia, consideraré al estadio egoico temprano como egoico-genital.) Ahora bien, el superego constituye el conjunto de advertencias, órdenes y prohibiciones verbal-conceptuales -procedentes normalmente de los padres- que el sujeto ha interiorizado o introyectado por vía auditiva. ¹²⁰ En realidad, la idea o el concepto interiorizado del Padre incluye las actitudes, los sentimientos y las ideas de los padres con respecto al niño (o, mejor dicho, la interpretación que el niño hace de los mismos). O, dicho en otras palabras, no son exactamente los padres los que se interiorizan sino la *relación existente entre padre e hijo*, de modo que, utilizando la terminología del análisis transaccional, el Padre y el Niño son estructuras intraegoicas correlativas. Así pues, el Padre interiorizado y el Niño interiorizado se sustentan mutuamente (un hecho, por cierto, que el análisis clásico suele pasar por alto y que indujo a Fritz Perls a declarar que Freud «estaba, como de costumbre, sólo medio en lo cierto» porque, si bien descubrió al superego, ignoró, no obstante, al «infraego») ²⁹¹ Al interiorizar conceptualmente a los padres, el niño *fija y vincula*

simultáneamente la relación que él, *como niño*, tiene con los padres y la que los padres, *como padres*, tienen con él. De este modo, la relación -en parte convencional y en parte imaginaria-, existente entre el padre y el hijo termina convirtiéndose en una relación intraegoica estable. Este es un rasgo característico distintivo del nivel del ego.

Dicho en otras palabras, la conceptualización verbal propia de este estadio convierte a las relaciones interpersonales del estadio anterior en estructuras intrapsíquicas, lo cual equivale a decir que el desarrollo -aun rudimentario- del pensamiento conceptual o sintáctico lleva implícita la capacidad de asumir roles abstractos, lo cual resulta decisivo para el desarrollo del ego. La «dialéctica del crecimiento personal» de Baldwin, «el Otro» y «la etapa del espejo» de Lacan,²⁴ el «yo especular» de Cooley, «la asunción del rol de los demás» de Kohlberg, el «otro particularizado» y el «otro generalizado» de Mead, son conceptos todos que apuntan hacia «el diálogo interiorizado entre los roles como origen social del yo».^{24,35} Es de suma importancia, en este sentido, «el diálogo existente entre el niño y los padres, el impulso y el control y la dependencia y la autonomía. De este modo, cada vez que el papel del otro -u objeto- resulta apropiado, el ego del niño -y, en consecuencia, su alter ego u objeto- se ve también correlativamente implicado».

Es entonces cuando tiene lugar la decisiva «diferenciación interna de la estructura del ego», básicamente entre el Padre y el Niño, el superego y el infraego y «el perro de arriba» y «el perro de abajo» (por citar tan sólo algunas subpersonalidades). Por otra parte, la relación interiorizada entre el Padre y el Niño está arraigada en determinadas retroflexiones concretas. Esto se debe gracias a que el niño adopta el papel del Padre con respecto a sí mismo mediante una especie de retroflexión, de vuelta sobre sí, de aquellos afectos y conceptos que no resultan tolerables para el Padre. Por ejemplo, después de que el padre haya amonestado repetidamente al niño por haberse enojado, éste terminará por identificarse con el papel del Padre y, cada

vez que se enoje, se reñirá a sí mismo. Así pues, en lugar de ser el padre el que controle físicamente los impulsos permisibles, el niño comenzará a controlarse a sí mismo." El caso es que, al adoptar el papel del Padre, el niño va diferenciando su ego en diversas partes, todas las cuales están *inicialmente* (pero sólo inicialmente) asentadas en la relación interpersonal original que mantiene con los padres. De este modo, la relación externa entre padre e hijo termina convirtiéndose en una relación interna entre dos subpersonalidades diferentes de su propio ego. Es por ello que lo interpersonal termina convirtiéndose en lo intrapersonal y que los estados egoicos del Padre y del Niño están constituidos por redes entrecruzadas de retroflexiones y de diálogos interiorizados.⁴¹³

El superego o Padre puede, a su vez, subdividirse en Padre Nutricio, o ego ideal, y Padre Controlador, o conciencia, y lo mismo puede ocurrir con el estado egoico del Niño que, a su vez, puede diferenciarse todavía más en Niño Adaptado, Niño Rebelde y Niño Natural. Todas éstas, no obstante, son, a mi modo de ver, *estructuras intraegoicas del pensamiento* de mayor o menor grado de complejidad conceptual, es decir, que todas ellas están cargadas de elementos sintácticos que van acompañados de sus correspondientes afectos, imágenes y matices emocionales. No se trata, por tanto, de que en el nivel egoico-conceptual no existan afectos, fantasías e imágenes, sino que todas ellas están íntimamente ligadas a las formas conceptuales de la realidad social.

Además, es esta naturaleza sintáctica y dialogística del ego entre el Padre y el Niño (a la que en adelante, y basándonos en las subpersonalidades Padre-Adulto-Niño, denominaremos ego P-A-N) la que *permite* la elaboración de guiones de la que tan admirablemente se ocupa el análisis transaccional.³⁵ Uno no puede programar el yo urobórico ni el yo tifónico (que se hallan programados, por así decirlo, por la misma naturaleza), pero sí que puede programar hasta cierto punto el pensamiento dialogístico, ya que cabe la posibilidad de asumir (como padre, la-

vacerebros, hipnotizador o terapeuta) cualquiera de los roles significativos de los diálogos internos del sujeto. En la medida en que el individuo se identifique con su ego (su self conceptual dialogístico) se verá «sometido al guión» o estará programado por ciertas directrices interiorizadas. Y le debemos a Berne,³³ gracias al descubrimiento de Perls,²⁹¹ la minuciosa descripción de muchos estados egoicos relacionados con el «diálogo interno», es decir, secuencias sintácticas de signos auditivos que van acompañados de sus correspondientes afectos e imágenes. Es por ello que, en este nivel,³³ el ello tifónico es experimentado como una «voz interna».

Muy pocos individuos sobreviven a la infancia con un ego intacto o parcialmente intacto, ya que, «a partir del momento en que se crea el superego, es éste quien decide los impulsos o necesidades que serán permitidos y los que serán, en cambio, reprimidos».^{4, 120} Y esto equivale a decir que, bajo el dominio del superego y en función de toda la historia evolutiva anterior de los niveles del self, ciertos afectos y conceptos quedarán alienados (May),` permanecerán indiferenciados u olvidados (Jung),²⁰⁹ serán proyectados (Perls),²⁹¹ reprimidos (Freud)¹³⁷ o eliminados selectivamente de la conciencia (Sullivan).` Pero, de este modo, el individuo no conserva un concepto real, exacto y razonablemente flexible de sí mismo sino que se forja una idea fraudulenta, un yo idealizado (Horney),¹⁹⁰ un ego débil (Freud),¹⁴⁰ una persona (Jung).²¹¹

Por pura conveniencia he dividido el reino del ego en tres etapas cronológicas sucesivas, el ego temprano (de los 4 a los 7 años), el ego medio (de los 7 a los 12) y el ego maduro (desde los 12 hasta el comienzo del Arco Interno, en el supuesto de que el individuo lo alcance, rara vez antes de los 21 años). En cualquiera de estos tres estadios, todas aquellas facetas que el self perciba como una amenaza pueden ser reprimidas. Y, siguiendo a Jung, denominamos «sombra» a todos los aspectos reprimidos y «persona» al falso yo resultante de la represión. Desde nuestro punto de vista, la sombra está compuesta por aspectos del yo

personal que bien podrían estar en la conciencia pero que no lo están por las razones dinámicas tan bien explicadas por Freud y Jung. Reiteramos que esto puede ocurrir en cualquiera de las distintas fases de la emergencia del ego (aunque los momentos más críticos tienen lugar en el período egoico temprano) y es por ello que solemos referirnos al conjunto de las etapas egoicas como reinos egoico-personales.

Puntualicemos, sin embargo, que la «persona», *en sí misma*, no constituye necesariamente una estructura patológica, sino más bien una «fachada aceptable», una «máscara social» que uno puede adoptar para facilitar la interacción del self con el mundo, un rol concreto concebido para facilitar labores diferentes. En este sentido, uno puede -y debe- poseer diferentes «personas», una persona padre, una persona doctor, una persona marido o una persona esposa, por ejemplo. La sumatoria de todas las personas posibles de un individuo constituye (desde mi punto de vista) su ego total, y el ego propiamente dicho se elabora y se construye mediante el aprendizaje y combinación de las diversas personas que integran el concepto de uno mismo. Así como el «otro particularizado» precede al «otro generalizado», la persona precede al ego.

La dificultad aparece cuando una persona concreta (como «el buen chico», por ejemplo) fiscaliza y sojuzga a la conciencia hasta el punto de impedir el acceso de otras personas igualmente legítimas (como «el asertivo», por ejemplo). En tal caso, las facetas que terminan desvinculándose del yo egoico se convierten en sombra, o persona sumergida. Nuestra fórmula -ciertamente general y un tanto simplista- es, por tanto, la siguiente: persona + sombra = ego. Adviértase que, según esta formulación, toda la sombra es inconsciente pero que no todo lo inconsciente es sombra. Es decir que en el inconsciente existe una amplia variedad de niveles y que sólo algunos de ellos son «personales» (o «personas-sombras sumergidas»), que amplias regiones del subconsciente son prepersonales (urobóricas, arcaicas, colectivas y arquetípicas inferiores) y que otras son

transpersonales (sutiles, causales, trascendentes y, como veremos, arquetípicas superiores).

Debo decir finalmente que, en mi opinión, el período egoico personal maduro (que va desde los 12 hasta los 21 años) es fundamental para todos los tipos de persona. Es decir, hasta ese momento el individuo ha estado aprendiendo a crear e *identificarse* con diversas personas apropiadas pero que, especialmente en ese punto -la etapa del ego maduro, una etapa que Erikson califica como «identidad de roles versus confusión de roles»-,¹⁰⁸ no sólo suele controlar a sus distintas subpersonalidades sino que empieza incluso a desidentificarse de ellas y a trascenderlas. Pero el término «desidentificación» no significa «disociación» o «alienación» sino algo mucho más positivo, el abandono de una identificación *exclusiva* y restrictiva con el objeto de establecer otra identificación de *orden superior*. Así pues, cuando el bebé se desidentifica del pleroma se está diferenciando de una identidad restrictiva y, del mismo modo, cuando el ego se desidentifica del cuerpo tifónico, deja de estar *exclusivamente* atado o identificado con el reino pránico. No pueden existir identificaciones superiores a menos que se rompa la exclusividad de las identificaciones de orden inferior. Este es, para mí, el verdadero significado de la «desidentificación» y es así que, cuando el yo se desidentifica de las estructuras de orden inferior, puede llegar a *integrarlas* en las nuevas estructuras emergentes de orden superior.

Como decíamos anteriormente, durante el período del ego maduro el individuo no sólo suele controlar sus diversas personas sino que puede incluso comenzar a desidentificarse de ellas y a trascenderlas. De esta forma, puede terminar integrando todas sus posibles personas en un «ego maduro e integrado» antes de *comenzar* a desidentificarse completamente del ego. Y, como veremos más adelante, esto supone el comienzo del Arco Interno a partir del cual todos los estadios posteriores son claramente transegoicos (véase la Figura 2 que presentamos en el capítulo 1).

EL YO EGOICO-MENTAL

• estilo cognitivo	sintáctico-social, proceso secundario, pensamiento verbal-dialogístico, pensamiento operacional concreto y pensamiento formal
• elementos afectivos	conceptos y afectos, emociones dialécticas, especialmente la culpabilidad, el deseo, el orgullo, el amor y el odio
• factores motivacionales o conativos	fuerza de voluntad, autocontrol, metas y deseos temporales, necesidad de autoestima
• modalidad temporal	lineal, histórica, pasado y futuro prolongados
• modalidad del yo	egoico-sintáctico, concepto de uno mismo, estados egoicos pensante dialogísticos, diversas «personas»

Los reinos egoicos. Resumen

En este estadio observamos la misma forma del desarrollo que hemos mencionado en los dos capítulos anteriores: la tríada diferenciación, trascendencia y operación. No obstante, si examinamos más detenidamente este proceso descubriremos, en cada una de las etapas fundamentales del desarrollo, la *emergencia* de una estructura de orden superior, la *identificación* con dicha estructura superior y la *diferenciación o desidentifi-*

cación simultánea de la estructura inferior. Y esta *trascendencia* de la estructura inferior permite que la estructura superior pueda *operar* sobre las inferiores e *integrarlas*.

Así pues, entre los 4 y los 7 años acaba por emerger un ego mental relativamente cohesionado, un ego que se diferencia del cuerpo, trasciende el mundo biológico y, *en consecuencia*, puede, hasta cierto punto, operar sobre ese mundo (y sobre el mundo físico anterior), utilizando, para ello, los instrumentos que le proporciona el pensamiento representacional. Ésta es una tendencia que termina consolidándose con la emergencia (habitualmente alrededor de los 7 años) de lo que Piaget denomina «pensamiento operacional concreto», la posibilidad de *operar* sobre el mundo concreto y sobre el cuerpo mediante el uso de conceptos. Ésta es la modalidad cognitiva que domina el estadio medio del ego-persona.

En la adolescencia -estadio del ego-persona maduro- se inicia otra extraordinaria diferenciación entre el self y el pensamiento concreto. Y, al diferenciarse del pensamiento concreto, el self puede, hasta cierto punto, *trascenderlo* y, en consecuencia, *operar* sobre él. No resulta, pues, sorprendente que Piaget designe a este estadio (el estadio más elevado de su visión del desarrollo cognitivo) con el nombre de estadio «operacional formal», un estadio que permite que el sujeto *opere* sobre su propio pensamiento concreto, es decir, opere con los objetos formales o lingüísticos (un tipo de operación que permite, entre otras muchas cosas, elaborar las dieciséis proposiciones binarias de la lógica formal) y también sobre los físicos o concretos. Pero el único punto en el que deseo hacer hincapié es que esto ocurre gracias a que la conciencia se diferencia del pensamiento sintáctico y que, por tanto, lo trasciende y se abre a la posibilidad de operar sobre él (algo imposible, por cierto, de llevar a cabo mientras la conciencia *sea* el pensamiento sintáctico). En realidad, en este estadio todo este proceso está recién comenzando a despuntar y sólo termina de manifestarse claramente en los estadios superiores. Pero, en cualquiera de los casos, la ten-

dencia general parece clara: la conciencia, o el yo, *comienza a* trascender la mente egoica verbal y empieza a adentrarse en los dominios transverbales y transegoicos.

Señalemos finalmente que la mente egoico-verbal se conoce en el budismo mahayana con el nombre de *manovijnana*,³⁶² en el hinduismo como *manomayakosha*⁹⁴ y en el budismo hinayana como cuarto y quinto *skandhas*;¹⁰⁷ equivale también al quinto chakra, el *visudha* o mente verbal inferior, y a los aspectos inferiores del sexto chakra, *ajna* o mente conceptual; en la Cábala se denomina *tiphareth* (yo egoico), *hod* (intelecto) y *netzach* (deseo)³³⁸ y no olvidemos, por último, que se corresponde con las necesidades de autoestima de la jerarquía de Maslow.²⁶²

Y con esto llegamos al fin del Arco Externo pero no, por ello, al fin de nuestra historia.

6. SÍMBOLOS DE TRANSFORMACIÓN

El ascenso de la conciencia

Por lo que llevamos dicho hasta el momento, debería resultar evidente que la modalidad del yo y la sensación de identidad propia de cada uno de los estadios o niveles del proceso evolutivo se establece gracias a una compleja transformación del nivel anterior. Así pues, cada nuevo nivel emergente no es una negación del nivel anterior ni tampoco *procede* de él sino que constituye, más bien, una transformación (y una trascendencia) de aquél.

Cuando examinemos la dinámica transpersonal de esta transformación ascendente hallaremos, en su núcleo, al proyecto Atman, es decir, el intento de alcanzar la Unidad última utilizando medios que se lo impiden y forzando, de este modo, la aparición de sustitutos simbólicos, cada uno de los cuales se halla más próximo a la Fuente pero sin dejar de ser por ello meros sustitutos. Merecerá la pena pues, en este punto, analizar la naturaleza de los factores *transformadores* y descubrir que cada transformación se logra -o, cuanto menos, va acompañada- de algún tipo de *estructura simbólica* (utilizando el término «símbolo» en el más amplio de los sentidos posible).

«El camino de la evolución -afirma el psicólogo junguiano

Neumann- que ha conducido a la humanidad desde la inconsciencia hasta la conciencia es el camino trazado por las transformaciones y por el ascenso de la libido [que para la psicología junguiana no es tanto la energía sexual como la energía psíquica en general] .»²⁷⁹ Y, como ha demostrado claramente el propio Jung, «*el mecanismo que transforma la energía es el símbolo*», de ahí el título (último) de su obra pionera, *Símbolos de transformación*.

Hasta ahora hemos subrayado unas pocas estructuras simbólicas distintas: las formas urobóricas, la imagen axial, la imagen concreta, el nombre-y-la-palabra y el concepto-pertenencia (que, obviamente, sólo se refieren al Arco Externo). Cada una de estas estructuras simbólicas es capaz de generar un tipo de representación diferente y, en consecuencia, cada una de ellas está íntimamente ligada a un tipo concreto de transformación ascendente, o de ascenso de la conciencia.

Permítanme ahora ofrecer algunos ejemplos de dicha transformación simbólica con el fin de clarificar este punto. Ya hemos hablado de la modalidad temporal característica de cada uno de los estadios fundamentales del Arco Externo: la atemporalidad de los estadios pleromático y urobórico; el presente inmediato y tenso del cuerpo axial; el presente prolongado del cuerpo-imagen; las rudimentarias secuencias temporales propias del estadio de pertenencia y el tiempo lineal extendido característico del estadio egoico. Pero ¿qué es lo que posibilita, en esta temprana evolución, el paso de una forma temporal a la siguiente? ¿Cómo, o de qué modo, una forma temporal da lugar a la posterior?

En un sentido amplio podríamos responder a esta pregunta diciendo que este cambio tiene lugar a través de cada una de las distintas estructuras simbólicas que emergen de los distintos estadios del desarrollo de la conciencia. Veamos:

Hemos definido a la modalidad temporal propia del estadio pleromático-urobórico (considerándolos a ambos como si se tratara de un solo estadio) como atemporal (en un sentido cier-

tamente pretemporal), carente de principio y de final, anterior y desconocedora de la secuencia y de la serialidad. Obviamente, el niño es consciente de ciertos eventos pero es incapaz, no obstante, de separarse de ellos y de comprender la relación temporal que los conecta. Estamos hablando, claro está, de la estructura pleromática, una estructura que se halla completamente inmersa en el universo material.

Pero, con la emergencia y entrada en escena de las imágenes axiales, esta conciencia primitiva y pretemporal va transformándose en una comprensión -vaga y nebulosa al comienzo pero, no obstante, *presente*- del presente pasajero. Es así como la pretemporalidad da paso a la primera forma de tiempo, el presente pasajero simple, el *nunc fluens*, la *durée réelle*. Y esta transformación y expansión de la conciencia es posible gracias a la participación de la imagen-axial, que confiere al niño la capacidad de expandir su conciencia anterior -indiferenciada y pleromática- hasta los *objetos presentes* concretos.

Más adelante, con la aparición de la imagen concreta, el presente simple se transforma en un *presente extendido*, porque la imagen puede representar objetos o personas *ausentes* y llegar a reconocer, de este modo, momentos presentes distintos al inmediatamente accesible. Así pues, en el estadio del cuerpo-imagen, el mundo temporal del niño consiste en un presente extendido, en una yuxtaposición serial (pratóxica) de momentos presentes. De este modo va construyéndose, lenta y penosamente, el mundo temporal y, en este estadio particular del desarrollo, la imagen concreta desempeña un papel auténticamente decisivo.

Ahora bien, la imagen propiamente dicha no puede representar ni sustentar una duración serial prolongada, una *secuencia temporal de eventos*. Pero el desarrollo del lenguaje -las estructuras simbólicas de las palabras y el nombre- trae consigo la posibilidad de reconocer series de acontecimientos y secuencias de acciones y, en consecuencia, la capacidad de percibir el mundo no presente. Dicho de otro modo, las estructuras sim-

bólicas del lenguaje *transforman* al momento presente en un momento *temporal*, un momento que se halla rodeado de un pasado y de un futuro. Así pues, la palabra y el nombre transforman el presente pasajero del estadio del cuerpo axial en la duración temporal propia del nivel verbal-pertenencia, lo cual permite que la conciencia *trascienda* el momento presente y dé un extraordinario paso adelante. Digamos también, para concluir con esta breve exposición, que la siguiente estructura simbólica importante -el pensamiento sintáctico- da lugar a una estructura mental clara y duradera del pasado y del futuro. Así pues, en cada uno de los diferentes estadios del proceso evolutivo, una determinada estructura simbólica -que, a su vez, emerge en dicho estadio- transforma la modalidad temporal concreta propia de ese estadio en su sucesora, pautando, de este modo, el ritmo de ascenso de la conciencia.

Transformaciones similares tienen lugar también en la vida afectiva, motivacional y conativa del individuo, transformaciones que van de las modalidades oceánicas, primitivas y arcaicas propias de los estadios pleromático y urobórico hasta los objetivos concretos, las decisiones y los deseos del ego y de la persona. Veamos, a continuación, un ejemplo de este tipo de transformaciones:

La imagen axial permite que la cualidad oceánica original propia del nivel urobórico se transforme en el principio del placer corporal del individuo porque, con la ayuda de la imagen-axial el niño comienza a construir y a representarse el mundo externo, escapando así de su inmersión urobórica en el cosmos material y aprendiendo a focalizar su conciencia en la superficie del organismo (su «ego corporal») mientras que su cuerpo va diferenciándose simultáneamente del entorno material que le rodea. En este punto, como ya hemos visto, la separación de identidad va trasladándose gradualmente de la modalidad pleromático-urobórica a la modalidad corporal-axial, al mismo tiempo que su amorfo tono oceánico se convierte en el principio del placer corporal (flotando a la deriva de un modo

polimórficamente perverso al comienzo pero, no obstante, corporal y ya no oceánico). La imagen-axial transforma así las sensaciones, los estados de ánimo y la euforia oceánica en placer corporal manifiesto, lo cual resulta decisivo para moldear y dar forma a la sensación de identidad basada en el cuerpo. Y, en el caso de que esta transformación fracase, el individuo quedará fijado a la euforia urobórica (lo que significa que obtendrá placer de la pérdida de conciencia en búsquedas prepersonales).

Pero el proceso de transformación sigue adelante. La mayor parte de las versiones coinciden en señalar que el niño asocia muy pronto el placer corporal a la presencia de ciertos objetos significativos (normalmente «la madre» y el «buen pecho»). Sin embargo, con la aparición de la siguiente estructura simbólica importante -la imagen propiamente dicha- el niño puede simplemente *imaginar* el evento que elicitaba el placer, de modo que la misma imagen sirva para suscitar y sostener una respuesta placentera. De este modo, el niño ya no sólo puede obtener placer de manera inmediata sino que también puede imaginar el placer que aún no se halla presente o, dicho de otro modo, es capaz de *desear*. La imagen, pues, transforma el principio de placer corporal en un cierto tipo de deseo mental.

Del mismo modo, la emergencia del lenguaje -de la palabra y del nombre, del tiempo extendido y de la realidad propia del estadio de pertenencia- va transformando el deseo de gratificación global en deseos concretos, prolongados y temporales, en metas y objetivos ubicados en el futuro. El posterior desarrollo del pensamiento conceptual y la consolidación de la cognición sintáctica simplemente sirven para consolidar y amplificar -gracias al mundo lineal del tiempo- las metas concretas y los deseos temporales característicos de la sensación de identidad egoica. Es así como tienen lugar las múltiples transformaciones del deseo que conducen desde la euforia oceánica amorfa y carente de dirección hasta el deseo de «estudiar física».

Aunque hasta el momento sólo hayamos examinado el Arco Externo y no hayamos mencionado en absoluto la evolución del

Arco Interno, es posible observar, no obstante, que la evolución -o ascenso- de la conciencia está jalonada por una serie de importantes transformaciones ascendentes, transformaciones que se ven catalizadas o sostenidas por diversos tipos de estructuras simbólicas. En cada uno de los peldaños de este proceso ascendente, una determinada estructura simbólica -que, a su vez, emerge en dicho estadio- favorece la transformación de la modalidad concreta de la conciencia propia de ese estadio en la modalidad supraordenada subsiguiente. Y, como hemos podido comprobar fehacientemente, una vez que aparece en la conciencia una estructura de orden superior, el yo se *identifica* con ella, *se diferencia* de la inferior y termina *trascendiéndola*, lo cual le permite *operar* sobre las estructuras inferiores y llegar a *integrarlas*. Este es el proceso de ascenso de la conciencia, un proceso que prosigue hasta el mismo Atman (un estadio que, a diferencia de todos los demás, se halla más allá de todos los símbolos y de todas las formas que, en ese nivel, no sólo dejan de ser necesarios, sino que incluso constituyen un impedimento para Lo Que Carece de Forma).

Transformación y traducción

Existe una diferencia entre transformación y traducción, una diferencia que podría explicarse del siguiente modo:

Si apelamos a los términos que nos proporciona la lingüística podríamos decir que cada nivel de conciencia posee una *estructura profunda* y una *estructura superficial*. La estructura profunda consiste en todos los principios básicos limitadores *constitutivos* de ese nivel. La estructura profunda constituye la forma característica de un determinado nivel, una forma que representa todos los potenciales y todas las limitaciones de ese nivel. La estructura superficial, por su parte, es simplemente una de las manifestaciones *concretas* de la estructura profunda. La estructura superficial está determinada por la forma de la es-

estructura profunda pero, dentro de ella, es libre para seleccionar contenidos diferentes (dentro, por ejemplo, de los límites impuestos por el cuerpo físico, uno puede decidir andar, correr o jugar al baloncesto pero todas esas posibilidades son características propias de la estructura profunda del cuerpo humano).

Una estructura profunda es como un paradigma que contiene en su interior todos los principios básicos limitadores que condicionan las estructuras superficiales. Consideremos, por ejemplo, para ilustrar este punto, un edificio de diez pisos: cada uno de los pisos constituye una estructura profunda mientras que las diferentes habitaciones y objetos que amueblan cada piso son las distintas estructuras superficiales. En este sentido, el pleroma se halla en el primer piso, el uroboros en el segundo, el tifón en el tercero, el self verbal en el cuarto y el ego en el quinto (más adelante sugeriremos que la parapsicología se halla en el séptimo, la trascendencia en el noveno, Dios en el superior y que la totalidad del edificio constituye la Conciencia en Sí). El hecho, sin embargo, es que, aunque los egos, por ejemplo, sean distintos, todos ellos se ubican en el quinto piso y comparten la misma estructura profunda.

Al movimiento de las estructuras superficiales le denominamos *traducción* y al movimiento de las estructuras profundas *transformación*. Por tanto, si cambiamos de lugar el mobiliario del cuarto piso estaremos realizando una traducción, pero si, en cambio, nos mudamos al séptimo piso, estaremos llevando a cabo una transformación. Tratemos ahora de ilustrar lo dicho con el ejemplo que nos proporciona la obra de Jung sobre los arquetipos. (Y no es necesario, para que este ejemplo sea válido, que uno crea en la existencia de los arquetipos. Recordemos también que nuestra exposición está circunscrita de momento a los ejemplos que pueda proporcionarnos el Arco Externo ya que no hemos comenzado todavía a examinar las estructuras del Arco Interno.) El arquetipo de la *magna mater* -la materia prima del caos pleromático- se transforma -en el estadio corporal- en la imagen concreta de la Gran Madre, la cual, a su vez, se transfor-

mará -en el nivel egoico conceptual- en la *idea* de una esposa afectuosa. Todas éstas son auténticas transformaciones. Sin embargo, en cada uno de estos estadios -y debido a razones muy diversas-, puede tener lugar una *traducción* concreta. Así pues, si el arquetipo urobórico de la *magna mater* se transforma -en el nivel corporal- en la imagen de una cueva, dicha imagen puede traducirse o desplazarse -como hemos mencionado en el proceso mágico de dicho nivel- y convertirse en la de una taza, un cesto, una casa, un útero o una caja. El proceso de la traducción no implica un cambio general de nivel sino un simple cambio en el «lenguaje» o forma dentro del nivel en cuestión. La *magna mater* urobórica se *transforma* en una cueva; la cueva se *traduce* en taza. El primer proceso es vertical y el segundo horizontal.

Así pues, la traducción implica un cambio de «lenguaje» o de forma mientras que la transformación, en cambio, supone un cambio en el tipo, o forma, de lenguaje. La euforia urobórica primitiva se transforma en el principio de placer corporal que puede ser objeto de diversas *traducciones* (las «anxias del erotismo» de Ferenczi) a diferentes áreas del cuerpo, o puede *transformarse* a su vez en deseos y objetivos egoicos, temporales y sintácticos, abiertos asimismo a traducciones, desplazamientos, etcétera. Las transformaciones son movimientos que conducen de un nivel a otro mientras que las traducciones, por su parte, representan el movimiento de los elementos en un determinado nivel.

Una vez que emerge un determinado tipo de sensación de identidad, se mantiene gracias a una serie de traducciones más o menos constantes. El tipo de identidad en cuestión traduce su medio interno y su entorno externo según las estructuras simbólicas profundas y los paradigmas característicos de dicho nivel. Así, por ejemplo, cuando el individuo alcanza el nivel egoico sintáctico, se ve directamente involucrado en una «incesante charla consigo mismo», una charla infravocal que traduce y edita de continuo su realidad en función de las estructuras simbólicas de su lenguaje y de su pensamiento y según las

principales reglas y premisas sintáticas de su realidad social (y secundariamente de sus propias bandas filosóficas).

En otras palabras, su modalidad de self, *transformada* ahora al nivel egoico, se sostiene gracias al flujo casi incesante de ciertas *traducciones* concretas. Así pues, cualquier transformación abre las puertas a nuevos tipos de traducciones, y dichas traducciones, a su vez, sostienen y consolidan la transformación. Es por ello que, como veremos más adelante, en el momento en que una serie de traducciones fracasa en su propósito y se desmorona -ya sea en el Arco Externo o en el Arco Interno-, el individuo se ve abocado a una transformación, ya que *cuando la traducción fracasa, aparece la transformación*. Y ésta, en función de una serie de factores de los que hablaremos más adelante, puede ser tanto regresiva como progresiva.

Hagamos ahora otra distinción importante, definamos como *signo* a cualquier forma que apunte, represente o esté ligada a un elemento *dentro* de un determinado nivel y como símbolo a cualquier forma que apunte, represente o esté ligada a un elemento de un nivel diferente (ya sea inferior o superior). Esto concuerda con la visión tradicional del simbolismo, que Huston Smith define del siguiente modo: «El simbolismo es la ciencia de las relaciones existentes entre diferentes niveles de realidad y no puede comprenderse en profundidad sin hacer referencia a los mismos».³⁵² Cualquier cosa que pueda señalar dentro de mi nivel actual de conciencia es un signo y sólo puedo referirme, o pensar, en cosas superiores utilizando símbolos, símbolos que únicamente podrán ser comprendidos cuando tenga lugar la transformación al nivel superior. Es por ello que decimos que *la traducción opera con signos mientras que la transformación lo hace con símbolos*. Y hemos rastreado ya las huellas de algunas transformaciones -desde el pleroma hasta el ego- mediadas todas ellas por la presencia de ciertos *símbolos*.

Recordando todo lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que cada transformación ascendente jalona la aparición en la conciencia de un nivel nuevo y superior, un nivel que se caracteri-

za por una nueva estructura profunda (matriz de símbolos) dentro de la cual pueden desplegarse y operar nuevas traducciones o estructuras superficiales (matriz de signos). También podríamos decir que la evolución o el desarrollo consiste en una serie de transformaciones o cambios de estructura profunda mediadas por símbolos o formas verticales en la conciencia.

Y lo más importante de todo es que afirmamos que las estructuras profundas se *recuerdan* -en el estricto sentido platónico de *anamnesis*- mientras que las estructuras superficiales se *aprenden* -en el sentido estudiado por la psicología académica occidental-. Casi nadie discrepa de la afirmación incuestionable de la filosofía perenne de que uno no aprende a convertirse en buda, sino que simplemente descubre o recuerda que ya lo es. Así pues, del mismo modo, nadie aprende una estructura profunda sino que simplemente la descubre o la recuerda, antes (o al mismo tiempo) de aprehender su estructura superficial (uno no aprende a tener un cuerpo pero sí a jugar al baloncesto, por ejemplo). Recordemos, pues, que las estructuras profundas se descubren mientras que las estructuras superficiales se aprenden. Este axioma fundamental (que analizaremos detalladamente más adelante) nos evita, entre otras cosas, la molestia de tratar de derivar la existencia de las estructuras superiores a partir de las inferiores (intentar, por ejemplo, explicar el ego como una simple derivación del ello).

Traducción, transformación y psicopatología

Para concluir esta breve exposición sobre la traducción y la transformación deberíamos también señalar que estos dos procesos básicos desempeñan un papel importante en la psicopatología -ya que un determinado tipo de transformación establece las condiciones de un tipo concreto de enfermedad- mientras que la traducción determina la naturaleza de los síntomas concretos que finalmente emergen a la superficie.

Permítanme ahora un breve ejemplo y digamos, para comenzar, que represión *no* equivale a transformación. Podríamos decir que la represión es uno de los diversos *fracasos* posibles de la transformación (entre los cuales cabe destacar también al estancamiento, la fijación, la disociación y la regresión). En el caso de que el yo, por ejemplo, en su proceso de transformación desde el reino tifónico hasta el reino egoico, tropiece con una severa represión -como puede ser la agresividad- el ascenso de la conciencia relativa a esa faceta del self queda estancada. O, mejor dicho, a partir de ese estadio, el impulso agresivo será traducido *erróneamente* con respecto a cualquier estructura profunda que lo rechace. En tal caso, la transformación ascendente proseguirá distorsionada porque, *en cada uno de los estadios* posteriores a la represión, este impulso seguirá traduciendo distorsionadamente. Y esta traducción errónea significa que el individuo es incapaz de representarse dichos impulsos con *signos* apropiados sino que tan sólo puede hacerlo mediante *símbolos*, y esos símbolos representan los aspectos ocultos de su yo. Podríamos decir que dichos símbolos representan aquellos aspectos del yo que se originaron en otro nivel de la conciencia (en este caso el tifónico) y que *no pueden* alcanzar el nivel presente. Sin la represión, la ira se *transformaría* simplemente al nivel del ego, aparecería en la conciencia en forma de *signo* y el individuo *traduciría* adecuadamente la situación limitándose a exclamar «¡Estoy enojadísimo!». Sin embargo, debido a la represión, un aspecto del yo *permanece* atado a un nivel inferior, no puede transformarse adecuadamente y, *en consecuencia*, sólo aparece en la conciencia en forma de *símbolo* (ya que los símbolos, y no los signos, representan niveles diferentes), lo que hace que el individuo *traduzca erróneamente* la auténtica forma de su realidad presente. Y esta traducción errónea gira compulsivamente en torno a un *símbolo* que se halla incrustado en su proceso de traducción llenando de misterio su conciencia.

La ira es entonces *transformada* en *símbolo*... y en síntoma.

Un síntoma es básicamente un símbolo de algún aspecto del yo que ha quedado disociado -por estancamiento o regresión a un nivel inferior- de la conciencia⁴¹ y, por consiguiente, no puede entrar en la traducción en forma de signo y sólo puede manifestarse en forma de símbolo/síntoma. (No estoy hablando ahora de aquellos síntomas que se generan en un *solo* nivel y que sólo constituyen una especie de entrecruzamiento de signos, como la disonancia cognitiva, por ejemplo. Tampoco estoy hablando de aquellos otros síntomas -en realidad, los más importantes- que simbolizan los *niveles superiores* que intentan emerger en la conciencia y que no apuntan hacia el ello sino hacia Dios. Más adelante hablaremos de estos últimos.)

Sin la presencia de la represión, el impulso agresivo podría descargarse simple y fácilmente o, por lo menos, podría ser reconocido con cierta facilidad y traducirse adecuadamente. La presencia de los mecanismos de defensa, sin embargo, transforma y traduce distorsionadamente todos estos impulsos. En este sentido, por ejemplo, los impulsos pueden ser traducidos erróneamente o verse desplazados hacia otros individuos u objetos. También es posible que tenga lugar una retroflexión y que la ira original se dirija sobre el propio yo, de modo que el sujeto deje de estar enojado para pasar a sentirse deprimido (el ejemplo clásico de la teoría psicoanalista de la depresión). O tal vez pueda ser proyectada por completo y ser interpretada como originándose en otra persona, dejando entonces al sujeto con una sensación de angustia y de temor (puesto que ahora es la otra persona -y no él- quien parece manifestar la hostilidad y la ira). Digamos también, de pasada, que el *tipo* de traducción errónea suele estar determinado por la estructura profunda del estadio en el que tuvo lugar la represión o defensa original.

Así pues, en este nivel, el síntoma de la depresión no es más que un *símbolo* (una metáfora, en el sentido lacaniano del término) del impulso agresivo ahora inconsciente o ensombrecido. Para el propio individuo, el síntoma se asemeja a un lenguaje desconocido y es incapaz de comprenderlo porque,

entre otras muchas cosas, ha olvidado cómo traducirlo. El síntoma de la depresión le confunde, no sabe por qué está deprimido, ignora su origen y tampoco sabe cómo manejarlo. Es como si le hablaran en un lenguaje tan extraño como el chino.

Pero la ira relegada a la sombra está siendo transformada y traducida instante tras instante en el síntoma/símbolo de la depresión. El sujeto es el artífice de la traducción y de la transformación, pero ha olvidado, en primer lugar, *lo que* hace y, en segundo lugar, *cómo* lo está haciendo. Por consiguiente, no vive como un concepto egoico «adecuado» sino como una persona disociada de su ira, que ahora está relegada a la sombra. Además, la persona sustenta realmente su existencia mediante la traducción errónea (y viceversa, ya que cuando se desarticula la traducción errónea se disuelve también la identificación exclusiva con esta persona).

En consecuencia con lo dicho anteriormente, la terapia propia de este nivel procede en dos estadios fundamentales diferentes.

1) El terapeuta ayuda al individuo a retraducir el síntoma/símbolo a su forma original -un paso denominado «interpretación»- (en este sentido, un buen terapeuta es un buen intérprete).⁶¹ El terapeuta puede decir, por ejemplo: «Sus sentimientos de depresión son sentimientos enmascarados de odio y de ira», traduciendo, de este modo, el lenguaje desconocido del síntoma a su forma original. Es así como el terapeuta «informa» al individuo del «significado» de su depresión (o le ayuda a descubrirlo por sí mismo), contribuyendo también a que pueda retraducirlo en términos más coherentes con la estructura profunda en la que se originan los síntomas y los símbolos. 2) El segundo paso de la terapia prosigue «abriéndose paso» hasta que tenga lugar una *transformación* auténtica y completa de la conciencia desde el nivel inferior hasta el nivel superior, hasta que el símbolo se convierta en signo y hasta que la ira pueda volver a ingresar en la conciencia en su forma original, con lo cual, por decirlo así, el síntoma termina disolviéndose.

Hasta aquí hemos examinado algunas de las características más destacables de los principales estadios del Arco Externo del ciclo vital, así como las principales estructuras simbólicas que contribuyen a la transformación ascendente que conduce de un estadio hasta el siguiente. En cada uno de los principales estadios hemos podido comprobar que, en un sentido amplio, los psicólogos orientales y los occidentales están plenamente de acuerdo, y también hemos comenzado a vislumbrar la forma general del proceso evolutivo: cada estadio del desarrollo se caracteriza por fases de diferenciación, trascendencia, operación e integración. Ahora ha llegado el momento de ocuparnos del Arco Interno, el *nivritti marga*, el camino de la comprensión, el ascenso hasta la Fuente, la psicología de la eternidad. Ya hemos rastreado el proceso de desarrollo que conduce desde el subconsciente hasta la autoconciencia; ahora debemos prestar atención al proceso que conduce de la autoconciencia hasta la supraconciencia.

7. LOS REINOS DEL CENTAURO

En el estadio del ego tardío (de los 12 a los 21 años), el individuo no sólo domina sus diversas subpersonalidades sino que también suele haber iniciado ya el proceso de diferenciación y desidentificación que le llevará a trascenderlas. De este modo, después de haber *integrado sus* distintas subpersonalidades, el *ego maduro* comienza a diferenciarse, o desidentificarse, de ellas para llegar a descubrir, por vía de la transformación, una unidad de orden superior: el centauro.

Una unidad de orden superior

En la medida en que la conciencia comienza a trascender a la mente egoica y verbal, puede integrar en ella -por vez primera- a todos los niveles inferiores. Es decir, cuando la conciencia ha dejado de identificarse de manera exclusiva con el cuerpo, la persona, la sombra y el ego, puede llegar a integrar a todos esos distintos elementos en una unidad supraordenada.

Este estadio se conoce con los nombres de «integración de todos los niveles inferiores» (Sullivan, Grant y Grant),³⁵⁸ «integrado» (Loevinger),²⁴³ «autorrealizado» (Maslow)²⁶² «autónomo» (Fromm,¹⁴⁶ Riesman³¹⁸). Según Loevinger, representa una integración entre «lo fisiológico y lo psicológico»²⁴³ y según los estudios de Broughton, se trata de un estadio en el que «el

cuerpo y la mente constituyen las experiencias de un yo integrado». Este yo integrado en el que la mente y el cuerpo configuran una unidad equilibrada y armónica es lo que nosotros denominamos «centauro»⁴¹⁰ (recordemos que el centauro es esa entidad mitológica en la que el cuerpo animal y la mente humana coexisten en un estado de integración perfecta).

En términos generales, podríamos decir que, al establecer contacto con el nivel del centauro y al estabilizarse en él, los elementos inferiores de la personalidad -el cuerpo, el ego, la persona, la sombra y los chakras inferiores- tienden a equilibrarse mutuamente. El individuo ha comenzado *a trascenderlos* y deja, por tanto, de manipularlos y de servirse de ellos de manera compulsiva. Este estadio, que suele ser globalmente considerado como la etapa de la autonomía, la integración, la autenticidad y la autorrealización, constituye el estadio ideal de las terapias existencial-humanistas, el estadio «más elevado» al que aspira la psicología ortodoxa occidental. No pretendo, en este punto, resumir todos los datos que nos proporciona la investigación sobre el estadio centáurico de «autorrealización» o «integración», sino que simplemente voy a limitarme a ofrecer una visión global suficientemente representativa.

James Broughton acaba de publicar recientemente un amplio estudio fenomenológico de las diferentes formas en que los individuos contemplan, en los distintos estadios de su desarrollo, las relaciones existentes entre la mente, el cuerpo y el yo." Broughton -influido por Kohlberg, Piaget y Baldwin- habla de la existencia de seis diferentes estadios del desarrollo. En el nivel 0, el nivel inferior, la mente y el cuerpo todavía no se han diferenciado, el yo está «dentro» y la realidad «fuera» (se trata de nuestro reino del ego corporal). En los niveles 1 y 2 (que se corresponde con nuestras etapas egoica temprana y egoica media), la mente y el cuerpo se hallan ya diferenciados, el yo tiende a residir en la mente que controla el cuerpo y tanto aquella como éste parecen reales y «substanciales». En los niveles 3 y 4 (que equivalen a nuestra etapa del ego maduro), el individuo di-

ferencia el rol social, o falsa apariencia (lo que nosotros denominamos persona), del «verdadero» concepto de uno mismo o «yo interno». En el nivel 5 (siguiendo el esquema de Loevinger), sin embargo, el individuo no sólo se ha desidentificado de la persona sino que también comienza a hacerlo del ego, ya que el «yo observador se distingue del concepto de uno mismo como conocedor [nuestro ego]... Entonces se reconoce que, al igual que ocurre con la mente, el cuerpo fisiológico también es una construcción conceptual». ²⁴³ El cuerpo y la mente ya no son *substanciales* sino *estructurales*. En este nivel (5), en mi opinión, el yo comienza a desplazarse hacia un centro que es anterior al cuerpo y a la mente como entidades independientes y eso es lo que le permite reconocerlos como meros *constructos*. Y en el nivel 6 -el nivel superior de la escala de Broughton-, dicho desplazamiento se ha completado plenamente porque «tanto la mente como el cuerpo son experiencias de un yo integrado». Este es el centauro, el yo total e integrado, un yo superior y anterior al cuerpo, a la mente, a la persona y a la sombra pero que los engloba a todos, por así decirlo, como *experiencias*, en palabras del mismo Broughton, como «experiencias de un yo integrado».

Los psicólogos existenciales han realizado una labor extraordinaria para tratar de explicar, explorar y, en general, «resucitar» al centauro (y ésta es una de las razones por las cuales califico a este estadio de «existencial»). Empezando por Kierkegaard ²²³ y Nietzsche, y pasando por Husserl, ¹⁹² Heidegger ¹⁸² y Sartre, ³³¹ hasta llegar a Binswanger, ⁸ Frankl, ¹³¹ Boss, ⁵⁰ May, ²¹ Bugental ⁴ y Maddi, el potencial y las crisis del ser total han sido expresados de manera elocuente en términos existenciales. La literatura existencial es tan amplia y profunda a este respecto que lamento tener que limitarme a enumerar simplemente unos cuantos términos -autenticidad, ser-en-el-mundo, experiencia pura, visión pura, *dasein*, intencionalidad, autonomía, sentido, yo centrado, etcétera- y tener que remitir al lector a la lectura de los textos originales. El caso es que todos

estos conceptos -que giran en torno al motivo central del cuerpo-mente *global*- han sido señalados como requisitos esenciales del *ser*.

Evidentemente, no estoy sugiriendo que todos estos autores -y los muchos otros que, en un sentido amplio, podríamos adscribir a la escuela «existencia-humanista»- estén completamente de acuerdo o hablen exactamente del mismo «yo» al que nosotros denominamos centauro. Pero lo cierto es que todos ellos comparten muchos presupuestos y conclusiones generales (un hecho que la mayoría de ellos reconocen implícitamente al aceptar la etiqueta de «existencial-humanistas». Véase sino, en este sentido, *Current Personality Theories*, ⁸⁸ por ejemplo, en donde las secciones dedicadas a Rogers, Adler, «Existencialismo», «Holismo», «Teorías organísmicas» y «Personalismo», comparten afinidades generales). En mi opinión, pues, el estadio existencial del centauro es un nivel real y superior de la conciencia, una unidad de diferenciación y trascendencia superior y las similitudes existentes entre todos los autores mencionados se debe al hecho de que todos ellos intuyen, o han alcanzado personalmente, este nivel superior de ser y de conciencia.

Autonomía, autorrealización e intencionalidad

La mayor parte de los autores existencial-humanistas se han ocupado de explorar, describir y explicar en detalle las capacidades *potenciales* del cuerpo-mente total o centauro. Un concepto fundamental a este respecto -introducido por Goldstein y Karen Homey y popularizado por Maslow, Rogers, Perls y todo el movimiento del potencial humano, en general- es el de «autorrealización». La teoría de Rogers, por ejemplo, «se centra, con una atención renovada, en la importancia de *actualizar el pleno potencial* de cada individuo y en el significado de conceptos tales como la experimentación, la valoración organísmica y la sensación organísmica que, según dicha teoría, son esen-

cialmente importantes para alcanzar ese potencial único»¹⁸⁷ (la cursiva es mía). Esto implica que el potencial total del individuo emerge de lo que Rogers denomina «el flujo psicofisiológico completo», de la «experiencia organísmica global» o de algún aspecto o fragmento de ese flujo (el ego, el cuerpo, el superego, el concepto de uno mismo, etcétera). En nuestros propios términos diríamos que la autorrealización está íntimamente ligada al nivel centáurico y no resulta directamente accesible a los niveles del ego o de la persona.

Rollo May, por ejemplo, afirma que «ni el ego, ni el cuerpo, ni el inconsciente pueden ser "autónomos" sino que sólo pueden existir como fragmentos de una totalidad. Y es en esa totalidad [el centauro] en donde se asientan la voluntad y la libertad».²¹ Debemos suponer, por tanto, que la autonomía (y la autorrealización) sólo pueden aparecer a partir de *la emergencia consciente de esa totalidad*, de un cambio de identidad de cualquiera de los fragmentos (el ego, la persona o el cuerpo) a la integración previa y superior a esa fragmentación. Desde el punto de vista existencial, cuando el yo de un individuo se experimenta, o es aprehendido, como el ser total anterior, asume -o mejor dicho *puede* asumir- la plena responsabilidad de su ser-en-el-mundo, puede, por decirlo en palabras de Sartre, elegirse a sí mismo. Desde este centauro existencial superior, no hay resistencia al presente ni tampoco existe ningún rincón oculto de su yo que frustre su existencia. En estas circunstancias, el individuo puede comenzar a moverse globalmente de ese modo que Leslie Farber denominaba «voluntad espontánea».¹⁸

Me gusta especialmente el concepto de «voluntad espontánea» porque, aparte de su valor intrínseco, no sólo se refiere al cuerpo, el ego o la persona sino a todas las capacidades potenciales propias del centauro o ser total. Rollo May resume del siguiente modo las conclusiones de Farber: «El doctor Farber demarca dos reinos diferentes de la "voluntad", el primero de los cuales consiste en una *experiencia total del yo*, un movimiento relativamente *espontáneo* en una determinada direc-

ción. En este tipo de volición, el cuerpo se mueve como un todo y la experiencia se caracteriza por su relajación, por su apertura y por su capacidad creativa. Se trata de una experiencia de libertad previa a toda consideración psicológica o política.» Subrayemos el énfasis en la apertura y la imaginación, en el self total y en la noción de movimiento global.

«Por el contrario, desde el punto de vista del doctor Farber, la volición del segundo reino es aquella en la que interviene algún elemento intruso, una cierta necesidad de *tomar partido* por un elemento *en contra* de otro. Usando la terminología freudiana, la "voluntad del superego" estaría incluida en este dominio.» La voluntad espontánea es propia del cuerpo-mente total mientras que la segunda corresponde a un ego (y a un superego) colmado de esfuerzos y de objetivos.

Quisiera ahora puntualizar que, en términos generales, May equipara la voluntad espontánea del yo total con lo que los existencialistas denominan *intencionalidad*, razón por la cual afirma que la intencionalidad «es el eslabón perdido entre la mente y el cuerpo.» En mi opinión, la conexión es bastante simple y, como afirma el propio May, el cuerpo tiende a ser «involuntario» o «espontáneo» en el sentido de que no está controlado por la musculatura voluntaria (porque normalmente no solemos controlar conscientemente los procesos de la circulación, del crecimiento, de la digestión, de la percepción, ni las miles de variables naturales que constituyen la «sabiduría natural del cuerpo»). El ego, por su parte, es la sede de muchas actividades voluntarias, controladas e intencionales. El yo total, en cambio -como unidad superior entre el ego y el cuerpo-, constituye una especie de síntesis entre los dominios voluntarios e involuntarios de la experiencia. Y en él desempeña un papel muy importante la «voluntad espontánea», la intencionalidad, ese «eslabón perdido entre la mente y el cuerpo».

En este capítulo y en los siguientes subrayaré la noción de *intencionalidad* pero digamos, a guisa de introducción, que, según May, «no debemos equiparar a la intencionalidad con

las intenciones porque es la dimensión las sustenta... una dimensión que abarca e incluye la conciencia y el inconsciente, lo cognitivo y lo conativo». Así pues, la intencionalidad engloba tanto lo voluntario (conativo) como lo conocido (cognitivo). Por mi parte, denominaré proceso de *visión-imagen, o fantasía superior*, al aspecto cognitivo de la intencionalidad. «La imaginación -afirma May- es la sede de la intencionalidad» o, mejor dicho, «la intencionalidad es una atención imaginativa que subyace a nuestras intenciones y que da forma a nuestras acciones.» Podríamos decir que el aspecto cognitivo de la intencionalidad es la visión-imagen y que el aspecto conativo de la visión-imagen es la intencionalidad, y que ambos emanan de esa unidad superior entre el cuerpo y la mente a la que denominamos centauro.

La intencionalidad es la voluntad espontánea del cuerpo-centauro y la visión-imagen, o fantasía superior, su lenguaje. El propio Rollo May afirma que «la imaginación es la sede de la intencionalidad y que la fantasía es uno de sus lenguajes. Y por fantasía no me estoy refiriendo a una especie de mundo irreal al que escapamos sino al significado original del término *phantastikous* como "capaz de representar" o de "hacer visible". *La fantasía es el lenguaje del ser total*» (la cursiva es mía). Asimismo, Perls *et als.* afirman que la fantasía, en su forma más pura, es simplemente una expresión del yo global, «una unidad de funciones perceptivas, motrices y sensoriales» que, según ellos, es una especie de «contacto espontáneo» (muy similar a la «voluntad espontánea» de Farber).

Jung también señaló muy prontamente el papel unificador de la fantasía superior. «La imagen interna -dice Jung- es un complejo factor compuesto con el material más diverso procedente de las fuentes más variadas. Sin embargo, no se trata tanto de un conglomerado como de un producto integral con su propio propósito autónomo. La imagen constituye la *expresión condensada de la situación psíquica total* y no sólo, ni siquiera fundamentalmente, de los contenidos del inconsciente» (la cursiva

es suya). Por tanto, para Jung, la imagen compleja -que yo denomino fantasía superior o visión-imagen-, es una expresión del ser total que incluye tanto los aspectos conscientes como los aspectos inconscientes (recordemos que Rollo May afirma que la intencionalidad es «aquella dimensión que abarca e incluye tanto lo consciente como lo inconsciente»). En palabras del propio Jung, «la imagen es una expresión de la situación, tanto consciente como inconsciente, del momento. La interpretación de su significado, por consiguiente, no puede proceder exclusivamente del inconsciente ni del consciente, sino tan sólo de su relación recíproca.»

Adviértase que el hecho de hablar de un proceso de fantasía «superior» supone la existencia implícita de otro proceso de fantasía «inferior». Este último es el proceso infantil primario, la modalidad cognitiva propia del tifón mágico que equipara el todo con la parte e identifica el sujeto con el predicado. Y estas dos modalidades, por mucho qué puedan parecerse ante los ojos poco adiestrados, no son, en modo alguno, equiparables.

Recientemente estamos asistiendo a la emergencia de un principio que llegará a tener una importancia extraordinaria para comprender la naturaleza de los dominios superiores del ser y de la conciencia. Y repetidamente presenciaremos la emergencia de estructuras cada vez más evolucionadas y desarrolladas del psiquismo, estructuras que en el Arco Externo son «pre» y que, en el Arco Interno, aparecerán como «trans». Es decir, estructuras profundas preverbales dan lugar a las estructuras verbales que, a su vez, se transformarán en estructuras transverbales; lo prepersonal se convierte en personal y, a su debido tiempo, dará lugar a transpersonal; lo preegoico se convierte en egoico y, en su momento, en transegoico, lo premental en mental y luego en transmental, etcétera. En la Figura 3 he tratado de esbozar alguna de estas importantes diferencias.

Pero, a pesar de las naturales afinidades superficiales existentes entre las preestructuras y las transeestructuras, lo cierto es que no son, en modo alguno, equiparables. Y, puesto que tanto la psi-

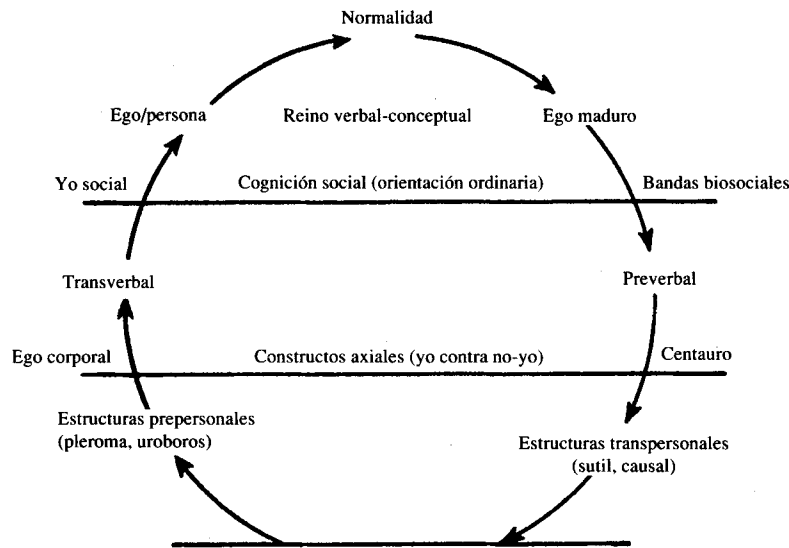


Figura 3. Puntos destacables del ciclo vital (pre frente a trans)

cología como la psiquiatría moderna tienden a tratar de reducir las transestructuras a preestructuras, procuraré explicar, en la medida en que avancemos hacia las estructuras y las transestructuras superiores, las diferencias existentes entre los transestados superiores y sus correspondientes preestados inferiores. Veamos.

El proceso preverbal primario

Comenzaremos con la fantasía superior, o visión-imagen propia del nivel del centauro, el aspecto cognitivo de la intencionalidad (y, para simplificar, podemos considerar que la visión-imagen y la intencionalidad son lo mismo). Porque aunque la fantasía madura del centauro sea definitivamente anterior al lenguaje *no* es preverbal sino transverbal.

Para comprender esta distinción veamos, en primer lugar, el proceso preverbal primario. En el ego corporal infantil o tífón -carente de estructura lingüística real y de cognición social- el proceso de la fantasía (o, como lo denomina Arieti, «mundo fantásmico») es realmente -como vienen destacándolo los psiquiatras desde hace más de medio siglo- preverbal y preconceptual. El proceso preverbal primario es un deseo primitivo que florece sin ningún tipo de comprobación ni de validación consensual, sin canalización secundaria, sin vínculo lógico, volición, ni lenguaje alguno, ya que *ninguno* de éstos existe todavía. Así es el proceso preverbal primario, rebosante de deseos de gratificación, adualismo y cogniciones mágicas distorsionadas.

Además, el proceso primario de los estadios preverbales infantiles está íntimamente ligado a las simples necesidades e impulsos instintivos, emocionales y pránico-vitales, con sus fantasías de «pecho», «anales» y «fálicas», impulsos autoasertivos, deseos de poder y motivos de incesto/castración maternal y consideraciones propias de los chakras inferiores, así como el resto de las categorías del ego corporal, de las que ya hemos hablado. Existe, por tanto, una íntima relación entre el proceso preverbal de la fantasía y los impulsos instintivos: sexual y agresivo, ritualmente repetitivo, vital y vegetal. Esta es la razón, a mi entender, por la que Freud relacionó -e incluso llegó a equiparar- a los dominios del proceso primario con los impulsos instintivos.¹³⁵

El proceso primario, por consiguiente, está íntimamente ligado al cuerpo y no sólo domina los niveles del yo corporal, sino que se halla integrado en la misma estructura de la conciencia. «Todas las escuelas (del psicoanálisis) están de acuerdo en que la actividad mental consciente se ve acompañada, apoyada, sostenida, estimulada y afectada por la fantasía inconsciente que comienza en la infancia, tiene que ver primaria (y originalmente) con procesos y relaciones biológicas, y es objeto de elaboración simbólica.» Con mayor precisión lo señala

Susan Isaacs en su resumen sobre los importantes descubrimientos analíticos de Klein: «a) Las fantasías son el contenido primario de los procesos mentales inconscientes y b) Las fantasías inconscientes tienen que ver fundamentalmente con el cuerpo y representan tendencias instintivas hacia los objetos».'

De modo que la fantasía inferior, el proceso primario, está ligado «primordialmente al cuerpo., a las «relaciones biológicas» y es capaz de experimentar «elaboraciones simbólicas». Según el resumen de Schafer sobre las categorías infantiles del ego corporal, el proceso primario está ligado y «basado en los órganos (boca, ano y genitales), sustancias (heces, orina, leche y sangre), movimientos (succión, manoseo, forcejeos y caídas) y contactos (besos, abrazos y golpes)».''' Proceso primario y ego corporal infantil van, pues, de la mano y son moldeados por las categorías enumeradas por Schafer.

Ahora bien, como ya he comentado en numerosas ocasiones, el proceso primario y el yo corporal infantil deben terminar siendo abandonados y trascendidos, la conciencia debe desidentificarse del ego vegetal y abrirse al reino egoico mental y la misma sensación de identidad debe abandonar el ego corporal hedonista y transformarse en la mente egoica. Un fracaso en cualquier punto de esta transformación dejaría al individuo *fijado* a ciertas *regiones corporales*, atado a fantasías inconscientes de alcanzar la satisfacción a través de esas zonas corporales (oral: obtener la satisfacción última succionando, tragando o incorporando el mundo; anal: poseyendo y manipulando al mundo; fálica: «elaborando» el mundo o uniéndose sexualmente a él).

En el caso de que estas fijaciones tengan lugar -lo que, en mayor o menor grado, le ocurre a todo el mundo (aunque aquí sólo nos interesamos por los casos más severos)-, las «elaboraciones simbólicas» tenderán a reproducirlas. Es posible, en este sentido, que una persona fijada en la modalidad anal, por ejemplo, equipare inconscientemente -a través del proceso primario- el barro con las heces y termine desarrollando una fobia a la su-

riedad y una obsesión compulsiva por la limpieza que le compela a lavarse las manos veinte o treinta veces al día.¹²⁰ «El barro», en este caso, se habrá convertido en un símbolo de las «heces» y la «elaboración simbólica» se habrá extendido a partir de una zona corporal, hasta llegar a abarcar zonas no corporales.

Estas «elaboraciones simbólicas», en mi opinión, tienen lugar en forma muy parecida a la descrita por el psicoanálisis. El problema, sin embargo, estriba en que el psicoanálisis tiende a reducir *todo* simbolismo -incluso las formas superiores del pensamiento y del ser- a las modalidades corporales propias del proceso infantil primario. En cierta ocasión alguien dijo irónicamente que, según el psicoanálisis, «el inconsciente ve un pene en todo objeto convexo y una vagina y un ano en todo objeto cóncavo» y, al escucharlo, el gran analista Ferenczi respondió, con toda seriedad: «Opino que esta frase se ajusta perfectamente a los hechos».'

No resulta sorprendente, por tanto, que los psicoanalistas tengan tantas dificultades con las modalidades superiores y trascendentes del ser y lleguen incluso a reducir a Dios a un enorme Pecho en el Cielo. En realidad, Ferenczi tenía bastante razón aunque su punto de vista, ciertamente, era bastante incompleto. «La mente infantil (y la tendencia del inconsciente de los adultos que sobreviven a ella) -aclara este autor- comienza interesándose exclusivamente en su propio cuerpo y más adelante, de un modo prioritario, en la satisfacción de sus instintos, en las placenteras satisfacciones que le procura chupar, comer y establecer contacto con la región genital y con las funciones excretoras. No es de extrañar, pues, que su atención se estanque en esos objetos y procesos del mundo externo y que cualquier similitud, aún remota, le recuerde sus estimadas experiencias.»¹²¹

Ferenczi prosigue diciendo -y éste es un punto realmente esencial- «así aparecen esas conexiones íntimas, que se conservan durante toda la vida, entre el cuerpo humano y el mundo objetivo que denominamos *simbólico*. Por otra parte, el niño, en este estadio, sólo ve en el mundo imágenes de su corporalidad y

aprende a representar, por medio de su cuerpo, la amplia diversidad del mundo exterior». El caso es que, según el psicoanálisis, toda actividad simbólica se basa en el cuerpo y se refiere exclusivamente a él, mientras que, para nosotros, en cambio, esto sólo ocurre en el caso de una fijación corporal que requiera (como explicamos en el capítulo 6) de una elaboración simbólica. Para los psicoanalistas, pues, todo simbolismo está exclusivamente basado en el cuerpo. Como dice Rycroft: «La teoría psicoanalítica afirma que el objeto o actividad simbolizados son siempre de interés básico, instintivo o biológico y que la sustitución o el desplazamiento es ineludiblemente de origen corporal; es decir que cuchillos, aeroplanos o pistolas, por ejemplo, pueden interpretarse como *símbolos fálicos* pero que el pene jamás puede convertirse en el símbolo de un cuchillo».

Pero, además de no darse cuenta de que esto sólo ocurre en los casos de fijación, el psicoanálisis ha cometido la falacia reduccionista de suponer que las estructuras que aparecen *primero* en el proceso de desarrollo son siempre las más básicas, las más fundamentales y las más «reales». Démonos cuenta de que Rycroft, en la primera de las citas anteriores, equipara *primario a original* y que, según esto, lo más real y «más querido» (como afirma el mismo Ferenczi) lo que ocurre *antes* en el proceso de desarrollo. Y, en lo relativo a la actividad «mental», esto se refiere al proceso primario y a sus relaciones con el principio del placer corporal ya que, como hemos visto, éstas han sido las primeras estructuras realmente substanciales de la sensación de identidad que han emergido a lo largo del proceso de desarrollo. Resumiendo, pues, el psicoanálisis supone que anterior es lo mismo que más real y, en consecuencia, que *todo* desarrollo subsiguiente *debe* ser un *símbolo* de esas experiencias más tempranas y, por tanto, «más reales».

Para la filosofía perenne, en cambio -y éste es el punto de vista que intento representar-, las modalidades de ser más elevadas y verdaderas son las *últimas* en aparecer a lo largo del proceso de desarrollo. Dado que las modalidades superiores, por

definición, deben recapitular a las inferiores, sólo pueden aparecer *después* de ellas. Es precisamente por este mismo motivo que los seres humanos han sido los *últimos* (hasta la fecha) en aparecer a lo largo del proceso evolutivo simplemente porque representan las modalidades emergentes superiores del ser.

El hecho de que el proceso primario -con sus categorías corporales- aparezca antes en el proceso de desarrollo ha inducido a los psicoanalistas a tratar de convertir todo desarrollo subsiguiente en un mero derivado, o símbolo, del proceso primario. Así, por ejemplo, la imagen del pecho del proceso primario entra definitivamente en la conciencia mucho antes que el concepto maduro y extremadamente sofisticado del mandala (la compleja figura circular que suele utilizarse en muchas prácticas meditativas), del mismo modo que las amebas aparecieron en la tierra mucho antes que lo hicieran los seres humanos. Pero afirmar, como hacen los psicoanalistas, que el mandala no es más que un símbolo del pecho, sería lo mismo que afirmar que el ser humano es un mero símbolo de la ameba. Y esto es, precisamente, lo que hace la teoría psicoanalítica del símbolo. De acuerdo con esa misma lógica argumental podría también afirmarse que las plantas constituyen símbolos del polvo porque éste apareció antes. Pero, con esa falacia, el psicoanálisis se condena a ignorar las dimensiones superiores del ser. Al reducir lo superior a lo inferior termina viendo a la bestia por todas partes. No sería fácil, desde este punto de vista, distinguir a la Capilla Sixtina de una choza, ya que ambas están compuestas de ladrillos y, después de todo, los ladrillos fueron los primeros en aparecer...

Visión-imagen transverbal

Casi desde el mismo momento en que el enfoque científico comenzó a aplicarse a la psicología y a la terapia, se abrió una controvertida y duradera polémica sobre el estatus de la activi-

dad imaginativa y de la fantasía. ¿Se reduce todo a una mera quimera neurótica o se trata, acaso, de una modalidad del conocimiento intuitivo superior que nos revela niveles superiores de la realidad? ¿Es un remoto vestigio del pasado o representa, por el contrario, un estadio sumamente evolucionado? ¿Es algo realmente valioso o una mera consecuencia del escapismo y de la inadaptación?^{91, 145, 265}

En mi opinión, ambas visiones son ciertas, por ello hablo de fantasía «superior» y de fantasía «inferior». Es muy probable que la fantasía inferior ejemplificada por el proceso primario nos sea más que una forma sofisticada de imaginación que compartimos con muchos otros primates (no olvidemos, en este sentido, que los simios pueden formar «paleosímbolos»).' Este tipo de fantasía está estrechamente ligada al cuerpo y, aunque pueda imaginar objetos externos, tiende a mantener a la conciencia en una especie de cortocircuito corporal, arrastrándola nuevamente hacia el ser corporal narcisista. Todo esto, que ha sido estudiado, documentado y explicado por el psicoanálisis, es plenamente aplicable a la fantasía inferior, a la fantasía del ello y a la modalidad cognitiva propia del tifón.^{2, 23, 134, 142}

Creo, sin embargo, que todas estas conclusiones sólo son aplicables a la fantasía preverbal infantil y que la fantasía madura y superior trasciende la orientación meramente corporal y no supone tanto una regresión como una progresión hacia las modalidades superiores del ser y de la conciencia. En palabras de Robert Masters:

Los filósofos y los místicos de todos los tiempos han subrayado la distinción existente entre la imaginación noética [visión-imagen] y la fantasía [proceso primario]. A esto se refería indudablemente Paracelso cuando advirtió que no se confundiera a la *imaginatio vera* de los alquimistas con la fantasía, «la piedra filosofal de los necios». El mundo de la imaginación es el mundo de los visionarios, el mundo de las visiones teofánicas externas, un

mundo que sólo resulta perceptible a través de una imaginación cognitiva especial.⁶

Ninguno de los problemas del proceso de la fantasía preverbal que acabamos de señalar afecta al centauro maduro. El individuo ha completado la formación del lenguaje y del pensamiento conceptual; ha *transformado* los deseos infantiles del tifón en formas más sociales y consensuales; ha salido de su inmersión en las estructuras infantiles (pleromática y urobórica) y las ha trascendido (a excepción, claro está, de las fijaciones). En este estadio, pues, el proceso de la fantasía ya no es una forma de regresar a las fantasías preverbiales sino un modo de establecer contacto con realidades transverbales, una fórmula de *transición* (un símbolo de transformación) entre el reino existencial y el dominio de lo transpersonal. Se trata, pues, de una modalidad cognitiva extraordinariamente importante, no sólo para el nivel del centauro sino también para los niveles superiores, razón por la cual muchos tipos de meditación transpersonal recurren a la imaginación y a la visualización profundas pero nunca a la conceptualización abstracta. Ésta es, pues, la fantasía transverbal, que no sólo pertenece a un dominio completamente diferente sino que también conduce a metas completamente distintas de las del proceso primario preverbal.¹⁰⁶

«El pensamiento simbólico -escribe Mircea Eliade (como réplica a la posición psicoanalítica)- no es un privilegio exclusivo del niño, del poeta o de la mente desequilibrada. Se trata de algo consubstancial a la existencia humana y que precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad -los más profundos- que desafían cualquier otra forma de conocimiento. Las imágenes, los símbolos y los mitos no son creaciones absurdas del psiquismo sino que cumplen con una función muy definida, iluminar las modalidades más ocultas del ser.»

Ahora bien, ciertamente que pueden existir fijaciones -y, por tanto, regresión- al proceso primario preverbal. Y esas re-

gresiones se caracterizan tanto por la presencia de fantasías patológicas de incesto/castración infantil urobórico o maternal como por un fuerte énfasis en los impulsos instintivos y en las relaciones biológicas, sexuales, agresivas y canibalísticas. Pero, del mismo modo, también *puede* existir una evolución progresiva hacia el proceso de fantasía transverbal propio del nivel del centauro maduro. Esta última, pues, no tiene tanto que ver con un retorno a la infancia como con el descubrimiento de una faceta del ser que *no es prehistórica* sino, por el contrario, transpersonal y transhistórica.

Cuando un ser históricamente condicionado, como por ejemplo un occidental de nuestros días, permite que le invada la parte no histórica de sí mismo (lo que ocurre con más frecuencia e intensidad de lo que supone), esto no supone necesariamente [Eliade dice «no... necesariamente», como si reconociera que esto puede ser tanto regresivo como progresivo] una regresión hacia los estadios animales de la humanidad [los estadios del yo corporal] o un nuevo descenso a las fuentes más profundas de la vida orgánica [urobórico-reptilianas]. A menudo está penetrando, por medio de las imágenes y de los símbolos que entonces entran en juego, en un estadio paradisíaco de la humanidad primordial... un paraíso perdido.`

Pero este paraíso no es anterior en un sentido temporal sino en un sentido de profundidad. En los capítulos dedicados a los reinos sutiles exploraremos precisamente estos dominios no históricos de la conciencia.

En las últimas páginas hemos visto que la totalidad del enfoque existencial-humanista -junto a otros expositores entre quienes cabe destacar a los junguianos, las tradiciones orientales, Mircea Eliade, etcétera-, considera que la visión-imagen, la fantasía superior y la intencionalidad no constituyen una forma inferior sino superior de cognición cuyo alcance trasciende *tan-*

to el proceso primario infantil *como* el proceso secundario propio del razonamiento verbal. Este es un punto de vista que hoy en día están comenzando a asumir hasta los psiquiatras más respetables y ortodoxos. S. Arieti, por ejemplo, ha escrito recientemente una obra sumamente influyente, titulada *Creativity: the Magic Synthesis*, en la que trata de demostrar, de un modo por cierto muy convincente, que la creatividad -uno de los procesos cognitivos superiores y más valorados de los seres humanos- constituye una *síntesis* de los procesos primario y secundario y, en este sentido, *trasciende* las limitaciones de ambos.' Y esto, en mi opinión, es precisamente lo que hemos estado diciendo sobre la intencionalidad y la visión-imagen, la síntesis mágica, la integración y síntesis supraordenada que caracteriza al centauro. Así pues, no creo que tardemos mucho en asistir al reconocimiento de la existencia de un proceso *preverbal* (primario), de un proceso *verbal* (secundario) y -por encima y más allá de ambos, a modo de 'síntesis- la del otro proceso *transverbal* caracterizado por la intencionalidad, la fantasía superior y la visión-imagen.

Preconsenso y transconsenso

Recordemos que el ego corporal infantil es un estadio en el que el cuerpo y el yo, el cuerpo y el ego, se hallan completamente indiferenciados. El centauro maduro, o cuerpo-mente global, es una condición en la que el cuerpo y el ego emprenden una diferenciación e integración de orden superior, un punto en el que el cuerpo y la mente egoica, después de haberse diferenciado, terminan integrándose. Ciertamente que existen similitudes superficiales entre el ego corporal anterior a la diferenciación y el cuerpo-mente posterior a la diferenciación (o centauro), pero lo cierto es que se trata de dos estructuras completamente diferentes. Hasta ahora nos hemos limitado a examinar brevemente los procesos cognitivos propios de cada ni-

vel, pero con ello no hemos hecho nada más que comenzar a señalar las diferencias existentes entre ambos.

Quisiera también subrayar que el ego corporal infantil es preconsensual, presocial, precolectivo y preadaptado mientras que el cuerpo-mente maduro, o centauro, por su parte, está comenzando a ser transconsensual, transsocial, transcolectivo y transadaptado. Tengo la impresión de que el psicoanálisis, en general, desconfía (por no decir que tiene miedo) de las modalidades transociales y transconvencionales (porque las confunde con las modalidades presociales, que son ciertamente «aterradoras»). La terapia existencial-humanista, por su parte, afirma -en mi opinión correctamente- que la autenticidad ²⁸ sólo es posible cuando el individuo deviene transsocial. Y esta discrepancia es fácilmente explicable porque el psicoanálisis sólo se ocupa de los dominios del ego, de la sombra y del cuerpo, mientras que las terapias existencial-humanísticas, por su parte, van mucho más allá de dichos reinos (sin negar, no obstante, su importancia) hasta adentrarse en los dominios superiores del centauro atravesando la línea divisoria entre ambos que, como señalamos en la Figura 3, es la cognición de pertenencia.

Ahora bien, esta línea divisoria -que separa al ego maduro y socialmente adaptado del *auténtico* centauro (utilizando la cursiva tal como lo hacen los existencialistas)- es lo que yo denomino «bandas biosociales». ⁴¹⁰ El término biosocial -de «bio», que significa «cuerpo» (tifón), y «social», que se refiere a «pertenencia» y a los «conceptos de pertenencia»- constituye el *límite* superior de la cognición de pertenencia, más allá de la cual se encuentran -como hemos representado esquemáticamente en la Figura 3- las dimensiones del ser que trascienden las formas convencionales, egoicas, institucionales y sociales y que, por ese mismo motivo, tienden también a ser transverbales, transconceptuales y transociales. No vamos a detenernos ahora en este punto pero el lector interesado hallará, en las tablas y figuras que presentamos en este volumen, una detallada enumeración de las «bandas biosociales». Limitémonos, por el mo-

mento, a subrayar la enorme diferencia existente entre lo *pre* social y lo transsocial, entre quienes todavía *no* han alcanzado el estadio de pertenencia y aquellos otros que ya han comenzado a trascenderlo y a ir más allá de los reinos biosociales. El hecho de que tanto lo presocial como lo transsocial sea asocial ha llevado a la psicología ortodoxa -y especialmente al psicoanálisis, debido a su afán reduccionista- al terrible error de confundirlos.

No conozco ninguna introducción mejor al tema de lo presocial y de lo transsocial que la obra de Schachtel titulada *Metamorphosis* (advuértase que «metamorfosis» *significa* «transformación»).³³⁴ Schachtel, cuyo interés fundamental se ha centrado en el desarrollo de la percepción y de la atención, distingue dos modalidades esenciales de la percepción (la terminología, en este caso, carece de importancia, ya que no tardará en comprenderse lo que pretendo demostrar): 1) autocéntrico, cuando la atención está focalizada en el sujeto, las cualidades sensoriales y las sensaciones ligadas a la percepción, y 2) alo-céntrico, cuando el énfasis radica en el objeto, cómo es y en qué consiste. Según el excelente resumen de la obra de Schachtel realizado por Loevinger, aquél demuestra que «la apertura alo-céntrica del niño al mundo termina perdiéndose en la mayoría de los adultos. Schachtel utiliza el término percepción sociocéntrica [orientada hacia la pertenencia] para designar la percepción autocéntrica compartida. En la medida en que la autocentricidad secundaria [ver al mundo a través de las etiquetas, categorías y conceptos fijos de la sociedad] y la percepción sociocéntrica [pertenencia] se vuelven predominantes, entorpecen simultáneamente la percepción alocéntrica [ver las cosas como son] y la percepción autocéntrica adulta [es decir, madura]. Dicho de otro modo, el hecho de pensar y percibir en términos de estereotipos y de etiquetas dificulta tanto la percepción realista del mundo objetivo como el pleno disfrute del encuentro sensual con el mundo».²⁴⁵

Ahora bien, el punto fundamental es el siguiente: es posible

«recuperar», por así decirlo, la «apertura aloécéntrica» del niño y su percepción autocéntrica (o su conciencia sensorial adecuada) aunque en un contexto completamente diferente, tan diferente, de hecho, que, para hablar con propiedad, deberíamos realmente hablar de «estructuras» (o de «tipos» de estructura) diferentes. Así pues, «en la *actitud aloécéntrica* [madura] hay un interés y un giro hacia el objeto que engloba al objeto total y *al ser completo del observador* [la cursiva es mía]. El interés aloécéntrico por el objeto conduce a una percepción global, pero *un tipo de globalidad diferente a la globalidad de la infancia* [la cursiva es mía] -que confunde al objeto con el sujeto [plero-mático-urobórica]- y a la globalidad de la primera infancia -en la que ni siquiera se perciben los rasgos distintivos característicos del objeto [proceso primario]». Deikman dice algo semejante: «En lugar de hablar de un retorno a la infancia [percepción presocial] sería más exacto hablar de que la desarticulación de las estructuras perceptuales y cognitivas automáticas intensifica y enriquece la percepción sensorial a expensas de la categorización abstracta [de la cognición de pertenencia, en general]. Cuando esto ocurre... en una mente adulta, la experiencia se enriquece gracias a las funciones y a los recuerdos del adulto, sujeto ahora a una modalidad ^{3/2} de conciencia diferente [es decir, a una modalidad transocial] ».

En mi opinión, lo que están diciendo Schachtel y otros es que, una vez establecida la cognición de pertenencia (lo cual supone ciertamente un paso necesario y deseable), debe terminar siendo trascendida. Hablando en términos generales, la «apertura aloécéntrica» y la «rica experiencia sensorial» superior («experiencia organísmica» de Rogers) supone aprender a ver y a sentir nuevamente por encima y con anterioridad a toda esquematización (Schachtel), a toda categorización abstracta (Deikman) y a toda traducción conceptual-egoica (May), con lo cual, obviamente, no estamos en el reino de la percepción preverbal sino de la percepción transverbal. Según el propio Schachtel, «es en estas experiencias que trascienden los esquemas cultu-

rales [las bandas biosociales de la percepción propia del estadio de pertenencia]... donde tienen su origen las intuiciones y las obras de arte verdaderamente creativas, donde radica la esperanza del progreso y donde se asienta cualquier posible expansión del quehacer y de la vida del ser humano».¹¹¹

El presente inmediato

Sigamos ahora con nuestra discusión general. Ya hemos visto que el ego corporal infantil *sólo* era consciente -en realidad, se hallaba literalmente preso- del aquí y del ahora inmediatos. Las secuencias temporales se le escapan por completo y los sucesos «parecen simplemente ocurrir» (modalidad paratáxica de Sullivan). Y, dado que la mayoría de las terapias humanistas subrayan específicamente el «aquí y ahora inmediato», muchos psicólogos y psiquiatras ortodoxos han llegado a la conclusión de que dichas terapias constituyen, en realidad, un retorno al tifón infantil, que son regresivas y no representan más que un *acting out*. Y qué duda cabe de que ciertas «terapias pop» son exactamente así pero lo cierto es que esa conclusión es incorrecta. La modalidad temporal propia del centauro maduro es el presente inmediato y vivo pero, a diferencia de lo que ocurre en el caso del ego corporal infantil, el individuo dispone también de la posibilidad de *acceder* al mundo convencional de la realidad temporal expandida. Ya no se encuentra, pues, circunscrito al momento presente sino que simplemente se limita a existir en él; ya no ignora al tiempo histórico sino que ha dejado de estar atrapado en él (como ocurre en el caso del ego). Así pues, el tiempo del tifón es presecuencial mientras que el del centauro, en cambio, es transecuencial, el primero desconoce el mundo del tiempo lineal mientras que el segundo lo trasciende. Es comprensible, por tanto, que *parezcan* semejantes, pero lo cierto es que son tan sumamente diferentes que equiparlos resulta desastroso. Sólo es *posible* trascender el tiempo lineal

después de haberlo creado (un paso ciertamente necesario y deseable). Y esta posible trascendencia no tiene nada de regresiva sino que, por el contrario, es francamente evolutiva.

Y, dado que la modalidad temporal propia del nivel existencial es el presente inmediato, intenso y vivo, muchos terapeutas centáuricos lo utilizan como una de las nuevas traducciones que le ofrecen al cliente. Es decir que, además de otras traducciones centáuricas (como la visión-imagen y la intencionalidad, por ejemplo) de las que ya hemos hablado, muchas terapias humanistas suelen recurrir a la traducción de «ver toda realidad como *presente*» (como ocurre, por ejemplo, en el caso de la terapia gestalt, donde «sólo el *ahora* es real»). El individuo aprende entonces a ver sus pensamientos sobre el pasado y sus expectativas sobre el futuro como sucesos *presentes* (digamos, de pasada, que ésa precisamente era la teoría del tiempo que sustentaba san Agustín: que el pasado es *sólo* recuerdo, que el futuro es *sólo* expectativa y que *ambos* son hechos del *presente*). En la medida en que el individuo tenga éxito globalmente en esta traducción, se *transforma* al tiempo existencial, en cuyo caso, el mundo abstracto y fantasmal propio de tiempo lineal, habiendo cumplido ya su cometido, se colapsa en el momento presente. El individuo se limita a proseguir («elaborándola») con esta traducción hasta completar la transformación y terminar afincándose -sin, por ello, estar atrapado- en el presente vivo.^{221,292}

Como ya hemos dicho, la capacidad de vivir plenamente en el presente es una característica primordial del centauro y no es de extrañar, por tanto, que casi todos los psicólogos evolutivos que se han dedicado al estudio de personalidades «altamente desarrolladas» -y el centauro es un ser sumamente desarrollado- hayan señalado que «la tolerancia a la ambigüedad y *la capacidad de vivir intensamente en el presente* son rasgos claramente distintivos de los estadios superiores [del desarrollo]». ¹¹¹

No veo cómo pueda sostenerse la afirmación de que esto suponga algún tipo de regresión. En mi opinión, del mismo

modo que el presente del ego corporal era presecuencial, el presente del centauro es transecuencial y se halla por encima y más allá de la secuencia temporal. El self propio de este estadio observa el flujo de los acontecimientos lineales, puede ver el pasado y el futuro *como* pensamientos presentes *desde* el presente; puede *ver* el pasado y el futuro, seguir recordando el ayer y planificando el mañana como movimientos *del* presente, lo cual supone una capacidad perceptual extraordinariamente superior a la del tifón. El ego corporal infantil *sólo* es capaz de ver el presente, mientras que el centauro, en cambio, ve *la totalidad del tiempo* desde el presente. Se diga lo que se diga, se trata de dos modalidades de conciencia focalizada en el presente completamente diferentes.

Espontaneidad

También hemos visto que el ego corporal está dominado por *la* «impulsividad», la «espontaneidad incontrolada» o la «descarga inmediata», mientras que en el centauro maduro, por su parte, está ligado a la espontaneidad y a la modalidad de expresión que hemos denominado «voluntad espontánea», o intencionalidad. Además, las investigaciones que se han realizado sobre la expresión impulsiva y la espontaneidad demuestran que se trata de rasgos presentes en los niños y en los adultos *más desarrollados* mientras que parecen estar ausentes en los individuos de las capas intermedias (los dominios del ego y de la persona). Todo el mundo está de acuerdo en que el niño (como ego corporal) es espontáneo e impulsivo pero también es cierto, como parecen confirmarlo numerosos estudios, que «el aumento de la espontaneidad y el hecho de sentirse a gusto con los propios impulsos, constituye un rasgo característico de los estadios superiores del desarrollo». ²⁴⁵ Y existen dos posibles significados de esta situación: o bien los adultos más evolucionados experimentan una *regresión* a la infancia y a los estadios

de control preegoicos o bien *trascienden* los rígidos controles del ego hasta alcanzar los estadios transegoicos. Evidentemente, en mi opinión, el ego corporal infantil se caracteriza por una espontaneidad preverbal, por precontroles y por preinhibiciones, mientras que el centauro maduro, por su parte, exhibe una libertad que trasciende la palabra, el control y las inhibiciones. Permítaseme, por último, resumir, para concluir este punto, que estoy de acuerdo con Loevinger en que este hecho «no justifica la conclusión de que los estadios intermedios de rígido control [pertenencia y egoico] puedan pasarse por alto».²⁴³

Resumen: El centauro

Quisiera ahora terminar con unos pocos comentarios sobre el papel y la naturaleza peculiares del nivel existencial o centáurico, en el contexto global del espectro de conciencia. Como ya hemos visto, a pesar de que este nivel tiene *acceso* al lenguaje, a la cognición de pertenencia, a la lógica egoica y a la voluntad, también puede -y debe- superarlos, hasta alcanzar una conciencia sensorial prístina y un flujo psicofisiológico continuo, así como el nivel de la intuición y de la intencionalidad propio de la fantasía superior. Este nivel se halla por encima del lenguaje, de la lógica y de la cultura (sin ser, no obstante, preverbal ni precultural, sino, por el contrario, transverbal y transcultural).

Y éste es precisamente el punto que deseo subrayar puesto que, aunque se trate de un nivel transverbal, *no* es, sin embargo, transpersonal. Es decir que, si bien está más allá del lenguaje, de los conceptos y del ego, no trasciende, no obstante, la existencia, la orientación personal o la conciencia psicofisiológica despierta (véase la Figura 3). Se trata, en suma, del último estadio que se halla dominado por las formas normales de espacio y tiempo y que esas formas, por tanto, siguen todavía estando presentes.

Pero la misma conciencia sensorial, liberada del lastre de la

esquematación egoica y cultural, comienza a asimilar el nuevo reino emergente con una claridad e intensidad sorprendentes. En este nivel, la conciencia sensorial ya no es sólo «vegetal», ni «animal», ni meramente «orgánica» sino, más bien, una especie de conciencia suprasensorial (y casi -pero no completamente-suprasensorial), un flujo de energía sutil superior e incluso transpersonal. Como afirma Aurobindo, «la utilización de los sentidos internos -es decir, de los propios poderes de los sentidos, en su actividad puramente... sutil- nos capacita para tomar conciencia de la existencia de experiencias sensoriales, de apariencias y de imágenes de las cosas distintas a las que pertenecen a la organización de nuestro entorno material».³⁰⁶ Como dice Deikman,⁹² muchos terapeutas centáuricos (como Rogers,³²² Perls,²⁹ etcétera) hablan de esta conciencia «suprasensorial», una conciencia a la que -en la medida en que uno alcanza el nivel del centauro y termina trascendiéndolo- se considera como una de las etapas *iniciales* de la intuición mística.

También estoy convencido -y así quisiera subrayarlo- de que el centauro transverbal y transconceptual es la sede de la «intuición» de Bergson y de la «visión pura» de Husserl. No pretendo, con ello, negar que Bergson y Husserl hayan ido más allá del reino del centauro y hayan llegado incluso a adentrarse en los dominios superiores. Lo único que afirmo es que sus filosofías reflejan con extraordinaria lucidez la realidad de la intencionalidad, la visión-imagen y la aprehensión perceptual inmediata propia del centauro. Husserl ha sido también uno de los pocos en comprender claramente la extraordinaria diferencia existente entre la conciencia sensorial corporal tifónica (incapaz de reflexión mental) y la auténtica conciencia experiencial centáurica (que *engloba* actos de reflexión mental). La conciencia experiencial inmediata no es, para Husserl, una conciencia sensorial preverbal sino, por el contrario, una conciencia y una intencionalidad (un término acuñado por él) transverbal. Y este punto, en mi opinión, suele pasar inadvertido para aquellos «terapeutas experienciales» modernos que exaltan los excesos ti-

fónicos. Los lectores interesados hallarán una exposición más extensa de todos estos temas en la *Introduction to Metaphysic*, de Bergson, y en las *Ideas*, de Husserl.

El centauro maduro -una unidad y una integración de orden superior, transverbal y transsocial, pero *no* transpersonal- es el punto en el que, a mi entender, las energías superiores comienzan a inundar al organismo transfigurándolo incluso fisiológicamente. Este nivel -que implica una desidentificación del ego y una identificación supraordenada con el cuerpo-mente global- representa el potencial máximo alcanzable en el reino existencial o «grosero». Este es, en realidad, el nivel que John C. Lilly (siguiendo a Gurdjieff) denominó «estado +12», «el estado de la beatitud, del amor cósmico, de la recepción de gracia [energías superiores], de la conciencia corporal amplificadas [supersensorial] y de la función superior de la conciencia corporal».²⁴² Y es importante señalar que Lilly ubica al nivel del cuerpo-mente por encima del nivel conceptual, del nivel «de absorción y transmisión de nuevos datos y programas, de la enseñanza y del aprendizaje»,²⁴³ es decir, de un nivel que se halla por encima del proceso egoico secundario y de la cognición sintáctica. Este estado es también similar a las etapas iniciales del camino de Bubba Free John, en el que relajando el pensamiento y el deseo por medio de una auténtica búsqueda, uno intuye una «sensación incalificable de interrelación que tiene lugar paradójicamente cuando uno es todavía consciente de la percepción del mundo y de su *presencia corporal en el mismo*,³⁹ la intuición de una Presencia Divina que todo lo impregna».

Esta es, a mi entender, una de las razones por las cuales los existencialistas suelen comenzar, *por utilizar sus propios términos*, a intuir la existencia de realidades *transpersonales*. Tanto Husserl como Heidegger (por no mencionar a los existencialistas teístas, como Marcel, Jaspers y Tillich, por ejemplo) acabaron por inclinarse hacia filosofías marcadamente trascendentes. El mismo doctor May habla del movimiento «desde una dimensión impersonal de la conciencia, a través de una di-

EL YO CENTÁURICO

• estilo cognitivo	visión-imagen transverbal, fantasía superior, síntesis de los procesos primario y secundario, transconsensual
• elementos afectivos	comprensión, espontaneidad, impulso de expresión, supersensorial, sinceridad
• factores conativos y motivacionales	intencionalidad, deseo creativo, significado, voluntad espontánea autorrealización, autonomía
• modalidad temporal	anclado en el momento presente, consciente del tiempo lineal como desglose del presente
• modalidad del yo	integrado, autónomo, transbiosocial, cuerpo-mente global

mensión personal, hasta una dimensión transpersonal».²⁶⁵ Y George Brown, uno de los grandes herederos de la terapia Gestalt de Fritz Perls -que, según Perls, es una terapia fundamentalmente existencial-, describe lo que ocurre cuando se les ofrece a los individuos la traducción centáurica de centrarse en el aquí y el ahora que termina abocando a un callejón sin salida:

La experiencia de este impasse puede describirse de muchos modos diferentes. Hay en juego energías transpersonales. La gente habla de la sensación de flotar, de paz y tranquilidad. Y nosotros no les presionamos sino que simplemente les decimos: «Muy bien, sigue contándonos

lo que te ocurra». A veces le preguntamos si pueden establecer contacto con las cosas con las que se encuentran. Y, de no ser así, no importa. Pero, en el caso de que puedan hacerlo, suelen comenzar a ver algún tipo de luz [reino sutil]. Esto podría ser muy bien un paso hacia lo transpersonal. Es frecuente que vean luz, que se acerquen a ella y que penetren en un hermoso paraje en el que brilla el sol, lleno de árboles verdes, cielo azul y nubes blancas. Cuando concluye la experiencia y terminan abriendo los ojos, ven los colores con mayor nitidez, su visión es más aguda, su percepción más sensible [conciencia centáurica supersensorial] y han trascendido los filtros [egoico y social] impuestos, en su momento, por sus fantasías y por su patología.ss

El centauro existencial, por consiguiente, no constituye tan sólo una unidad integral superior al ego, el cuerpo, la persona y la sombra, sino una importante transición hacia los dominios sutiles y transpersonales superiores. (Adviértase, en este sentido, que las investigaciones de Stan Grof parecen apoyar definitivamente esta tesis.)' Esto es algo cierto tanto para la modalidad «supersensorial» del centauro como para todos sus procesos cognitivos (intuición, intencionalidad y visión-imagen). Todos éstos, a fin de cuentas, son *indicios* de dominios de integración y trascendencia realmente superior.

Y ahora ya es el momento de examinar directamente los dominios superiores.

8. LOS REINOS SUTILES

El Nirmanakaya: Los reinos ordinarios

Hasta ahora hemos visto varios niveles fundamentales de diferenciación, integración y trascendencia cada vez más elevada: la fusión-unidad simple y primitiva del pleroma y del uroboros; la siguiente unidad del yo corporal biológico; la unidad mente-persona que, cuando se integra con la sombra, conduce a la unidad superior del ego total y finalmente el centauro, una integración supraordenada entre el ego total y todos los niveles inferiores precedentes (uroboros, cuerpo, persona y sombra).

Pero *todo* esto pertenece a lo que las psicologías tradicionales denominan «reino ordinario», un reino ubicado más acá de los dominios sutiles y causales (véase la tabla A). En el hinduismo, el reino ordinario se llama *sthula-sarira*,⁹⁴ en la Cábala es todo aquello que está por debajo de *tiphareth*³³⁸ y en el budismo se denomina *Nirmanakaya* (que es, junto al de «reino ordinario», el término que suelo utilizar con más frecuencia). El reino ordinario o Nirmanakaya -reino del despertar de la conciencia ordinaria- se compone de aquellos niveles que se basan, están centrados o toman como referencia final el cuerpo físico ordinario y los constructos ordinarios del espacio y del tiempo. El mismo cuerpo físico o axial se denomina «nivel ordinario» y *todos los aspectos del psiquismo que reflejen dicho nivel* reci-

CUADRO A		
Reinos mayores	Niveles generales	Cognición
NIRMANAKAYA Cinco vijnanas más Manovijnana	Yo corporal (axial, pránico, imagen) Yo social Ego-persona (adaptación ordinaria) Centauro existencial	Sensorio-motriz Fantasía inferior Cognición social Intelecto Fantasía superior (visión-imagen)
SAMBHOGAKAYA Manas	Sutil inferior Sutil superior	Cognición clarividente Mente superior Intuición superior Inspiración literal Iluminación
DHARMAKAYA Alayavijnana	Causal inferior Causal superior	Iluminación final Introspección radical Jnana-Sin forma
SVABHAVIKAKAYA Dharmadhatu/Tathata	Definitivo	Esclarecimiento supremo Sahaja

ben el nombre de «mente de los reflejos ordinarios» (o simplemente, para abreviar, «mente ordinaria»). Así pues, la mente corporal, el ego, la persona, la sombra y el centauro constituyen los dominios propios del reino ordinario.

A esta «mente de reflejos ordinarios» se refiere Aurobindo cuando dice que el individuo promedio posee una «*mentalidad física* crepuscular u oscurecida» o cuando habla del «*intelecto material* ordinario que considera que la estructura presente de la conciencia ha llegado al límite de sus posibilidades». ³⁰⁶ Porque en el estadio egoico ordinario, «la mente, familiarizada tan sólo con los datos que le proporcionan los sentidos y con la realidad ligada al hecho corpóreo, o bien no está acostumbrada a usar otros medios de conocimiento o bien es incapaz de ampliar el concepto de realidad a la experiencia suprafísica». ³⁰⁶ Y, en una frase que me resulta especialmente significativa, habla de la auténtica mente sutil (en contraposición a la ordinaria) y la describe como «una mente y unos sentidos que no se encuentran circunscritos dentro de los muros del *ego físico* (la cursiva es mía).»

Todo esto -el ego ordinario y el cuerpo ordinario que constituyen la totalidad del reino ordinario- coincide plenamente con la visión global de la psicología budista. Según se dice, el Nirmanakaya está constituido por los cinco sentidos, ³³⁷ más el *manovijnana* (que es «la mente ligada a los sentidos»). D.T. Suzuki equipara inequívocamente al reino del *manovijnana* con el ego de la psicología occidental y con el intelecto lógico-empírico ³⁶⁵ y lo califica globalmente como el dominio de «la sensación y el pensamiento», señalando también que es de él exclusivamente de donde proceden todos los datos que nos proporciona la psicología occidental. Así pues, dado que el reino ordinario está compuesto del cuerpo físico u ordinario y de otro conjunto de aspectos intrínsecamente ligados a la mente inferior, o mente de los reflejos ordinarios, pareciera que el término más indicado para referirnos a él sea el de *reino del cuerpo-mente ordinario*.

Ciertamente, casi todos los datos generados por la psicología occidental ortodoxa pertenecen exclusivamente a este nivel. Huston Smith³⁵² no tiene la menor duda a este respecto y tampoco la tiene René Guénon, quien afirma que los psicólogos occidentales «apenas reconocen otra cosa... que no sea la modalidad corpórea [el cuerpo-mente ordinario]». El objetivo de la psicología occidental es lo que Guénon denomina «individualidad corpórea», algo muy similar al «ego físico» del que habla Aurobindo. Guénon afirma sin tapujos, pero con gran acierto, que «la psicología occidental moderna se ocupa únicamente de una parte bastante restringida de la individualidad humana en la que la facultad mental está directamente ligada a la modalidad corpórea y, dados los métodos que suele utilizar, es incapaz de penetrar más a fondo».

Pero ¿acaso *existe* algo más profundo? Según los místicos -a quienes hemos decidido adoptar al comienzo de esta obra como prototipos del desarrollo superior del ser humano- indudablemente así es. «El hombre común -afirma Aurobindo- vive circunscrito dentro de la mente [la mente corporal ordinaria] y de los sentidos, en un mundo que es ajeno a él y a su conciencia. En la medida en que la conciencia va utilizándose, empieza a establecer contacto con las cosas, no sólo con su forma o con el impacto que le producen, sino con su esencia, de un modo mucho más directo. Y aunque este contacto comience siendo inicialmente limitado, su conciencia puede ir expandiéndose y entrar primero en contacto con un extraordinario abanico de cosas y pasar luego, por así decirlo, a integrarlas (como si incorporara al mundo en su interior) y a identificarse con ellas. Ver todas las cosas en el self y el self en todas las cosas... eso es universalización.»³⁰⁶ Es decir, existen órdenes de unidad, identidad e integración cada vez mayores que terminan conduciendo finalmente a la Unidad y a la Identidad Suprema universal.

Dicho en pocas palabras, *la evolución no ha finalizado todavía*. ¿Qué nos hace suponer que, después de un proceso que ha necesitado miles de millones de años para transformar a las

amebas en seres humanos, la evolución haya terminado deteniéndose? Y, en el supuesto de que la ratio «ameba/ser humano» se repitiera, el resultado sólo podría ser Dios. Los místicos se limitan a mostrarnos los distintos estadios evolutivos que conducen a esa Cúspide. «Ciertamente -afirma Aurobindo- si el cuerpo, la vida y la conciencia estuvieran limitadas a las posibilidades del cuerpo ordinario, que son todo cuanto aceptan nuestros sentidos y nuestra mente física [ego ordinario], el horizonte de nuestra posible evolución sería muy restringido.» Sin embargo, en opinión de muchos sabios, «más allá de nuestra mente ordinaria existe un amplio rango de estados... supraconscientes de los que, en contadas ocasiones, llegamos a ser conscientes [y] más allá de nuestro ser físico ordinario existen otros niveles más sutiles que se rigen por leyes también más sutiles y poderosas... Y, cuando nos adentremos en esas modalidades diferentes de conciencia [podremos] cambiar las rudimentarias condiciones de nuestra vida física presente, de sus impulsos y de sus rutinas por unas condiciones más puras y más intensas». En consecuencia, «la mente, la vida y el cuerpo ordinario son la expresión parcial y limitada de una conciencia que se esfuerza en evolucionar y alcanzar esa expresión superior de sí misma que ya existe en un dominio ubicado más allá de la mente [esos dominios que están "más allá de la mente" son los reinos que trascienden al cuerpo, la mente y el centauro]. Lo que se encuentra más allá de la mente es ese ideal que estamos intentando actualizar... ».¹⁰⁶

Y el primer estadio de esa región que se encuentra más allá de la mente, en los reinos que trascienden al reino ordinario, es el mundo sutil.

El Sambhogakaya: el reino sutil

Para encontrar alguna pista sobre la naturaleza de los niveles superiores de la conciencia que se encuentran más allá del ego y

del centauro, debemos apelar a los grandes sabios y místicos orientales y occidentales, hindúes, budistas, cristianos e islámicos. Y resulta sorprendente y sumamente significativo que todas estas escuelas de pensamiento -en otros sentidos sumamente divergentes-, coincidan de manera unánime en cuanto a la idiosincrasia de «los niveles superiores de la naturaleza humana». Porque todas estas tradiciones atestiguan la existencia de niveles superiores de la conciencia, niveles que se hallan tan por encima de la mente egoica como ésta se encuentra del tifón. Este es su punto de vista:

A partir del sexto chakra (por utilizar la terminología de la psicología yoga) denominado *ajna*, la conciencia *comienza* a ser transverbal y transpersonal, empieza a adentrarse en la auténtica «esfera sutil» que el hinduismo conoce como *suksma-sarira*⁹⁴ y el budismo denomina *Sambhogakaya* (el término técnico con el que suelo referirme a ella). Al alcanzar el chakra superior -llamado *sahasrara*-, este proceso se acelera e intensifica, convirtiéndose, al entrar en los siete niveles superiores que se encuentran más allá del sahasrara, en supramental.³⁵⁰ El *ajna*, el *sahasrara* y los siete niveles superiores son conocidos globalmente como reino sutil.

Por pura conveniencia, sin embargo, subdividimos a este reino en «sutil inferior» y «sutil superior». El epítome del sutil inferior lo constituye el *ajna* chakra, el «tercer ojo» que, según se dice, encierra y gobierna los dominios astrales y los niveles psíquicos. Es decir, que dicho nivel está «compuesto» por los planos astral y psíquico de la conciencia. Independientemente de que uno crea o no en la existencia de estos niveles, ahí es donde se dice que existen (o, mejor dicho, donde se dice que alcanzan su plena madurez).

El plano astral se refiere, básicamente, al reino de las experiencias extracorporales, de ciertos conocimientos ocultos, de las auras, de la auténtica magia, de «los viajes astrales», etcétera. El plano psíquico, por su parte, incluye lo que denominamos fenómenos «paranormales», la percepción extrasenso-

rial, la precognición, la videncia, la psicokinesis, etcétera. Muchos individuos pueden «conectar» ocasionalmente con este plano y manifestar de una forma total o parcialmente fortuita fenómenos paranormales. Pero el hecho de *entrar* realmente en este plano implica un cierto dominio de este tipo de fenómenos o, cuanto menos, de alguno de ellos. Patanjali dedica un capítulo entero de sus *Yoga Sutras* a este plano y a sus estructuras (llamadas *siddhis* o poderes paranormales).^{370'} Debo también señalar que la mayor parte de los investigadores del campo de la parapsicología no establecen diferencias entre el plano astral y el plano psíquico, motivo por el cual solemos referirnos a ellos como si se tratara de un solo dominio.³⁹⁹

El hecho es que, en el nivel sutil inferior -el plano astral-psíquico-, la conciencia, al diferenciarse de la mente o del cuerpo, llega a ser capaz de *trascender* las capacidades normales de la

EL YO SUTIL INFERIOR

• Estilo cognitivo	percepción y cognición clarividentes, extraegoico y extrasensorial
• elementos afectivos	sensibilidad transpersonal, suprasensorial (etapa posterior al centauro suprasensorial)
• factores motivacionales y conativos	<i>siddhis</i> , impulsos paranormales y parapsicológicos
• modalidad temporal	transaxial o transfísico, «punto de partida» del tiempo, precognición y postcognición
• modalidad del yo	astral-psíquico

mente corporal ordinaria y a *operar* sobre el mundo y el organismo de una forma que a la mente ordinaria le parece inverosímil. En mi opinión, sin embargo, se trata de una prolongación natural de la función trascendente de la conciencia.

Nivel sutil superior

El estadio sutil superior comienza en el *sahasrara* y se extiende por otros siete niveles de trascendencia, diferenciación e integración de un orden extraordinariamente superior. No trataré aquí de ofrecer un minucioso estudio de este nivel sino que sugiero al lector interesado la consulta de las obras de Kirpal Singh,^{349, 350} en las que se describen con extraordinaria lucidez los dominios del *nada* y del *shabd* yoga. Baste con decir que éste es el reino universalmente conocido de la intuición religiosa y literaria superior, de *bijamantra*, de las visiones simbólicas, de la luz azul, dorada y blanca, de las iluminaciones auditivas y del resplandor que se encuentra más allá del resplandor; el reino de las presencias, los guías, los seres angélicos, los *ishtadevas* y los *dhyani-budas* superiores, todos los cuales, como pronto aclararemos, son simplemente formas arquetípicas superiores de nuestro propio ser (aunque inicialmente parezcan «ajenos» a nosotros). Es el reino de Sar Shabd, de Brahma el Controlador, de los arquetipos de Dios y de Sat Shabd (y otros tres reinos superiores, posteriores a estos cuatro, completamente inefables). Así glosaba Dante a este dominio:

Fijando la mirada en la Luz Eterna
vi en sus profundidades,
atadas con amor
las hojas desperdigadas de todo el universo...
En la profunda subsistencia luminosa
de esa Luz Exaltada vi tres círculos
de tres colores y de una sola dimensión

Y por el segundo parecía el primero reflejado.
como el arco iris lo es por el arco iris, y el tercero
parecía fuego que igualmente de ambos emanaba.

Esto fue lo que Dante vio, literalmente, con su ojo contemplativo. Dante no se limitaba a hacer poesía, sino que recurría a ella y a la visión-imagen para describir lo que viera directamente.

El psiquiatra Dean, por su parte, uno de los pioneros en el nuevo campo de la «metapsiquiatría», dice lo siguiente:

Tiene lugar una iluminación intelectual totalmente imposible de describir, un destello de intuición en el que uno cobra conciencia del significado y la trayectoria del universo, una identificación y una fusión total con la creación, el infinito y la inmortalidad, una profunda revelación del sentido y, en suma... de un sobre-yo tan omnipotente...`

En el hinduismo este reino es denominado *vijnanamayakosa*,⁹⁴ en el budismo Mahayana es el *manas*³³⁸ y en la Cábala es *geburah* y *chesed*. Ciertos aspectos de este reino sutil han sido llamados «sobre-yo» o «sobremente» por Aurobindo y Emerson (aunque Aurobindo utiliza este término para referirse también a ciertos aspectos de lo causal).` En cualquier caso, el hecho es que la conciencia, en un rápido ascenso, termina diferenciándose completamente de la mente y del yo cotidianos, y por ello cabe denominarla «sobre-yo» o «sobremente» (algo parecido a calificar al ego mental de «sobrecuerpo» o «sobresintintos» por el hecho de que supera y trasciende las simples sensaciones y percepciones del tifón). La sobremente supone tan sólo una trascendencia de las formas mentales inferiores, revelando, en su cúspide, la intuición de aquello que está por encima y es anterior a la mente, al yo, al mundo y al cuerpo, algo que, como hubiera dicho santo Tomás de Aquino, todos los hombres y mujeres llamarían Dios.

Pero no se trata de un Dios ontológicamente ajeno y que se halle desvinculado del cosmos, de los seres humanos y de la creación en general, sino de Dios como el arquetipo supremo de la propia Conciencia. John Blofeld cita a Edward Conze para clarificar el punto de vista del Vajrayana: «"Es el vacío de todas las cosas el que permite que tenga lugar la identificación... ese vacío que está en nosotros se unifica con el vacío de la divinidad." Al visualizar esa identificación "nos convertimos realmente en la divinidad. El sujeto se identifica con el objeto de su fe y [según se dice], la adoración, el adorador y el adorado no están, en realidad, separados entre sí"». En su cúspide, el alma se unifica literalmente con la forma divina, con el *dhyani-buda*, con Dios. Uno termina disolviéndose en la Divinidad, esa Divinidad que, desde el mismo comienzo, ha sido su Yo, su Arquetipo supremo. Es por ello que san Clemente afirmaba que quien se conoce a sí mismo conoce a Dios, ya que ambos son una y la misma cosa.

EL YO SUTIL SUPERIOR	
• estilo cognitivo	intuición e inspiración real, Forma arquetípica, iluminaciones audibles, revelaciones luminosas y sonoras
• elementos afectivos	rapto, beatitud, liberación extática en la supraconciencia
• factores motivacionales y conativos	<i>karuna</i> , compasión, amor y gratitud
• modalidad temporal	transtemporal, entrada en la eternidad
• modalidad del yo	arquetipo divino, sobre-yo, sobremente

Los reinos sutiles. Resumen

Este capítulo -y también el próximo- son deliberadamente breves con el fin de no introducir una cantidad excesiva de información en un campo que, después de todo, es bastante desconocido y con el que la mayoría de la gente está poco familiarizada. Sólo pretendo, de hecho, que el lector considere simplemente las implicaciones de la posible *existencia* del reino sutil. ¿Qué ocurriría en el caso de que, después de todo, los místicos y los sabios estuvieran en lo cierto?

En tal caso, en el reino sutil -y especialmente en el sutil superior- tendría lugar una diferenciación y una trascendencia de orden muy superior. Mediada por formas simbólicas arquetípicas -las formas divinas, iluminativas o audibles-, la conciencia prosigue su camino de transformación ascendente que terminará conduciéndole mucho más allá de la mente corporal ordinaria. Dicha transformación ascendente, al igual que ocurre con *todas* las que hemos estudiado, implica la *emergencia* (por vía del recuerdo) de una estructura profunda de orden superior que va seguida de un desplazamiento de la *identidad* a esa estructura profunda superior y de la diferenciación o *desidentificación* concomitante de las estructuras inferiores (en este caso, la egoico-mental). Y es la *trascendencia* de las estructuras infraordenadas (la mente y el cuerpo ordinarios) lo que permite que la conciencia pueda *operar* sobre ellas e *integrarlas*.

Lex Hixon ha descrito una forma de la estructura profunda del nivel sutil denominada «*ishtadeva*».¹⁸⁵ El *ishtadeva* es simplemente un tipo de cognición arquetípica superior que *se evoca* (y, por consiguiente, *emerge*) en ciertas meditaciones y que se percibe *literalmente* con el ojo de la mente, utilizando el proceso de la fantasía superior (o visión-imagen). Comprendo que muchas personas digan que el *ishtadeva* «no es más que una imagen mental» *realmente* inexistente pero, siguiendo con esa misma línea de pensamiento, también podrían argüir que las matemáticas -o cualquier otro tipo de producción mental-, tam-

poco existen. No, no cabe la menor duda de que la emergencia del *ishtadeva* que procede del inconsciente es real, e incluso más que real, me atrevería a decir.

Hixon lo describe del siguiente modo: «La Forma o Presencia del *ishtadeva* [evocada, como dijimos anteriormente, por la visión-imagen] aparece rebosante de vida, resplandeciente de Conciencia. No somos nosotros quienes estamos proyectando el *ishtadeva* sino que es el resplandor primordial del *ishtadeva* el que nos proyecta a nosotros y a todos los fenómenos que llamamos universo». Es este símbolo arquetípico superior el que facilita la ascensión hasta que la conciencia se *identifica* con esa Forma y se llega a «comprender que la Forma o la Presencia Divina es nuestro propio arquetipo, una imagen de nuestra naturaleza esencial».

Esto, sin embargo, no supone una *pérdida* de conciencia sino, por el contrario, una *intensificación* de la misma que posibilita un desarrollo, una evolución, una trascendencia y una *identificación* de orden superior. «El *ishtadeva* no desaparece en nuestro interior sino que es nuestra individualidad la que se diluye en el *ishtadeva*, que ahora es lo único que existe. No obstante, cuando nos fundimos con el objeto de nuestra contemplación no perdemos nuestra individualidad porque éste, precisamente, ha sido nuestro arquetipo desde el mismo comienzo, el origen de ese reflejo fragmentario que denominamos personalidad individual.»

El caso es que el ego ordinario no diluye la Forma Arquetípica superior sino que es la misma *naturaleza* anterior del ego la que se revela como idéntica a esa Forma. Es por ello que, cuando la conciencia da un paso atrás -o recuerda- recupera su propia identidad anterior y superior. «Ahora somos un centro de conciencia trascendente que se expresa a través de la Forma, o Presencia sin forma, del *ishtadeva*. Ahora experimentamos la vida del *ishtadeva* desde el interior [por medio de la identificación superior] y reconocemos y nos convertimos conscientemente en nuestra naturaleza arquetípica y eterna.»¹⁸⁵ Ésta es, por

tanto, la forma del desarrollo y de la transformación propia del reino sutil, el descubrimiento o recuerdo de una unidad supraordenada que está más próxima a la Unidad, que se adentra en la esfera transpersonal de la supraconciencia y que desarrolla sólo la Esencia Arquetípica.

9. LOS REINOS CAUSALES Y EL REINO FINAL

El Dharmakaya: los reinos causales

El proceso de trascendencia e integración va desplegando unidades cada vez más elevadas que terminan conduciendo hasta la misma Unidad.

Más allá de la región sutil superior se encuentra la región causal, conocida como *alaya-vijnana* en el budismo Yogacara,³⁶² *ananda-mayakosa* en el hinduismo,⁹⁴ *pneuma* en el misticismo cristiano,³⁵² *karana-sarira* en el Vedanta⁹⁴ y *binah* y *chokmah* en la Cábala. En términos del budismo Mahayana, se trata del dominio del Dharmakaya (el término que nosotros utilizaremos). Una vez más dividiremos, por mera conveniencia, a este dominio en dos niveles, el causal inferior y el causal superior y, al igual que hicimos en el capítulo anterior, seremos deliberadamente breves.

El nivel causal inferior -que se manifiesta tradicionalmente en un estado de conciencia conocido como *savikalpa samadhi*³⁰⁹- representa la cúspide de la Conciencia Divina, la morada final y suprema de Ishvara, el Creador de todos los reinos⁹⁴ Esto representa la *culminación* de los sucesos que comenzaron en el nivel sutil superior. Recordemos que, en dicho nivel, el self se disuelve, es reabsorbido por la divinidad arquetípica y se

convierte en ella, una deidad que, desde el mismo principio, ha sido siempre el propio Self y el Arquetipo superior.

Ahora bien, en el nivel causal inferior, ese Arquetipo divino se condensa y disuelve en el Dios final, una experiencia que suele describirse como una iluminación audible, o *bija-mantra*, extraordinariamente sutil de la que había surgido originalmente el *ishtadeva*, *yidam* o Arquetipo individual. Este Dios final no es más que el fundamento, o esencia, de todas las manifestaciones arquetípicas y divinas inferiores evocadas -y, a continuación, objeto de identificación-- de los reinos sutiles. En la región causal inferior todas estas formas arquetípicas vuelven a la Fuente, al Dios final y, por el mismo motivo, el self se manifiesta como el Dios final y la conciencia asciende a un nivel superior y se identifica con ese Resplandor. Ése es, en síntesis, el nivel causal inferior, la revelación última del Dios final en el Resplandor y la Liberación Perfecta.

EL SELF CAUSAL INFERIOR

• estilo cognitivo	iluminación final, esencia de la revelación audible, raíces de <i>bija-mantra</i> , <i>savikalpa samadhi</i>
• elementos afectivos	beatitud/ <i>ananda</i> resplandeciente
• factores motivacionales y conativos	sólo <i>karuna</i> o amor en la unidad trascendente
• modalidad temporal	plenamente transtemporal, eterna
• modalidad del self	Dios final, Fuente de todas las Formas Arquetípicas

El nivel causal superior

Más allá del nivel causal inferior -en el causal superior- termina trascendiéndose por completo cualquier forma manifiesta hasta tal punto que ya no necesitan aparecer o emerger en la Conciencia. Esta es la trascendencia total y absoluta y la liberación en la Conciencia Sin Forma y en el Resplandor Ilimitado. Aquí no hay yo, ni Dios, ni Dios final, ni sujeto, ni tampoco hay nada, a excepción de la Conciencia como Tal.

Observemos la progresión que sigue la evolución de las estructuras superiores. En el nivel sutil, el yo se disuelve en la Divinidad arquetípica (*ishtadeva*, *yidam*, *dhyani-buda*, etcétera). En el nivel causal inferior, esa Divinidad-Self se disuelve, integrándose, a su vez, en el Dios final, que es su Fuente y Esencia. En el nivel causal superior el Dios-Self final retorna a su Fuente anterior y se disuelve en lo Sin Forma. Cada paso supone, pues, un aumento y una intensificación de la Conciencia hasta que todas las formas regresan a la liberación perfecta y radical en lo Sin Forma.

John Blofeld describe admirablemente este proceso desde el punto de vista del budismo Vajrayana: «A medida que el rito avanza, esta divinidad [*ishtadeva*] penetra en el cuerpo del adepto y se asienta sobre un disco solar sostenido por un disco lunar con un loto en su corazón. Entonces el adepto se encoge hasta alcanzar el mismo tamaño de la divinidad [el comienzo del reino sutil], a continuación se funden hasta llegar a ser lo mismo [convirtiéndose en *uno* con la forma divina en el reino sutil superior], siendo luego absorbido por la semilla silábica de la que originalmente emerge la divinidad [el reino causal inferior]. Esta sílaba se contrae en un solo punto [Dios final] y el punto termina desvaneciéndose mientras la divinidad y el adepto permanecen en perfecta unión inmersos en el *samadhi* del vacío [el reino causal superior] ...».

Hasta aquí la descripción hecha por Lex Hixon, desde el punto de vista hindú, de la evolución en el reino sutil. En lo que

respecta al reino causal, Hixon prosigue su relato diciendo que, tras la emergencia del arquetipo -*ishtadeva*- y de que uno se haya identificado con él (en el reino sutil superior), «ese Arquetipo se disuelve en su propia esencia o fundamento [reino causal]... Existe ahora una liberación perfecta en el resplandor de la Conciencia sin forma. No hay *ishtadeva*, meditador ni meditación, ni tampoco existe conciencia de su ausencia... Sólo hay resplandor». ""

Esta misma secuencia se describe con precisión en los textos zen que se ocupan del estudio de los *koan*.^{220, 258, 364} Después de las etapas iniciales de concentración en el *koan* (lo que equivale a visualizar el *ishtadeva* o *dhyani-buda*), se llega a un punto en el que el individuo se disuelve en el *koan*, convirtiéndose en *uno* con él en una superabundancia de conciencia (no en una pérdida de conciencia sino en una extraordinaria intensificación

EL SELF CAUSAL SUPERIOR

- | | |
|---------------------------------------|---|
| • self cognitivo | desconocimiento o perfecta ignorancia divina en la cesación, <i>nirvikalpa samadhi</i> , Conciencia ilimitada |
| • elementos afectivos | Resplandor primordial o sin forma, éxtasis perfecto |
| • factores motivacionales y conativos | sólo <i>karuna</i> o amor-en-unidad trascendente, espontaneidad final o <i>lila</i> y <i>tzu jan</i> |
| • modalidad temporal | transtemporal, eterna |
| • modalidad del self | Autorrealización Sin Forma, Testigo trascendente |

de la misma). A esto se le llama «el hombre olvidado» (es decir, en la unión con el *koan* -que es ahora lo *único* que existe- se olvida el sujeto independiente). Este es el nivel sutil. En la medida en que el proceso avanza, llega incluso a olvidarse el mismo *koan*, que termina disolviéndose en su Sustrato sin forma anterior. A esto -que corresponde al nivel del samadhi causal superior sin forma- se le denomina «dharma (*koan*) olvidado» o bien «hombre y dharma, ambos olvidados». Todas las tradiciones que se ocupan de describir los rasgos característicos propios de este nivel son tan inconfundiblemente unánimes que existe poca duda a este respecto.

Señalemos que este estadio, el nivel causal superior del «hombre y el dharma, ambos olvidados» o «sujeto y objeto, ambos olvidados», es conocido en el hinduismo como *nirvikalpa samadhi*,¹⁶⁰ como *nirodh* en el budismo Hinayana,¹⁶⁰ como *jnana samadhi* en el Vedanta³⁰⁹ y constituye la octava de las diez láminas que representan los distintos estadios de la Iluminación Suprema que se conocen como los diez estadios del pastoreo espiritual del boyero del zen.

Svabhavikakaya: la transformación final

Más allá de *nirvikalpa samadhi*, la Conciencia despierta por completo a su Condición y Esencia *Original (tathata)* que es, al mismo tiempo, la condición y esencia de todo cuanto existe, sea ordinario, sutil o causal. El testigo y lo atestiguado son, entonces, una y la misma cosa. Todo el Proceso del Mundo aparece entonces, instante tras instante, como el propio Ser, aparte y antes del cual nada existe. Ese Ser está completamente más allá y es anterior a toda manifestación y no hay, sin embargo, nada en El que no se manifieste.

Y así como vimos que el centro del yo era el Arquetipo, que el centro del Arquetipo era el Dios final y que el centro del Dios final era lo Sin Forma, descubrimos ahora, en el centro

mismo de lo Sin Forma, el mundo completo de la Forma. «La Forma no es sino el Vacío, el Vacío no es sino la Forma», reza el más famoso de los sutras budistas (*El sutra del corazón*).¹⁶¹ En este punto, lo ordinario y lo extraordinario, lo sobrenatural y lo mundano, se revelan exactamente idénticos. Ésta es la décima estampa del pastoreo espiritual del boyero del zen, que dice: «La puerta de su choza está cerrada y ni el más sabio de los sabios puede encontrarle. Recorre su camino sin intentar seguir las huellas de los sabios que le precedieron. Pasea por el mercado con una calabaza, apoyado en su bastón. Luego regresa a su hogar».

Este es también *sahaja samadhi*, el estado *turiya*, el *Svabhavikakaya*, la Unidad final, en la que todas las cosas y todos los sucesos, aun permaneciendo completamente separados y discretos, son sólo Uno. Éste, por consiguiente, no es un estado separado de todos los demás, no es un estado alterado, no es un estado especial, sino más bien la esencia misma de todos los estados, el agua que da forma a todas y cada una de las olas de la experiencia.¹⁶² No puede verse porque es la totalidad de lo que se ve; no puede oírse porque es el propio oído; no puede recordarse porque sólo *es*. Esta es, por tanto, la integración radicalmente perfecta de todos los niveles anteriores (ordinario, sutil y causal) que sigue emergiendo instante tras instante en un juego iridiscente de interpenetración mutua. Ésta es la "diferenciación final de la Conciencia de todas las formas que la pueblan, una diferenciación que permite que la Conciencia como Tal se libere en la Trascendencia Perfecta que no consiste tanto en trascender el mundo, como en trascender como Mundo. A partir de ahora, la Conciencia ya no *opera* sobre el mundo sino sobre la totalidad del Proceso del Mundo, integrando e interpenetrando todos los niveles, todos los reinos y todos los planos, tanto superiores como inferiores, tanto sagrados como profanos.

«Seguidores del Camino -dice el maestro zen Rinzai- sentaos y cortad definitivamente las cabezas de todos los budas del Sambhogakaya y del Nirmanakaya. Quienes están satisfechos

de haber completado las diez etapas del bodhisattva son como esclavos. Quienes se contentan con el despertar profundo y universal no son más que individuos con cangas y con cadenas. El despertar y el Nirvana son abrevaderos para asnos. ¿Por qué? Porque vosotros, seguidores de la Vía, no podéis ver la vacuidad de las tres grandes eras del mundo [es decir, la totalidad del universo pasado, presente y futuro]. Ése es el obstáculo que os lo impide.»⁴⁸ ¿Dónde estarán -cuando hayáis comprendido esto- los tres reinos del ser o los tres cuerpos del buda (ordinario, sutil y causal)? Rinzai responde:

La luz pura de tu corazón en este mismo instante es el buda Dharmakaya en tu propia casa. La luz *no* diferenciadora de tu corazón en este mismo instante es el buda Sambhogakaya en tu propia casa. La luz *no* discriminadora de tu corazón en este mismo instante es el buda Nirmanakaya en tu propia casa.

Porque, prosigue Rinzai, «esta trinidad del Cuerpo de Buda [ordinario, sutil y causal] no es sino él ante tus ojos escuchando mi exposición del Dharma. ¿Quién es, entonces, el que comprende todo esto? Es Ese que está frente a ti, plenamente consciente, Ese cuya forma es indivisible y que resplandece en solitario. Ese sabe cómo hablar del Dharma y cómo escucharlo... Los eruditos de los Sutras y de los Tratados toman a los Tres Cuerpos como algo absoluto. A mi entender, esto no es así. Los Tres Cuerpos son meros nombres, simples puntos de apoyo, sombras de la mente [para quienes lo han trascendido todo en la Liberación Perfecta]. Los venerables llegan a conocer a Ese que juega con las sombras. Él es la fuente original de todos los budas. Una vez que lo conozcas habrás regresado al hogar, te halles donde te halles».

Así pues, todo ser consciente, precisamente tal y como sea, es una encarnación y una expresión perfecta de lo Último. Lo que cualquier individuo *es*, antes de ser cualquier otra cosa, es

el Dharmakaya -el Cuerpo de la misma Verdad-; lo que cualquier individuo siente, antes de sentir cualquier otra cosa, es el Sambhogakaya -el Cuerpo de la Beatitud Gozosa-; lo que cualquier individuo ve, antes de ver cualquier otra cosa, es el Nirmanakaya, el Cuerpo de la-vida-manifestada-como-samadhi. Estos tres Cuerpos de Buda son el uno y único Corazón y constituyen tres dominios que se interrelacionan en la Unidad iridiscente a través de todos los gestos eternos.

Ésta es, a fin de cuentas, la Unidad final hacia la que se encamina la evolución de la humanidad y del cosmos. Y también podríamos decir que la evolución cósmica -esa pauta holística- se completa en y como evolución humana, una evolución que, cuando alcanza la conciencia de unidad última, completa esa gestalt absoluta hacia la que se dirige toda manifestación.

Eternidad. ¿Dios o ello?

Hemos dicho anteriormente que, en las secciones dedicadas a los reinos superiores, hablaríamos brevemente de las diferencias entre *pre* y *trans*, para evitar que se confundieran entre sí. Ya hemos señalado las diferencias existentes entre *pre* y *trans* en el marco del dominio del centauro y me gustaría ahora, en los dominios sutiles y causales, regresar nuevamente al mismo tema en el contexto de la atemporalidad.

A partir del reino sutil superior, el tiempo comienza, por así decirlo, a evaporarse, hasta llegar a los reinos causales en los que sólo existe Eternidad Atemporal, una atemporalidad que no es carencia, privación ni ausencia sino un Resplandor superabundante que no puede ser encerrado en ningún tipo de categorías espaciales o temporales. No es que el tiempo propiamente dicho desaparezca ni que la conciencia permanezca vacía en medio de la oscuridad. Lo que ocurre, por el contrario, es que, en los estados Trascendentes (sutil y causal), el tiempo se colapsa en el Eterno Ahora y simultáneamente sigue fluyendo a través y a

partir de Él. Del mismo modo que el ojo del lector puede captar las cuatro esquinas de esta página de un solo vistazo, el ojo de la Eternidad ve la totalidad del tiempo en un Instante. Toda la eternidad se condensa en un punto del tiempo y todo el tiempo está Presente en la Eternidad. Cada momento temporal sigue siendo perfectamente el mismo, por sí mismo, y se despliega con absoluta naturalidad y, simultáneamente, cada momento temporal está, instante tras instante, sólo en la Eternidad. Esto es lo que se denomina *nunc stans*, el Instante Eterno que abarca la totalidad del tiempo sin excluir ninguna parte del mismo, porque «la Eternidad está enamorada de las producciones del tiempo».

Y es precisamente aquí donde tropezamos con el problema del pre y el trans. Hace ya mucho tiempo que Freud afirmó que *el ello es atemporal*. «Los procesos mentales inconscientes son, en sí mismos, atemporales -dijo-. En el ello no hay nada que corresponda a la idea del tiempo.»⁵⁷ Y, debido a la extraordinaria influencia de las ideas de Freud sobre el «ello atemporal», han ocurrido dos cosas:

Vi Cada vez que los psicoanalistas se encuentran con un «estado de conciencia atemporal» suponen de inmediato que *debe* tratarse de un resurgimiento de material procedente del ello atemporal. De ahí que se haya interpretado a la conciencia eterna como una mera regresión a modalidades de conciencia instintivas, oceánicas y primitivas. Dios, desde este punto de vista, no es más que un síntoma infantil que necesita desesperadamente ser curado. Esta fue la perspectiva adoptada por el mismo Freud en *El malestar de la civilización*.

2ⁱⁱ Muchos psicoanalistas, en especial últimamente, han comprendido que las ideas de Freud sobre este tema eran demasiado ingenuas y que el psicoanálisis debe tener también en consideración los estados trascendentes y atemporales del ser. Es por ello que han tratado de legitimizar la conciencia de unidad y la conciencia atemporal *redefiniendo al ello o al inconsciente*. En este sentido, por ejemplo, Norman O. Brown ha dicho que el

ello es la propia Realidad del Noumeno,⁵⁷ Matte Blanco afirma que el ello es realmente un conjunto infinito³⁹ y Loewald lo ha definido como algo parecido a un ser o un sustrato primario.²⁴⁶

Pero esta segunda formulación, aunque preferible a la primera, implica, no obstante, un difícil compromiso. Matte Blanco, por ejemplo, aclara que el inconsciente -refiriéndose al inconsciente freudiano-- es exactamente tal y como lo describe Freud, la sede del proceso primario, instintivo y emocional, un burbujeante caldo primigenio. Es la fuente de las emociones desbordantes y desbaratadoras, por lo que la misión del psicoanálisis consiste en *desactivarlo* y transformarlo en un proceso de pensamiento secundario. Sin embargo, Blanco también identifica al *mismo* subconsciente con el sustrato último del ser -en sus palabras, el Uno parmenídeo, llegando incluso a insinuar el término Dios-, llega sin proponérselo a la conclusión de que la misión del psicoanálisis, cuyo objeto es el de desactivar el inconsciente, consiste en desactivar a Dios y liberar el alma del Infinito.

Esta confusión, a mi juicio, se asienta en la no diferenciación clara entre el pre y el trans. Permítanme revisar brevemente las modalidades temporales propias de cada uno de los niveles fundamentales de la conciencia y creo que el problema resultará más claro (para resumir, agruparé al proceso en cinco niveles).

En el primer piso del edificio de la conciencia se asienta el estado pleromático y urobórico. La modalidad de tiempo propia de este estadio es completamente atemporal -mejor dicho, pretemporal-, una ignorancia pleromática que carece de pasado, de presente y de futuro. *No* se trata, pues, de un estado transtemporal, porque el niño no trasciende el tiempo sino que simplemente lo ignora por completo.

En el segundo piso se encuentra el yo tifónico, el proceso primario, el *prana-ello*, el ser emocional-sexual. En este estadio no existe el tiempo *lineal* (no hay pasado ni futuro) sino el *presente* simple. Esta modalidad temporal se halla sumida en un presente simple que desconoce el tiempo lineal.

En el tercer piso se asienta el tiempo egoico, el tiempo lineal, el tiempo histórico, el tiempo sintáctico, una modalidad temporal compleja con un pasado, un presente y un futuro.

En el cuarto piso está el centauro. La modalidad temporal de este estadio vuelve a ser nuevamente la del presente inmediato pero, a diferencia de lo que ocurría en el presente del tifón, que era prelineal, el presente del centauro, por su parte, es translineal. Se trata, pues, en este caso, de un presente anclado en el presente, un presente que *sigue siendo consciente* del tiempo lineal.

En el quinto piso nos adentramos ya en los dominios auténticamente transtemporales. Ésta es la Eternidad absoluta, consciente del tiempo lineal y del presente inmediato, pero que no está anclada ni en una ni en la otra. *No* se trata del presente pasajero inmediato, cuya duración es tan sólo de uno o dos segundos, sino del presente eterno, un presente que, por hallarse más allá del tiempo, subyace y abarca toda la duración.

Los niveles uno y dos (el pleroma-uroboros y el tifón) son más o menos atemporales (en el sentido de que son pretemporales) y se corresponden casi exactamente con eso a lo que se refiere el psicoanálisis cuando habla de «ello». Son estadios totalmente atemporales (como el pleroma), estadios que están atrapados en el presente y carecen de acceso al tiempo lineal (como ocurre con el tifón). Por consiguiente, el psicoanálisis está en lo cierto cuando afirma que el ello es atemporal, pero debemos subrayar que no se trata de la atemporalidad de la trascendencia sino de la atemporalidad de la *ignorancia*. El ello es demasiado primitivo -demasiado estúpido, podríamos decir- como para llegar a captar incluso estos conceptos.

Freud dijo que «en el ello no hay nada que se corresponda a la idea del tiempo» y, a partir de ese momento, cuando los psicoanalistas se encuentran con estados atemporales de conciencia creen estar tratando con el ello. Pero la afirmación de Freud está muy lejos de abarcar completamente el tema porque, si bien es cierto que todos los estados del ello son atemporales, no lo es, en cambio, que todos los estados atemporales sean del

ello. El ello simplemente forma parte del universo *pretemporal*. No hay nada, por ejemplo, en las rocas, en las plantas o en los animales inferiores, que se corresponda con la noción del tiempo. Todos los estadios evolutivos anteriores al lenguaje son básicamente atemporales (ya sea porque son completamente atemporales -como las rocas y el pleroma- o porque son previos a la aparición del tiempo lineal -como las plantas, animales y los reinos tifónicos). Pero no existe nada especial -ni ciertamente nada final o nouménico- en dichos estados o en el ello. Hablando crudamente podríamos decir que el ello es un estúpido pretemporal.

Y este ello pretemporal no puede equipararse, en modo alguno, a los estados transtemporales porque la diferencia existente entre uno y otros es tan enorme como la que existe, por ejemplo, entre las rocas y los seres humanos o entre los seres humanos y los dioses, y es ciertamente imposible reducir el reino de lo transtemporal al dominio de lo pretemporal. La primera escuela del psicoanálisis (mencionada anteriormente) comete el error de negarse a admitir la existencia de los estadios transpersonales y simplemente intenta reducir lo trans a lo pre. Y dada su gran familiaridad con los primeros dos pisos de la conciencia, cuando emerge el nivel quinto o cuando aparece un estado trascendente, se limitan a afirmar que se trata de una regresión al primer nivel. Al desconocer incluso la existencia de la transtemporalidad, suponen equivocadamente que se trata de pretemporalidad. Pero, de este modo, reducen el nivel quinto al primero y el Misterio queda así dejado de lado. La segunda escuela del psicoanálisis, por su parte, procura admitir la existencia de los estadios transtemporales pero, dada su limitada comprensión de los mismos, se limita a redefinir el ello pretemporal de un modo tal que incluye incluso a todos los fenómenos atemporales. Pero, de ese modo, arriban a la problemática conclusión de que el ello rudimentario y efervescente en su ceguera instintiva es también la morada del mismo Dios, el Sustrato primordial del Ser que se eleva por encima de toda distinción.

El ello *es* atemporal, pero pretemporal, Dios, en cambio, *es* atemporal pero transtemporal. En mi opinión, el psicoanálisis (y la psiquiatría y la psicología ortodoxas) deberían reconocer esta extraordinaria diferencia y dejar de identificar a Dios con el ello por el simple hecho de que ambos son ajenos al flujo del tiempo lineal. Sería igualmente absurdo equiparar las rocas con los cohetes, por el hecho de que ambos carecen de hélices.

Lo mismo podríamos decir con respecto a la confusión de cualquiera de los rasgos distintivos de la unión mística con el estado oceánico infantil. La fusión pleromática infantil precede a la diferenciación entre sujeto y objeto, lo que significa que el niño es incapaz de distinguir lo uno de lo otro pero la unión mística (*sahaj samadhi*) es posterior a la diferenciación entre sujeto y objeto, lo que significa que los trasciende a ambos, sin dejar de ser plenamente consciente de su dualidad convencional, del mismo modo en que el lenguaje trasciende a la conciencia sensorial sin invalidarla. Afirmar que el *samadhi* transdual constituye una regresión al narcisismo preduel equivale exactamente a decir que el bosque es realmente una regresión a la bellota.

Resumiendo pues, el estado de fusión infantil -el pleroma, uroboros, tifón y la región del ello, en general- es pretemporal, preespacial, preverbal y prepersonal. La auténtica unión mística, por su parte, es transtemporal, transespacial, transverbal y transpersonal. Pero, debido a que tanto lo pre-x como lo trans-x (cada uno a su manera) son no-x parecen, a primera vista, semejantes. Sin embargo, cualquier persona en su sano juicio que se dedique a prestarle la atención debida no tardará en convenirse de las extraordinarias y profundas diferencias existentes entre ambos dominios. Sólo aquellos cuya curiosidad intelectual se limite a las impresiones superficiales seguirán equiparándolos. Pero hasta que este tipo de mentalidad pierda su atractivo, la psiquiatría ortodoxa seguirá considerando a los santos como locos y a los sabios como psicóticos, entorpeciendo así con su orgullo y su ceguera el crecimiento y evolución de la humanidad en su conjunto.

10. LA FORMA DEL DESARROLLO

Este capítulo -el más importante del libro- será breve y conciso, porque quisiera que sus puntos principales -simples en sí mismos- destacaran por cuenta propia. Lo que más me ha asombrado de mi estudio sobre los estadios generales del desarrollo ha sido que, a pesar de las considerables diferencias de contenido existente entre los distintos pasos del proceso evolutivo, *la forma*, sin embargo, es esencialmente la misma en todos ellos. La forma de desarrollo, la forma de la transformación, es una constante, a mi entender, del útero de Dios.

El proceso de desarrollo propio de cada uno de los estadios fundamentales del crecimiento tiene lugar de un modo sumamente articulado. En cada uno de los estadios *emerge* una estructura supraordenada -más compleja y, *por consiguiente*, más unificada- al diferenciarse del nivel precedente de orden inferior. Esta emergencia supraordenada se ve fomentada o catalizada por diversos tipos de estructuras simbólicas (algunas de las cuales ya hemos visto, como la forma urobórica, la forma axial, la imagen, la palabra-y-nombre, el concepto, la visión-imagen, el *arquetipo-ishtadeva*, el Dios final y, en última instancia, lo Sin Forma). Es decir, en cada una de las etapas del proceso ascendente, aparece una determinada forma simbólica -que, a su vez, emerge en ese estadio- que termina transformando cada

modalidad concreta de conciencia en su modalidad supraordenada posterior.

Esta estructura de orden superior se introduce en la conciencia y finalmente (a lo largo de un proceso que puede ser casi instantáneo o requerir bastante tiempo) el self acaba por *identificarse* con ella. Por ejemplo, cuando el cuerpo emerge de su fusión pleromática en el mundo material la conciencia se convierte, por primera vez, en un self corporal, es decir, *se identifica con el cuerpo*. El self deja entonces de estar *atado* a la fusión pleromática y pasa a identificarse con el cuerpo. Con la emergencia del lenguaje en la conciencia, el yo comienza a desplazarse del self corporal puramente biológico al ego sintáctico, hasta que termina por identificarse con el lenguaje y operar *como* un self sintáctico. Entonces ya no está exclusivamente ligado al cuerpo sino al ego mental. De la misma manera, cuando, en un estadio muy posterior del proceso evolutivo -el reino sutil-, emerge el Arquetipo divino y se introduce en la conciencia, el self se identifica con él y opera desde esa identificación. El self deja entonces de estar exclusivamente atado al ego y pasa a estar vinculado a su propio arquetipo. El hecho es que, con la emergencia de una estructura de orden superior, el self, -de manera normal, natural y apropiada- termina identificándose con la nueva estructura.

No obstante, en la medida en que tiene lugar el proceso evolutivo, cada nivel se va diferenciando -o, por así decirlo, «despellejando»- *del* self. Así pues, el self acaba por *desidentificarse* de la estructura presente para identificarse con la estructura supraordenada emergente. Más concretamente (y éste es un punto técnicamente muy importante), decimos que el self abandona su identificación *exclusiva* con la estructura inferior. No se trata, pues, de que se desvincule completamente de ella, sino tan sólo que deja de estar exclusivamente identificado con ella. El caso es que, al diferenciarse de la estructura inferior, el self termina *trascendiéndola* (sin negarla, en modo alguno) y, de ese modo, puede *operar* sobre la estructura inferior

con los instrumentos que le proporciona la nueva estructura emergente.

Cuando el self corporal se ha diferenciado del entorno material, es capaz de operar sobre él con los instrumentos que le proporciona el propio cuerpo (como los músculos, por ejemplo). Cuando la mente egoica se diferencia del cuerpo, puede operar sobre el cuerpo y el mundo con *sus* propias herramientas (los conceptos, la sintaxis, etcétera). Cuando el self sutil se diferencia de la mente egoica, es capaz de utilizar sus propias estructuras (psíquicas, *siddhis*, etcétera) para operar sobre la mente, el cuerpo y el mundo.

Así pues, en cada uno de los distintos estadios del crecimiento psicológico vemos que: 1) una nueva estructura de orden superior comienza a emerger en la conciencia (y esta emergencia se ve catalizada por la presencia de determinadas formas simbólicas); 2) el self se identifica con la nueva estructura superior; 3) la estructura supraordenada termina por emerger completamente; 4) el yo se desidentifica de la estructura inferior y desplaza su identidad esencial a la estructura superior; 5) de este modo, la conciencia trasciende la estructura inferior; 6) con ello pasa a ser capaz de operar sobre la estructura inferior desde el nivel supraordenado; y 7) todos los niveles anteriores pueden integrarse entonces en la conciencia como Conciencia.

Ya hemos visto que cada estructura sucesiva de orden superior es más compleja, más organizada y más unificada que la precedente y que la evolución prosigue, de este modo, hasta que sólo existe la Unidad última en la que se extingue la fuerza de la evolución y se alcanza la liberación perfecta en el Resplandor como Proceso Global del Mundo.

Cada vez que uno evoca una estructura profunda de orden superior, la estructura infraordenada precedente queda subsumida por ella. Es decir, en cada uno de los distintos estadios del proceso evolutivo, la *totalidad* propia de un determinado nivel termina convirtiéndose en una mera *parte* de la totalidad propia del siguiente nivel. Ya hemos señalado, por ejemplo, que, en las

primeras etapas del desarrollo, el cuerpo -es decir, el self corporal-, es la *totalidad* de la sensación de identidad. Sin embargo, en la medida en que la mente emerge y se desarrolla, la sensación de identidad se traslada a ella y el cuerpo termina convirtiéndose en un aspecto, en una parte, del self. Del mismo modo, con la aparición del nivel sutil, la mente y el cuerpo -que *constituían* la totalidad del sistema del yo precedente- se convierten en un mero aspecto, o parte, del nuevo -y más inclusivo- self.

Exactamente del mismo modo podemos afirmar que en cada una de las distintas etapas del proceso de evolución y remembranza, la *modalidad* del self se convierte en un mero componente del self supraordenado (el cuerpo era, por ejemplo, la modalidad del self anterior a la emergencia de la mente, en cuyo momento se convirtió en un mero componente). Esto puede expresarse de formas muy diversas, cada una de las cuales nos revela algo importante sobre el desarrollo, la evolución y la trascendencia: 1) la *totalidad* termina convirtiéndose en *parte*; 2) la *identificación* se convierte en *desidentificación*; 3) el *contexto* se transforma en *contenido* (es decir, el contexto de la cognición/experiencia de un nivel se convierte en un mero contenido de la experiencia del próximo nivel); 4) el *fondo* se convierte en *figura* (lo que libera el fondo supraordenado); 5) lo *subjetivo* se convierte en *objetivo* (hasta que ambos términos terminan perdiendo todo su significado); 6) la *condición* se transforma en *elemento* (es decir, la mente, que es la condición *a priori* de la experiencia egoica, termina convirtiéndose en un mero elemento de la experiencia de los reinos superiores. Como hemos dicho en *El espectro de la conciencia*, uno ve entonces esas estructuras y, en consecuencia, no las utiliza como un medio para mirar -y así distorsionar- el mundo).

Cada uno de estos puntos constituye, en efecto, una definición de *trascendencia* pero también es una definición de un estadio del *desarrollo*. De ello se desprende, por tanto, que ambas formulaciones son esencialmente idénticas y que la evolu-

ción es, en realidad, como ya hemos dicho, «autorrealización a través de la autotrascendencia».

El caso es que desarrollo y trascendencia son dos términos distintos para referimos al mismo proceso. «Trascendencia» se ha interpretado a menudo como algo peculiar, extraño, oculto o incluso psicótico cuando, en realidad, no tiene nada de especial. El niño que aprende a diferenciar su cuerpo del entorno está simplemente *trascendiendo* el mundo pleromático; el niño que aprende el lenguaje mental está simplemente *trascendiendo* el mundo Y el cuerpo; la persona que aprende la meditación sutil está simplemente *trascendiendo* el mundo Y el cuerpo Y la mente; el alma que aprende la meditación causal está *trascendiendo* el mundo Y el cuerpo Y la mente Y el reino sutil...

Así pues, la forma de cada nuevo paso adelante en el proceso de crecimiento es esencialmente la misma, la forma de la trascendencia, la forma del desarrollo, un arco que, partiendo del subconsciente, atraviesa la autoconciencia y arriba a la supraconciencia, recordando más y más, trascendiendo más y más, integrando más y más, unificando más y más, hasta que sólo existe esa Unidad que era lo único preexistente desde el mismo origen y que jamás ha dejado de ser el alfa y omega del viaje del alma a través del tiempo.

11. TIPOS DE INCONSCIENTE

En los capítulos anteriores hemos esbozado algunos de los estadios y niveles principales del proceso de evolución de la conciencia. En los siguientes capítulos nos dedicaremos a revisar algunas de las implicaciones de este modelo y examinaremos la dinámica de la evolución, que no es otra más que el increíble proyecto Atman. Y para ello estudiaremos la meditación, el inconsciente, la involución (lo opuesto a la evolución), la esquizofrenia y el misticismo. Veamos, para comenzar, los distintos «tipos» de inconsciente.

La mayor parte de las visiones asumen que el «inconsciente» -ya sea como proceso o como contenido- existe desde el comienzo, y se limitan a describir sus distintas capas, niveles, campos, modalidades o contenidos. En mi opinión, sin embargo, esta visión debería complementarse con una visión evolutiva o desarrollista del inconsciente, por una parte, y con una consideración de los factores dinámicos que inciden sobre él, por la otra.

Déjenme ofrecerles algún ejemplo a este respecto: el análisis transaccional habla de la existencia de guiones programados inconscientes (o preconcientes) que incluyen instrucciones verbales tales como «sentirse culpable», «acumular ansiedad», etcétera." En este caso, la misión del analista consistiría en desenmascarar los «guiones verbales inconscientes», explicitarlos y hacerlos conscientes para liberar así al cliente de su sometimiento compulsivo.

Pero hay que señalar un punto esencialmente importante: un niño que se encuentre en un estadio preegoico carece de estructura egoica inconsciente y, en consecuencia, tampoco es concebible que en los estadios preverbales existan guiones verbales inconscientes. A fin de cuentas, el lenguaje *emerge* a lo largo de un proceso de desarrollo, antes del cual, por tanto, mal puede, el inconsciente, cargarse de instrucciones verbales. Sólo luego -pero nunca antes- podremos hablar propiamente de la existencia de guiones verbales inconscientes. De la misma manera, un niño que se halle en un estadio prefálico no puede experimentar una fijación fálica porque todavía carece de una estructura caracterial egoica.

Es evidente, por tanto, que hay muchos contenidos del «inconsciente» que dependen, en gran medida, de factores evolutivos y no es cierto, por tanto, que *todo* el inconsciente, en todas sus formas, esté determinado desde el mismo origen. No obstante -por seguir con nuestro terna-, la mayor parte de los autores modernos parecen dar por sentada la existencia de un «inconsciente transpersonal», presente pero reprimido desde el comienzo. Pero hay que tener en cuenta que si ese inconsciente estuviera compuesto por instrucciones verbales, estructuras caracteriales, capacidades mentales, pensamientos abstractos y estructuras superiores, *no podría estar aún reprimido* porque el proceso evolutivo no le habría ofrecido todavía la oportunidad de emerger. Y no es concebible suponer que lo que aún no ha aflorado en la conciencia pueda haber sido reprimido.

Quisiera ahora esbozar desde una perspectiva evolutiva y dinámica -en contraposición a la perspectiva estática y dadacínco tipos fundamentales de procesos inconscientes. Insistimos en que se trata de *tipos* de procesos inconscientes (y no de *niveles* del inconsciente, aunque también hablaremos de estos últimos). Este bosquejo, sin embargo, no pretende ser exhaustivo ni concluyente sino tan sólo apuntar una serie de aspectos que, en mi opinión, deberían interesar a la psicología transpersonal.

El sustrato inconsciente

El término «sustrato» tiene un significado esencialmente neutro que no debemos confundir con «sustrato del Ser», «Sustrato Abierto» o «Sustrato Pimigenio», por ejemplo. Porque aunque, en cierto sentido, sea «omninclusivo», se trata, no obstante, de un concepto fundamentalmente evolutivo. El feto «posee» un sustrato inconsciente que consiste, en esencia, en *todas las estructuras profundas potencialmente dispuestas a emerger -por vía remembranza- en algún momento futuro del proceso de desarrollo*. Todas las estructuras profundas de cualquier colectivo humano -pertenecientes a cualquier nivel de conciencia (desde el cuerpo hasta la mente, el alma, el espíritu, el ordinario, el sutil y el causal)- se encuentran indiferenciadas o implicadas en el sustrato inconsciente. Todas esas estructuras son inconscientes pero *no* se hallan reprimidas porque no han tenido la ocasión siquiera de aflorar todavía a la conciencia (como veremos en el último capítulo, sólo se puede hablar propiamente de represión de los estados superiores en los dominios de la involución anterior al momento del nacimiento). El desarrollo, o la evolución, consiste en una serie de transformaciones o *despliegues* jerárquicos de las estructuras profundas del sustrato inconsciente, un proceso que comienza con las estructuras inferiores (pleroma y cuerpo) y finaliza con las superiores (Dios y el Vacío). Cuando *todo* el sustrato inconsciente ha emergido -si es que lo hace- *sólo* existe conciencia, todo es Conciencia. En términos aristotélicos podríamos decir que, cuando todo el potencial se ha actualizado, el resultado es Dios.

Advirtamos también que el sustrato inconsciente está casi vacío (porque no creo que podamos afirmar que se halle completamente vacío) de estructuras superficiales, ya que éstas *se aprenden* durante el despliegue (recuerdo) de las estructuras profundas. Esto es algo semejante -pero sólo semejante- a la idea junguiana de los arquetipos como «formas desprovistas de contenido». En palabras de Jung, «un arquetipo [estructura

profunda] sólo asume un contenido concreto y definido [estructura superficial] cuando se torna consciente y se carga con el material procedente de la experiencia». Todos nosotros «heredamos» las mismas estructuras profundas básicas, pero cada uno aprende sus propias estructuras superficiales individuales, que pueden ser parecidas o distintas a las de los demás (dentro, claro está, de las limitaciones impuestas por la estructura profunda).

Démonos cuenta también, por último, de un hecho extraordinariamente importante puesto que, cuanto más próxima a su emergencia se halle una determinada estructura profunda, mayor será su efecto sobre las estructuras que ya han emergido.

Los cuatro tipos del inconsciente a los que vamos a referirnos a continuación pueden definirse *con respecto* al sustrato inconsciente. De este modo, nuestra concepción de proceso inconsciente es, al mismo tiempo, estructural, dinámica, estratificada y evolutiva.

El inconsciente arcaico

El esfuerzo pionero de Freud en el campo del psicoanálisis le llevó a postular la existencia de dos sistemas psíquicos básicamente diferentes: el sistema inconsciente (como él lo denominó) y el sistema consciente. En su opinión, el inconsciente es *generado* por la represión, un mecanismo mediante el cual el sistema consciente niega activamente ciertos impulsos y los relega al inconsciente. Desde esa perspectiva, pues, «el inconsciente» y «lo reprimido» son fundamentalmente idénticos."

Finalmente, sin embargo, Freud dejó de hablar de sistema consciente y de sistema inconsciente y comenzó a hacerlo del ego y del ello, sin aclarar, no obstante, en detalle lo que entendía por cada una de esas dos instancias. Desde este punto de vista, el ego *no* es exactamente lo mismo que el sistema consciente y el ello tampoco equivale al sistema inconsciente. Hay

que señalar, en primer lugar, que ciertas partes del ego (como el superego, los mecanismos de defensa y la estructura caracterial, por ejemplo) y del ello *son inconscientes pero no están reprimidas*. En sus propias palabras: «Reconocemos que el inconsciente no puede equipararse a lo reprimido. Si bien es cierto que todo lo reprimido es inconsciente, no todo lo inconsciente está reprimido». ¹⁴³

Y «no todo lo inconsciente está reprimido» porque, como descubriera el mismo Freud, una parte del inconsciente lo es desde el mismo comienzo; no se trata de una experiencia personal que se reprima, sino de algo que, por así decirlo, *comienza* ya siendo inconsciente. Inicialmente Freud creía que los símbolos que aparecían en los sueños y en las fantasías podían estar relacionados con experiencias personales de la vida real de la persona pero, más adelante, llegó a darse cuenta de que muchos de esos símbolos no podían haberse originado en la experiencia personal. «¿De dónde, pues, proceden esas fantasías?», se preguntaba. «No cabe la menor duda en cuanto a su origen instintivo, pero ¿cómo podemos explicarnos que las mismas fantasías estén siempre representadas por los mismos contenidos? Sé que mi respuesta les parecerá sumamente audaz pero creo que estas *fantasías primordiales*... son de origen filogenético. En ellas el individuo..., se extiende hasta... experiencias de su remoto pasado.» Esta «herencia arcaica» o filogenética no sólo incluye a los instintos sino que también contiene «recapitulaciones sumarias de la evolución de toda la raza humana procedentes de la misma aurora de la humanidad y de su prehistoria». A pesar de las extraordinarias diferencias existentes entre Freud y Jung con respecto a la naturaleza de esta herencia arcaica, Freud llegó a afirmar que «estoy plenamente de acuerdo con Jung en cuanto a reconocer la existencia de un legado filogenético». ¹⁴⁵

Para Jung, la «herencia filogenética» está constituida por los instintos y por todas aquellas formas o imágenes mentales asociadas con ellos a las que finalmente denominó «arqueti-

pos». Para Jung, los instintos y los arquetipos están tan íntimamente relacionados que casi llegó a identificarlos. Como dice Frey-Rohn, «la relación existente entre el instinto y la imagen arquetípica es [para Jung] tan estrecha que llegó a la conclusión de que eran equiparables... Para Jung, la imagen primordial [el arquetipo] es *el autorretrato del instinto*, es decir, *el instinto percibiéndose a sí mismo*». ¹⁴⁵ En cuanto a las imágenes arcaicas:

El hombre hereda estas imágenes de su pasado ancestral, un pasado que incluye tanto a sus antepasados humanos como a los prehumanos o animales. Con ello no estamos diciendo que esta herencia de imágenes raciales suponga el recuerdo consciente de la persona de imágenes que pertenecieran a sus ancestros, sino que más bien hablamos de predisposiciones potenciales a experimentar y reaccionar ante el mundo de la misma forma en que lo hicieron sus antepasados [son, por tanto, estructuras arcaicas profundas]. ¹⁴⁶

Así pues, el inconsciente arcaico consiste simplemente en el conjunto de las estructuras más primitivas y menos evolucionadas del sustrato inconsciente (el pleroma, el uroboros y el tifón). Se trata de estructuras inconscientes que no han sido reprimidas, algunas de las cuales tienden a permanecer inconscientes sin aparecer jamás en la conciencia excepto como estructuras rudimentarias profundas que casi carecen de contenido superficial. Por ello la conciencia reflexiva es incapaz de operar con estas estructuras que, *con o sin* represión -lo cual es un punto muy importante- poseen siempre un fuerte talante inconsciente. «La característica distintiva del ello», dijo Freud, no es el haber sido *generada* por la represión sino «el hecho de ser inconsciente». ¹⁴³

Digamos, de pasada, que no comparto el entusiasmo de Jung con respecto a estas imágenes arcaicas y que tampoco equiparo a los arquetipos -que son estructuras sumamente avanzadas

propias del nivel sutil superior y del nivel causal inferior- con las imágenes arcaicas, que son, como dijera el mismo Jung, su contrapartida instintiva y tifónica. Estoy de acuerdo con casi todo lo que Jung dice acerca de las imágenes arcaicas *en sí* pero no las equiparo a los arquetipos propiamente dichos porque, a mi juicio, los arquetipos no son imágenes arcaicas sino modelos paradigmáticos de manifestación.

En cualquier caso, coincido con Freud y con Jung en que podríamos decir que el ello (instintivo, límbico, tifónico y práxico) es el aspecto somático del inconsciente arcaico y que el legado imaginario filogenético es su faceta psíquica. En términos generales, el inconsciente arcaico no es un producto de la experiencia personal, es originalmente inconsciente sin ser reprimido, contiene las estructuras -básicamente preverbales e infrahumanas- más tempranas y primitivas que afloran en el sustrato inconsciente, estructuras que, aun después de haber emergido, tienden a permanecer inconscientes.

El mismo Freud llegó a darse cuenta de la necesidad de distinguir el inconsciente personal (del que nos ocuparemos en la próxima sección) del inconsciente arcaico. Al analizar los síntomas, los sueños y las fantasías de un cliente, es importante discernir entre aquellas imágenes que son el producto de una experiencia real del pasado (o de una fantasía personal) y aquellas otras que no han sido jamás experimentadas, personalmente en esta vida sino que forman parte del legado arcaico impersonal. En mi opinión, la mejor forma de tratar las primeras es analíticamente y las segundas mitológicamente.

El inconsciente sumergido

Cuando una estructura profunda ha emergido del sustrato inconsciente y ha adoptado alguna pauta superficial puede, por diversas razones, regresar a un estado inconsciente; es decir, después de que una estructura haya emergido, puede volver a

sumergirse, en cuyo caso hablamos de inconsciente sumergido. El inconsciente sumergido, pues, es aquel que, habiendo sido consciente en algún momento de la vida del individuo, permanece actualmente fuera del campo de la conciencia.

Ahora bien, el inconsciente sumergido puede incluir, en principio, cualquier estructura que haya emergido, ya sea colectiva, personal, arcaica, sutil, etcétera. Así pues, este tipo de inconsciente puede contener elementos colectivos que hayan emergido de manera clara e inequívoca antes de ser reprimidos y también puede incluir contenidos personales que hayan sido forjados a lo largo de la vida del individuo y que luego hayan sido reprimidos, o una combinación de ambas posibilidades. Jung ha escrito ampliamente sobre este punto y me parece innecesario insistir sobre él. No olvidemos, sin embargo, que hasta el mismo Freud era consciente de la diferencia existente entre el ello del inconsciente arcaico y el ello del inconsciente sumergido, aunque no siempre resulte fácil distinguirlos. «En el transcurso de este lento proceso de desarrollo, ciertos contenidos del ello... terminan integrándose en el ego mientras que otros permanecen inalterados en el ello como su inaccesible núcleo. Sin embargo, a lo largo del proceso de desarrollo, el ego joven y débil ha relegado nuevamente al inconsciente parte del material que ya había absorbido, como sucede, por ejemplo, con algunas impresiones nuevas que, tras haber llegado a la conciencia, son rechazadas y sólo dejan una débil impronta en el ello. En consideración a su origen, nos referiremos a esta última porción del ello como *lo reprimido* [a diferencia del inconsciente arcaico que es inconsciente desde el primer momento].»⁴³ Ésta es la diferencia -o, mejor dicho, una de las diferencias- existentes entre el inconsciente arcaico original y el inconsciente sumergido o reprimido. Pero, como dice Freud, «poco importa que no siempre podamos trazar una clara línea divisoria entre estos dos tipos de contenidos del ello. Coinciden aproximadamente con la distinción entre lo que está originalmente presente [el inconsciente arcaico] y lo que ha sido ad-

quirido a lo largo del proceso de desarrollo del ego [el inconsciente sumergido]». Adviértase que Freud llega a estas conclusiones basándose en una perspectiva evolutiva: «en consideración a su *origen...*»

El inconsciente sumergido *se torna* inconsciente por diversas razones que podríamos agrupar en un *continuo de inatención*, un continuo que abarca desde el simple olvido, pasando por el olvido selectivo, hasta el olvido forzado y dinámico (sólo el último de ellos constituye realmente una represión propiamente dicha). Con respecto al inconsciente sumergido *personal*, Jung afirma:

El inconsciente personal... incluye todos aquellos contenidos psíquicos que han sido olvidados en el curso de la vida del individuo. Algunas de sus características se conservan todavía en el inconsciente aun en el caso de que se haya perdido toda memoria consciente de ellas. Además, contiene también todas las impresiones y percepciones subliminales que no han tenido la suficiente energía como para superar el umbral de la conciencia. A éstas hay que agregar también diversas combinaciones inconscientes de ideas demasiado débiles e indistintas como para superar ese umbral. Por último, el inconsciente personal también incluye todos aquellos contenidos psíquicos que son incompatibles con la actitud consciente del individuo.²⁰⁸

Así pues, el simple olvido y la falta de respuesta umbral constituye el *inconsciente subliminal sumergido*. No obstante, como descubriera Freud, el olvido dinámico o forzoso es la represión propiamente dicha. El *inconsciente reprimido sumergido* es esa faceta del sustrato inconsciente que, después de emerger y adoptar una estructura superficial, termina siendo reprimida y relegada al inconsciente, debido (como veremos en la próxima sección) a su incompatibilidad con las estructuras conscientes.

El aspecto personal del inconsciente reprimido sumergido es la *sombra*. Una vez devuelta al inconsciente, la sombra puede verse fuertemente afectada por el inconsciente arcaico (que obedece a las leyes del proceso primario y del principio del placer que gobiernan los reinos tifónicos). De todos modos, éste es un proceso relativo. Coincido con Jung, por ejemplo, en que la sombra *puede* ser verbal y altamente estructurada (y, en ese sentido, de estructura y contenido similar al del ego-persona).²¹⁰ En realidad, parece haber un continuo de estructuras inconscientes que van desde los contenidos verbales altamente estructurados del inconsciente hasta el caos primordial de la *materia prima* escasamente estructurada, fundamento pleromático del inconsciente arcaico (uno de los aspectos que destaca Matte Blanco en su explicación, con la que estoy plenamente de acuerdo).³⁹ Huelga decir que una de las razones principales por las que la sombra se reprime es porque se convierte en un vehículo del inconsciente arcaico, cargado de impulsos instintivos inadmisibles para el ego.

El inconsciente encastrado

Llegamos ahora al aspecto del inconsciente que más intrigó a Freud, un aspecto que terminó convirtiéndose en uno de sus principales descubrimientos. Recordemos que Freud abandonó el modelo consciente-inconsciente y terminó sustituyéndolo por el modelo ego-ello porque «reconocemos que el inconsciente no puede equipararse con lo reprimido. Si bien es cierto que todo lo reprimido es inconsciente, no todo lo inconsciente está reprimido». Junto al inconsciente arcaico -que es inconsciente pero que no está reprimido- Freud descubrió que «buena parte del propio ego es inconsciente».¹³⁹ Al mismo tiempo, empezó a ubicar el *origen* de la represión en el ego porque «es del ego de donde surgen las resistencias del paciente ...».⁹

El caso es que la represión *se origina* en alguna parte del ego

y que algún aspecto del ego reprime a la sombra-ello. Pero Freud descubrió que una parte del ego era, a su vez, inconsciente, *aunque no estuviera reprimido*. Entonces se limitó a atar cabos sueltos y llegó a la conclusión de que la parte *no reprimida* del ego era la parte *represora*. Y a esa instancia, inconsciente y no reprimida sino represora, la llamó superego. «Podemos afirmar que la represión es obra del superego, realizada por el mismo superego o por el ego a su servicio... partes de los cuales -tanto del ego como del superego- son inconscientes.» Inconscientes pero *no* reprimidos.

Antes de intentar dilucidar esta estructura no reprimida -pero sí represora- vamos a ocuparnos de resumir brevemente mi teoría general de la represión, una teoría basada en los trabajos de Piaget,²⁹⁷ Freud,¹²⁰ Sullivan,³⁵⁹ Jung,²¹⁴ y Loewinger.²⁴³ En esencia, esta teoría es como sigue: el proceso de *traducción*, por su propia naturaleza, tiende a descartar todas aquellas percepciones y experiencias que no se ajusten a los principios limitadores básicos de la misma traducción. Esto es normal, necesario y sano, y constituye el fundamento mismo de los «mecanismos de defensa necesarios y normales» que impiden que el sistema del self se vea desbordado por el medio externo o por el medio interno. Esta «desatención» es, pues, normal y, aunque haya gran profusión de teorías que mantienen que este «filtro» adultera la realidad, es absolutamente esencial para el mantenimiento de un equilibrio normal.

No obstante, en cualquier nivel aparecen problemas en el proceso de traducción, problemas que generan traducciones incorrectas del yo y del mundo (lo cual supone distorsiones, eliminaciones, desplazamientos o condensaciones de ciertos aspectos de la estructura profunda que podrían existir perfectamente como estructuras de superficie). Esto puede tener lugar de distintos modos y por distintos motivos y puede expresarse en términos de «umbrales energéticos» o de «distorsiones de la información». El hecho fundamental, sin embargo, es que ahora el individuo desatiende, o reprime, selectivamente su conciencia. Ya

no se limita simplemente a traducir su yo y su mundo (por medio de la «desatención normal»), sino que *elimina o «modifica»* (a través de la desatención *selectiva*) aquellos aspectos de su yo y de su mundo que pudieran resultar amenazadores. Esta traducción errónea da lugar, al mismo tiempo, a un *síntoma* y a un *símbolo*, y la misión del terapeuta consiste -como ya hemos visto- en ayudar (por medio de «la interpretación») a que el individuo reformule sus síntomas simbólicos en su modalidad original, sugiriendo «significados» para los mismos (por ejemplo, «esta angustia es, *en realidad*, rabia enmascarada»). La represión no es tan sólo una traducción errónea sino una verdadera revisión *intencional* (aunque sea inconsciente), una auténtica represión dinámica que cumple con funciones muy concretas. El hecho es que el individuo no se limita a olvidar sino que, además, no quiere recordar.

Ya hemos visto que, en cada nuevo estadio del proceso de desarrollo, el yo *se identifica* con la nueva estructura emergente propia de ese nivel. Así, cuando el cuerpo emerge del pleroma, el yo se identifica con él; cuando emerge la mente verbal, el yo se identifica con ella, etcétera. Además, uno no es consciente de tal identificación exclusiva -ni tampoco puede serlo hasta que no *se debilite*. En otras palabras, toda identificación exclusiva es, de hecho y por definición, una identificación inconsciente. En el mismo momento en que el niño se da cuenta de que *tiene* un cuerpo deja de ser *tan sólo* cuerpo porque, al tomar conciencia del cuerpo, lo trasciende, puede observarlo con su mente y, en consecuencia, ya no puede seguir siendo *única-mente* un cuerpo. De la misma manera, en el mismo momento en que el adulto se da cuenta de que posee una mente, es que está comenzando a percibirla desde las regiones sutiles que se encuentran más allá de la mente y, en consecuencia, ha dejado de ser sólo una mente. Anteriormente el yo estaba casi exclusivamente identificado con esas estructuras y, por consiguiente, no podía ser consciente de ellas. El yo no podía ver esas estructuras porque *era* esas estructuras.

Dicho de otro modo, en cada uno de los distintos niveles del desarrollo es imposible observar al observador. Ninguna estructura observadora puede observarse a sí misma observando. Uno se sirve de las estructuras de un determinado nivel para percibir y traducir el mundo, pero no es posible percibir y traducir esas *mismas* estructuras. Eso sólo puede tener lugar desde un nivel superior. El caso es que cada proceso de traducción ve pero no puede ser visto, traduce pero no puede ser traducido y *reprime pero no puede ser reprimido*.

En el nivel del ego, el yo está *identificado* inconscientemente con el superego freudiano, con los mecanismos de defensa y con la estructura caracterial, hasta tal punto que todos esos elementos no pueden ser *objetivamente* percibidos (como puede serlo, en cambio, el resto del ego). Estas diferentes instancias del ego traducen sin ser traducidas y reprimen sin ser reprimidas. Esto encaja perfectamente con las ideas de Freud sobre el tema ya que, según él: 1) el superego es creado por una *identificación* («las identificaciones sustituyen a las elecciones de objeto») y 2) uno de los objetivos de la terapia es hacer consciente el superego, verlo como un objeto y, de ese modo, dejar de ver a través de sus ojos y de sus traducciones (erróneas) del mundo." Éste no es más que un ejemplo del proceso de la evolución global que hemos descrito anteriormente, un proceso en el que, una vez que uno se ha identificado con una nueva estructura emergente -algo, por cierto, necesario y deseable- debe *luego* liberarse de esa estructura y terminar desidentificándose de ella para acabar integrándola, a continuación, en una unidad estructural jerárquicamente superior. Quisiera mencionar brevemente que, según Freud, el superego suele ser severo y «masoquista» porque está contaminado por el inconsciente arcaico.

En cualquier caso, el superego no es más que un ejemplo de lo que nosotros denominamos *inconsciente encastrado*, una instancia que se halla enclavada en el yo y que resulta, en consecuencia, total o parcialmente inaccesible al yo. Es una ins-

tancia inconsciente pero *no* reprimida. Es precisamente ese aspecto del sustrato inconsciente que, al emerger, lo hace como sistema del yo y el que permanece, por consiguiente, esencialmente inconsciente y con la capacidad para poder expulsar a otros elementos al inconsciente reprimido. Se trata, digámoslo una vez más, de una instancia represora pero no reprimida. Esto puede tener lugar en cualquier nivel de la conciencia, aunque sus características distintivas concretas, como es de suponer, variarán considerablemente en cada uno de los casos puesto que los mecanismos de defensa son simplemente las estructuras propias de cada nivel, estructuras que difieren notablemente en cada caso (por ejemplo, cuando el inconsciente encastrado *es* el ego corporal, la modalidad de traducción errónea no es la represión sino la introyección y la proyección, mecanismos del proceso primario que dominan los reinos corporal-tifónicos).²⁵ Hay que decir, sin embargo, que la dinámica de la represión adopta su forma más virulenta, patológica y peculiar en los niveles egoicommentales y en los dominios sutiles inferiores. Todos los niveles poseen su propio inconsciente encastrado pero los inferiores no son lo suficientemente fuertes como para generar una represión tan intensa (el ello arcaico no es originalmente reprimido ni represor) y los superiores son tan trascendentes y tan integrados que la represión -tal y como la conocemos- tiende a desaparecer. Ciertamente, los reinos superiores poseen sus propias formas de resistencia. Pero ése es un tema aparte.

El inconsciente emergente

Examinemos ahora el caso de alguien que haya evolucionado desde el pleroma hasta el ego corporal y la mente egoica. Las estructuras profundas de los reinos sutiles y causales aún no han emergido en la conciencia y todavía permanecen en el sustrato inconsciente puesto que, como norma general, no pueden aflorar hasta que lo hayan hecho las estructuras inferiores. Las

estructuras superiores incluyen a las inferiores y, en este sentido, las superiores son las últimas en desarrollarse. En cierto modo, es ridículo hablar de lo transpersonal antes de que se haya formado lo personal. Los reinos transpersonales (sutil y causal) todavía no están reprimidos -no han sido expulsados ni suprimidos de la conciencia-, sino que simplemente no han tenido todavía la oportunidad de emerger. No decimos que un niño de dos años se resista a aprender geometría sino que su mente todavía no se ha desarrollado ni abierto lo suficiente como para poder empezar a comprender las matemáticas. Y, del mismo modo que no acusamos al niño de reprimir las matemáticas, tampoco podemos imputarle que reprima lo transpersonal... por lo menos no hasta entonces.

Denominamos inconsciente emergente a todas aquellas estructuras profundas que no han emergido todavía del sustrato inconsciente en un determinado momento del proceso de desarrollo. Así, el inconsciente emergente de alguien que se encuentre en el nivel del ego (o en el nivel centáurico) estará constituido por los niveles sutil inferior, sutil superior, causal inferior y causal superior. Son inconscientes *pero no están reprimidos*, es decir, no lo están en esta vida (porque seguimos excluyendo la psicología de la involución y del período anterior al nacimiento, de los que hablaremos en el último capítulo).

Obsérvese que el inconsciente emergente sutil y causal comparte una serie de características con el inconsciente arcaico, a saber: no han sido conscientes (todavía) durante la vida del individuo y, por consiguiente, tampoco han sido reprimidos puesto que son originalmente inconscientes. La diferencia -aparte del hecho de que uno sea inferior y primitivo y el otro superior y trascendente- estriba en que el inconsciente arcaico representa el pasado de la humanidad mientras que el inconsciente emergente representa el futuro. En este sentido, las estructuras profundas del inconsciente futuro están determinadas pero sus estructuras superficiales, en cambio, todavía deben de fijarse. El pasado inconsciente, por su parte, se halla determinado tanto en

lo que respecta a las estructuras profundas como a las estructuras superficiales (como la sombra, por ejemplo), puesto que, habiendo ya emergido, han sido determinadas por la conciencia.

Ahora bien, si el desarrollo no se estanca en los dominios egoicos o centáuricos -que es, por cierto, lo más frecuente- el reino sutil comenzará a emerger del sustrato inconsciente. Pero no es posible establecer concretamente el momento en que aparecerán estos reinos y estos estadios superiores porque el colectivo humano sólo ha evolucionado hasta el nivel del ego y, en consecuencia, lo ignoramos casi todo con respecto a la emergencia de los niveles que conducen a los dominios superiores. Digamos, sin embargo, que el reino sutil sólo *puede* comenzar a emerger después de la adolescencia y que rara vez lo hace antes. Pero, por diversas razones, el ego es lo suficientemente fuerte como para reprimir no sólo los dominios inferiores sino también los superiores e impedir, de este modo, la aparición tanto de lo subconsciente como de lo supraconsciente.

A esta parte del sustrato inconsciente cuya emergencia se resiste o se reprime, la denominamos, de un modo bastante apropiado, *inconsciente emergente reprimido*. Se trata de esa parte del sustrato inconsciente que *-excluyendo el estancamiento del desarrollo-* sigue siendo inconsciente *aun después* del momento en que perfectamente podría haberse tornado consciente. No es, pues, de extrañar que, cuando indagemos las causas que justifican la no emergencia de los niveles superiores, descubramos la presencia de un conjunto de defensas -de defensas reales- contra la trascendencia. Estas defensas abarcan un amplio abanico que va desde la racionalización («la trascendencia es imposible y patológica») hasta el aislamiento y la evitación de relaciones («¿se supone que la conciencia está encapsulada en la piel!»), el miedo a la muerte («¿qué es lo que permanecerá cuando mi ego muera?»), la desacralización (término acuñado por Maslow para referirse a la negación de los valores trascendentes se hallen donde se hallen), la sustitución (el cambio de una estructura inferior por otra superior, con el pretexto de que

la inferior *es* la superior), y la contracción (a formas inferiores de conocimiento y experiencia). Todos y cada uno de estos mecanismos de defensa forman parte de los procesos de traducción del ego, procesos que siguen funcionando más allá del punto en que debería ya haberse iniciado la transformación.

El psicoanálisis y la psicología ortodoxa nunca han terminado realmente de comprender la naturaleza de los aspectos superiores del inconsciente emergente. Por este motivo, cuando el reino sutil o el reino causal comienza a emerger en la conciencia -cosa que ocurre, por ejemplo, en las experiencias cumbre o en las experiencias de iluminación o beatitud- se esfuerzan en interpretarlas como una irrupción de material arcaico o de viejos impulsos reprimidos. De este modo, su ignorancia del inconsciente emergente les lleva a tratar de explicar esas experiencias en términos del inconsciente *sumergido*. Es así como llegan a convencerse, por ejemplo, de que lo sutil no constituye una estructura superior sino la reemergencia de una estructura inferior, no el descenso de lo transtemporal sino el ascenso de lo pretemporal. Pero, de este modo, terminan reduciendo el samadhi a la fusión infantil con el pecho, la unidad transpersonal a la fusión pleromática prepersonal y Dios al pezón, congratulándose finalmente por haber resuelto el gran Misterio. Esta visión, sin embargo, está comenzando a desmoronarse por su propio peso porque, para sostenerla, el psicoanálisis se ve obligado a postular que, durante los primeros cuatro meses de vida, tienen lugar una cantidad de cosas imposibles de creer.

En cualquiera de los casos, después de habernos ocupado de estos seis tipos de inconsciente (el sustrato inconsciente, el inconsciente arcaico, el inconsciente sumergido, el inconsciente encastrado, el inconsciente emergente y el inconsciente emergente reprimido), de los procesos de traducción (traslación) y de transformación y de los estadios del desarrollo que hemos presentado en la primera parte de esta obra, podemos dedicarnos ahora a examinar brevemente el proceso de la meditación y el inconsciente.

12. LA MEDITACIÓN Y EL INCONSCIENTE

La mayor parte de las descripciones sobre la meditación y el inconsciente no suelen tener en cuenta los factores evolutivos. Tienden así a suponer que el inconsciente *es sólo* el inconsciente sumergido (subliminal, filtrado, excluido, reprimido o automatizado) y consideran, en consecuencia, que la meditación constituye un método para *invertir* un estado desagradable, una forma de forzar la entrada en el inconsciente. De este modo, la meditación se convierte en una técnica para eliminar la represión, acabar con el proceso de filtrado, desautomatizar la automatización o desenfocar el enfoque. Y, en mi opinión, sin embargo, aunque todos estos efectos sean importantes no son más que los subproductos que suelen acompañar a cualquier proceso meditativo.

La meditación es, fundamentalmente, un camino sostenido hacia la trascendencia y dado que -como ya hemos visto- trascendencia es sinónimo de desarrollo, la meditación es simplemente un camino continuo de desarrollo o de *crecimiento*. No se trata, por tanto, de un método para invertir el orden natural de las cosas sino, por el contrario, de una forma de hacerlas avanzar. La meditación constituye así el despliegue natural y ordenado de unidades jerárquicamente superiores hasta que sólo exista la Unidad, hasta que todo el potencial se haya realizado,

hasta que todo el sustrato inconsciente se haya actualizado como Conciencia. La meditación es lo que debe de hacer un individuo, en el estado actual de la evolución del ser humano, para trascender ese estado y aproximarse a ese único Dios que es el objetivo de toda la creación.

Así pues, la meditación opera del mismo modo en que lo hacen todos los procesos de crecimiento y emergencia: cuando una determinada traducción fracasa y deja de dominar exclusivamente a la conciencia tiene lugar una transformación a un nivel superior de traducción (recordándose entonces una estructura profunda subyacente supraordenada que crea nuevas estructuras de superficie). La meditación es, pues, un proceso de diferenciación, desidentificación, trascendencia e integración. La meditación es evolución y transformación, lo cual, por más extraño y misterioso que pueda parecerle al ego, no tiene, en realidad, nada de especial. En este sentido, podríamos decir que la meditación es al ego lo que éste es al tifón, un estadio más avanzado del desarrollo. Pero el proceso de *crecimiento* y *emergencia* es exactamente el mismo en todos los niveles y la forma en que pasamos del tifón al ego es exactamente igual a la que nos conducirá desde el ego hasta Dios. No se trata, en consecuencia, de un proceso de excavación sino de un proceso de crecimiento.

El primer punto que deseo aclarar es que la mayoría de las descripciones sobre la meditación presuponen que los dominios transpersonales -sutil y causal- forman parte del inconsciente sumergido o del inconsciente sumergido reprimido y que la meditación constituye un método para abolir la represión. A mi juicio, sin embargo, los reinos transpersonales forman parte del inconsciente emergente y la meditación se limita simplemente a acelerar su emergencia.

Cuando una persona -un joven, pongamos por caso- comienza a meditar, son muchas las cosas que ocurren y algunas de ellas sólo están relacionadas de manera incidental y muy remota con el proceso real de crecimiento y trascendencia, lo

cual, precisamente, suele complicar considerablemente las cosas. Recordemos todo lo dicho hasta el momento y pasemos ahora a examinar la naturaleza de la meditación para terminar luego considerando su proceso general y completo.

Señalemos, para comenzar, que cualquier transformación evolutiva exige el abandono de la traducción presente (o, mejor dicho, de la exclusividad de dicha traducción). Para una persona normal que haya evolucionado desde el pleroma hasta el tifón y, desde éste, hasta el ego, la transformación a los reinos sutil y causal requiere desprenderse y renunciar (lo cual no quiere decir destruir) a la traducción egoica, que suele estar compuesta de pensamientos y de conceptos verbales (así como de las-reacciones emocionales a los mismos).³⁷⁸

Por consiguiente, para abrir las puertas al nivel sutil es necesario, *al comienzo*, que la meditación *disuelva la traducción conceptual*,^{333, 345, 374} lo cual significa, esencialmente, *frustrar* la traducción presente y estimular una nueva transformación. Y, como explicábamos en *La conciencia sin fronteras*,⁴²⁶ esta frustración y estimulación se lleva a cabo estableciendo determinadas *condiciones especiales* (ciertos preceptos morales, cierta dieta alimenticia, la observancia de determinados votos y el cumplimiento de ciertas condiciones de índole más interna, como la oración, los cánticos y la meditación, por ejemplo).

El núcleo fundamental de estas condiciones especiales lo constituye una actividad que encarne alguna de las características esenciales del nivel superior deseado. Es así como el individuo aprende a traducir su realidad de acuerdo a alguna de las características principales del reino superior al que aspira. Y, para propiciar una *transformación* (*y* no una mera traducción), no se utilizan *signos* sino *símbolos*. Es por ello que, por ejemplo, se le muestra al individuo un símbolo del yidam-divinidad que, precisamente por tratarse de un símbolo, no tiene correspondencia alguna con su realidad presente. De este modo, el sujeto construye, o traduce, este símbolo en su propia conciencia hasta que el *yidam* sutil termina *emergiendo* realmente del sus-

trato inconsciente y se hace plenamente consciente. Luego el individuo *se identifica* -al igual que ocurre, como ya hemos visto, con *todo* desarrollo- con esa estructura superior que pone fin a la traducción egoica inferior y termina elevándolo a una estructura superior. Entonces *ve* (traduce) la realidad desde el punto de vista superior de la Divinidad, en cuyo caso habrá emergido ya el nivel sutil superior porque el sujeto lo habrá recordado del sustrato inconsciente en un nuevo paso adelante en su proceso de crecimiento y trascendencia.

La función del maestro (gurú, roshi, etcétera) se limita exclusivamente a frustrar las viejas traducciones, a socavar las antiguas resistencias y a estimular la nueva transformación imponiendo ciertas condiciones especiales. Esto ocurre en *todos los* tipos de meditación, ya sea concentrativa, receptiva, mántrica o silente. En la meditación concentrativa, por ejemplo, estas condiciones especiales tienen una forma claramente definida mientras que en la meditación receptiva, por su parte, «carecen de forma». Ambas, sin embargo, imponen ciertas condiciones especiales y el individuo que abandona su conciencia «sin forma» o desenfocada es sancionado de un modo tan severo como quien olvida su *koan*.

En principio, esto es lo mismo que exigirle a un niño que exprese verbalmente algo que preferiría representar tífonicamente, ya que lo que ahora le pedimos al ego es que avance un paso más y estructure en forma sutil algo que preferiría expresar de manera conceptual. El crecimiento tiene lugar al adoptar una traducción supraordenada hasta que uno llega finalmente a transformarse y asentarse en el dominio superior. El hecho de que algunas de las características principales de los dominios superiores sean la atemporalidad transtemporal, el amor, la no evitación³⁶⁵ o el desapego,⁵⁹ la aceptación total⁷¹ y la unidad sujeto-objeto, explica que éstas suelen ser, por lo general, las *condiciones especiales* impuestas por la meditación («permanecer centrado en el presente», «reconocer las evitaciones»,⁶⁰ «amar incondicionalmente», «llegar a ser uno con la medita-

ción y con el mundo», «aceptarlo todo, ya que todo es Buda»,⁴³ etcétera). Nuestros padres nos ayudaron a ascender desde el primer piso de la conciencia hasta el quinto imponiéndonos ciertas condiciones especiales, como el lenguaje y el autocontrol egoico y, del mismo modo, el maestro nos ayuda ahora a elevarnos desde el quinto hasta el décimo imponiéndonos las condiciones especiales propias de los estadios superiores.

Poco importa, en esencia, que las condiciones especiales se refieran a una modalidad de meditación concentrativa-absorbente o a un tipo de meditación receptiva-desenfocada. El hecho es que la primera de ellas pondrá fin a la traducción egoica inferior interrumpiéndola, y la segunda observándola, pero ambas serán igualmente eficaces puesto que, para interrumpir una traducción por vía de la concentración o para contemplarla por vía del desenfoco, es necesario hallarse en un nivel superior. Ambas conducen, pues, al mismo objetivo, la suspensión de una traducción de orden inferior y ambos son, además, procesos extraordinariamente *activos*, ya que hasta la «receptividad pasiva» es, como decía Benoit, una actividad propia de un plano superior." (Esto no significa, no obstante -como veremos cuando examinemos en detalle el proceso típico de la meditación- que la modalidad receptiva-desenfocada y la concentrativa-absorbente sean idénticas ni que produzcan los mismos resultados secundarios.)

Pero, antes de hablar de lo que ocurre durante la meditación, es necesario darnos cuenta de que no todas las escuelas de meditación apuntan al mismo reino general de la conciencia. En realidad, como ya hemos sugerido en los capítulos anteriores, los reinos transpersonales y supraconscientes pueden dividirse en varios subestadios (el sutil inferior, el sutil superior, el causal inferior y el causal superior). No obstante, muy pocas religiones son conscientes de estas diferencias y, por ese mismo motivo, han terminado «especializándose» en un nivel o en otro.

Siguiendo a Bubba Free John, podríamos clasificar a las prácticas meditativas en tres grandes categorías." La primera de

ellas es la correspondiente al *Nirmanakaya*, que se ocupa de las energías corporales o tifónicas y de su transmutación en la región sutil inferior y que culmina en el *sahasrara*. Incluye al *hat-ha* yoga, al *kundalini* yoga, al *kriya* yoga, al *pranayama* y, en particular, a todas las formas de yoga tántrico. El objetivo de las prácticas propias de esta categoría es, como ya hemos mencionado, el *sahasrara*, el chakra coronario, y su principal exponente es Patanjali.^{2,°}, 329,370

La segunda categoría corresponde al *Sambhogakaya*, que se ocupa de las regiones sutiles superiores y que aspira a las siete (o diez) esferas interiores de beatitud y realización audible que aparecen en los niveles propios de *sahasrara* y más allá de él. En esta categoría se incluye el *nada* yoga y el *shabd* yoga, y está representado por Kirpal Singh.^{348, 349.35°}

La tercera categoría es la del *Dharmakaya*, que se ocupa de la región causal. No opera con la manipulación de la energía tántrica ni con la absorción en luces ni sonidos sutiles, sino más bien en la indagación en los mismos dominios causales de la conciencia, en la esencia del yo y en la sensación de identidad independiente e incluso en el Testigo Trascendente de la región causal, hasta llegar a extirpar toda forma de dualismo sujeto-objeto. Sri Ramana Maharshi,³⁰⁸ Bubba Free John,^{G°} el budismo zen³⁶⁴ y el hinduismo Vedanta⁹⁴ constituyen ejemplos característicos de esta categoría. En el punto final de cada uno de estos caminos, uno *puede* caer en la Esencia anterior a todos los reinos, el *Svabhavikakaya*, aunque esto es más fácil y probable cuando más elevado sea el camino del que inicialmente haya uno partido.

Supongamos ahora que un joven acomete la práctica del zen, ya sea en la forma concentrativa del *koan* o en la forma receptiva del *shikantaza*. Ambas son, adecuadamente utilizadas, prácticas características del *Dharmakaya* y es de esperar, en consecuencia, que activen, en los niveles intermedios, todo tipo de manifestaciones propias de los niveles inferiores.

Digamos, en primer lugar, que la práctica de la meditación

comienza a romper la traducción egoica presente, ya sea interrumpiéndola (*koan*) u observándola (*shikan*). En este sentido, Washburn nos ofrece una excelente descripción de algunos aspectos concretos de este proceso (como «la reducción de la intensidad de umbral» y «la inmovilización de las operaciones psíquicas», dos formas de desarticular las traducciones de un determinado nivel, requisito previo indispensable para dejar de reprimir el nivel inferior y para facilitar la transformación ascendente).[^] Cuando la traducción egoica presente comienza a debilitarse, el individuo queda expuesto, en primer lugar, al inconsciente subliminal sumergido (el inconsciente sumergido no reprimido, en general), lo cual incluye, entre otras cosas, «el descubrimiento de muchos aspectos inadvertidos -debido al hábito, al condicionamiento o a las exigencias de la situación-en las experiencias».³⁸⁸ Entonces afloran a la conciencia todo tipo de recuerdos, recuerdos reprimidos, recuerdos triviales y recuerdos que no han sido 'reprimidos sino que simplemente fueron olvidados o quedaron en la esfera de lo preconsciente. Podemos pasarnos meses enteros contemplando esta «película» subliminal sumergida que irrumpe y se despliega, una y otra vez, en la conciencia ante nuestro atónito ojo interno.

Pero, en la medida en que avanza la meditación, van socavándose lentamente los aspectos más resistentes de la traducción egoica hasta terminar a llegar desmantelándose por completo su exclusividad. Es así cómo va debilitándose la identificación inconsciente entre el self y el inconsciente encastrado y termina convirtiéndose en un objeto de conciencia o, por lo menos, pierde su poder sobre ella. Washburn afirma que la inmovilización psíquica (la interrupción de la traducción egoica) «interfiere con el funcionamiento normal y permite tomar conciencia de operaciones psíquicas inconscientes», de modo que «uno puede comenzar a miraras, en lugar de mirar a través de ellas, como había sido el caso hasta ese momento».^{'''} Creo que éste es un punto muy importante, pero yo agregaría que se trata de un punto que se aplica fundamentalmente al inconsciente encas-

trado porque, del mismo modo que no introducimos las matemáticas en la conciencia interfiriendo los procesos conscientes sino aprendiendo matemáticas, tampoco introducimos el inconsciente causal emergente en la conciencia «interfiriendo con él» sino, más bien, permitiendo su emergencia.

En cualquiera de los casos, el inconsciente encastrado, al verse «entorpecido», comienza a desprenderse de su anclaje habitual. Ahora bien, recordemos que las traducciones del inconsciente encastrado constituían las facetas represoras -que no reprimidas- del sistema del self propio de un determinado nivel. Obviamente, pues, al relajarse el represor, lo reprimido tiende a emerger, lo cual supone que el inconsciente sumergido reprimido tiende ahora a aflorar -e incluso, en ocasiones, a irrumpir en la conciencia. El individuo se enfrenta entonces a su sombra (y, en ocasiones, a fantasías primordiales procedentes del inconsciente arcaico). Es por ello que un individuo puede permanecer durante meses -a veces, incluso, durante años enteros- luchando con su sombra, en cuyo caso la terapia ortodoxa puede convertirse ciertamente en un adecuado complemento de la meditación. (Obsérvese, dicho sea de paso, que lo que se libera aquí es el inconsciente sumergido reprimido y no *necesariamente* el inconsciente emergente sutil o causal, a menos que éstos formen parte del inconsciente emergente reprimido, oculto por las *mismas* defensas que reprimen a la sombra. Esto es posible, e incluso hasta cierto punto probable, pero, consideradas globalmente, las defensas que reprimen a la sombra y las que se ciernen contra la presencia de un Dios emergente son de diferente naturaleza y, cuando la meditación alcanza este punto, nos encontramos básicamente con las primeras.)

Lo que ha ocurrido hasta esta etapa de la meditación es que la disolución de la traducción egoica y del inconsciente encastrado ha llevado al individuo a «revivir» su vida hasta ese momento. Ha afrontado todos los traumas, fijaciones, complejos, imágenes y sombras procedentes de todos los niveles de conciencia anteriores que habían emergido hasta ese momento en

su vida (el pleromático, el urobórico, el tifónico, el verbal y el egoico-mental). Todo está ahora, en cierto modo, sujeto a revisión, especialmente los «puntos más dolorosos», las fijaciones y las represiones que tuvieron lugar en los primeros cinco estadios de su existencia. Hasta este momento de la meditación ha visto desfilar su pasado y tal vez el pasado de la humanidad. A partir de ese momento verá su futuro y también el futuro de la humanidad.

Digamos, de pasada, que Washburn ha sugerido que la meditación receptiva es la única que conduce de manera directa e inmediata al inconsciente, mientras que la meditación concentrativa, por su parte, «está tan absorta en su *objeto* que todo lo demás, incluidos los mensajes procedentes del inconsciente, permanece inaccesible a la conciencia. Es por este motivo que la confrontación con el inconsciente sólo es posible después de desechar el objeto de meditación o cuando la práctica ya ha concluido». "Una vez más, creo que esto es absolutamente cierto pero que sólo puede aplicarse a determinados aspectos del inconsciente evolutivo, en particular el inconsciente arcaico, el sumergido y el encastrado. Mientras la concentración sea completamente activa ninguno de esos aspectos del inconsciente conseguirá «entrar» en ella, pero esto no afecta, en cambio, al inconsciente emergente sutil porque, en el estado de absorción sutil en el *yidam*, el *mantram* o *nada*, uno *permanece* en contacto directo con ese estado previamente inconsciente. Aunque uno no lo reconozca como objeto, que es lo que suele ocurrir, sigue abierto intuitivamente a lo sutil como tal. Así pues, *durante* la misma práctica, el camino de la concentración *revela* este aspecto sutil del inconsciente emergente de un modo perfectamente directo e inmediato.

En la meditación absortiva-concentrativa sutil, ningún objeto *ajeno* (incluida la misma sombra) tiende a aparecer en la conciencia. De este modo, la meditación sutil contribuye realmente a interrumpir la traducción egoica pero, tal y como describe Washburn, cuando cesa la absorción sutil uno queda ex-

puesto al influjo de la sombra. Con la meditación receptiva, sin embargo, uno permanece abierto a lo que aparezca, sea lo que fuere, y esto le permite «ver» a la sombra en el mismo momento en que ésta deja de estar reprimida. En mi opinión, pues, lo que dice Washburn es ciertamente aplicable a la sombra pero no al inconsciente emergente.

Cuando lo sutil emerge en la conciencia procedente del sustrato inconsciente aparecen visiones, sonidos e iluminaciones arquetípicas superiores. Ya hemos hablado anteriormente del reino sutil y no es necesario repetir ahora esa descripción. El hecho es que van apareciendo traducciones cada vez más sutiles hasta que acaban por ser desestimadas y tiene lugar una transformación a traducciones nuevas y más sutiles. Ésta, por cierto, no es más que la forma que asume el proceso de *desarrollo* en el reino sutil. Una de las formas de describirlo es la siguiente:

Son los impulsos más fuertes los primeros en verse afectados y, cuando éstos se debilitan, el meditador comienza a advertir los más sutiles, del mismo modo en que no es posible discernir la presencia de las estrellas en el firmamento hasta el momento en que se pone el sol. Pero estos impulsos sutiles también terminan difuminándose hasta permitir la visión de otros impulsos todavía más sutiles. Es interesante constatar que éste no es un proceso absolutamente continuo porque durante la meditación aparecen intervalos de silencio virtual en los que, al parecer, uno atraviesa una especie de «membrana» psíquica que separa al nivel presente del nivel próximo y más sutil. Una vez salvada dicha barrera, la actividad psicomental prosigue nuevamente... pero su naturaleza es ahora mucho más sutil.´

Estas «membranas» no son más que los procesos de traducción propios de cada nivel que separan a un determinado nivel de los demás y el hecho de «atravesar esa barrera» constituye

simplemente una transformación a una modalidad de traducción superior, más elevada y más sutil. «El nuevo umbral [la nueva traducción] que se establece de ese modo puede, a su vez, reducirse [transformarse] prosiguiendo con la meditación, y así sucesivamente. En cada caso aparece un nuevo espectro de intensidad inferior y objetos más sutiles se presentan a la mirada interna del meditador».³⁸⁸

Aunque estos sonidos e iluminaciones sutiles sean el objeto de las técnicas correspondientes al nivel del *Sambhogakaya*, desde el punto de vista del *Dharmakaya* no son más que *makyō* (subproductos inferiores). Si la meditación prosigue hasta adentrarse en el reino causal, todos los objetos anteriores -tanto sutiles como groseros- quedan reducidos a gestos de la Conciencia como tal, hasta que finalmente el mismo Testigo trascendente o Identidad del reino causal termina disolviéndose en la Gran Muerte de la Vacuidad y renace al estado inconmensurable -pero único Evidente- de *sahaj*, el llamado *anuttara samkay sandhodi*, el final de todos los finales. En esta transformación final ya no existe traducción exclusiva alguna porque el mismo traductor ha muerto y el espejo y sus reflejos son una y la misma cosa.

Así es como procede la meditación, un proceso de crecimiento y desarrollo superior, una evolución hacia niveles más elevados, una transformación de unidad en unidad hasta que sólo existe la Unidad, en cuyo momento, Brahman, en un alarde imperceptible de reconocimiento y de último recuerdo, sonrío silenciosamente para sí, entorna los ojos, respira profundamente y se proyecta por enésima vez al exterior, perdiéndose en sus propias manifestaciones para deleite y solaz de todo cuanto existe. Así es como funciona la evolución, transformación tras transformación, re-membrando más y más, hasta que todas y cada una de las almas recuerden a Buda, como Buda, en Buda, en cuyo momento no hay Buda ni alma. Ésa es la transformación final. Cuando el maestro zen Fa-ch'ang agonizaba, una ardilla chillaba en el tejado. «Eso es todo -dijo- y nada más».

13. EL PROYECTO ATMAN

Ya hemos visto que el desarrollo psicológico de los seres humanos persigue el mismo objetivo que la evolución natural: la creación de totalidades cada vez más inclusivas. Y, puesto que la Unidad última es Buda, Dios o Atinan (utilizando estos términos en su sentido más amplio como «Realidad Última»), de ello se deduce que el desarrollo psicológico se encamina hacia Atinan y forma parte de lo que nosotros denominamos proyecto Atinan.

También hemos visto que cada individuo porta consigo -envueltas o replegadas en su propio ser- todas las estructuras profundas de la conciencia y que además engloba y participa, desde el mismo comienzo, de la conciencia Atinan. Obviamente, un niño no está iluminado pero también es evidente, sin embargo, que no carece de Atinan. «Todo ser sensible -dice el *Nirvana Sutra*- participa de la naturaleza de Buda.»³ M «Dondequiera que haya conciencia -proclama *El libro tibetano de los muertos*-, existe *Dharmakaya*».¹⁰ *Anima Naturaliter Christiana*, dice Tertuliano, lo que significa que «el alma está dotada desde el origen del conocimiento de Dios y que lo que Dios imparte de ese modo puede hallarse, a lo sumo, ensombrecido pero jamás anulado».¹¹ «A esto se refiere el *midrash* hebreo cuando atribuye conocimiento al feto que está en el útero y cuando afirma que sobre su cabeza resplandece una luz que permite contemplar los confines del mundo.»²⁷⁹ Pero el alma no

se contenta con ese potencial replegado y también intenta, desde el primer momento, *actualizar* y hacer realidad su naturaleza Atinan.

Este impulso que lleva a actualizar Atman constituye una parte fundamental del proyecto Atinan. Pero ciertamente sólo se trata de una parte porque, a pesar de que cada nuevo estadio del proceso de crecimiento psicológico suponga un mayor acercamiento a Dios, no constituye, sin embargo, más que una etapa del camino. Es decir, cada nuevo estadio del proceso de acercamiento a Dios *todavía* no es Dios, cada estadio es una búsqueda de Dios que tiene lugar en unas condiciones que no llegan a alcanzar a Dios. El alma aspira a la Unidad a través de las limitaciones del estadio presente, un estadio que todavía no es la Unidad. Y *ésta* es la otra vertiente del proyecto Atinan: lo que todo individuo quiere es Atman pero, para alcanzarlo, recurre a ciertas condiciones que ciertamente se lo impiden. De este modo, sólo es posible alcanzar la iluminación y la liberación en y como Dios al final del proceso de crecimiento psicológico, aunque esto sea lo *único* a lo que se aspire desde el principio. Adviértase, sin embargo, que en cada uno de los distintos estadios del proceso de crecimiento, el alma sólo aspira a la Unidad o Atinan y que cada uno de los estadios es menos que Atman y tiende entonces a convertirse, de manera consciente o inconsciente, en una solución de compromiso, en un *sustituto* de Atinan. Y esto es algo que ocurre, de manera automática, en todos y cada uno de los diferentes estadios, desde el inferior hasta el superior.

El caso es que cada uno de los estadios o niveles de crecimiento aspira a la Unidad absoluta pero por caminos, o bajo circunstancias, que necesariamente se lo impiden y que sólo le permiten pergeñar soluciones provisionales: unidades sustitutorias y gratificaciones sustitutorias. Y cuanto más primitivo sea el nivel, más rudimentaria será la unidad sustitutoria provisional. Cada nuevo estadio permite alcanzar una unidad jerárquicamente superior y el proceso continúa hasta que *sólo* existe la

Unidad. El proyecto Atman, pues, debe proseguir hasta que sólo exista Atman. Ésta es la dinámica y éste es el objetivo mismo del proceso de crecimiento y desarrollo.

Si observamos cuidadosamente esta definición del proyecto Atman nos daremos cuenta de que presenta tres vertientes claramente diferentes. Por una parte decimos que «cada uno de los estadios o niveles de crecimiento aspira a la Unidad absoluta» (lo que denominamos tendencia Atman o Atman-telos); por la otra afirmamos que tal cosa ocurre «por caminos, o bajo circunstancias, que necesariamente se lo impiden» (la represión, la negación o la contracción de Atman) y, por último, «que sólo le permiten unidades sustitutorias y gratificaciones sustitutorias» (el proyecto Atman propiamente dicho, una solución de compromiso entre la tendencia hacia Atman y su represión). No quisiera, en este punto, entrar en detalles demasiado técnicos y me limitaré, por ello, a referirme a todo este complejo, en general, como proyecto Atman. El lector interesado sabrá discernir, por el contexto, a qué vertiente nos estemos refiriendo.

Variaciones en el proyecto Atman

En esta sección sólo nos proponemos describir la naturaleza del proyecto Atman desde diferentes puntos de vista, en abstracto, para tratar de comprender su estructura global. En los próximos capítulos examinaremos las formas concretas que asume el proyecto Atman en cada uno de los diferentes estadios del proceso de desarrollo.

Según la filosofía perenne, la naturaleza última de la realidad es *sunyata o nirguna*,³⁶⁴ lo que suele traducirse como «vacuidad», «vacío» o «nada». Pero *sunyata* no significa vacío, carencia o ausencia. «Vacío», como señala R.H. Blyth, no significa desprovisto de rasgos distintivos sino *inconsútil* («el tejido inconsútil del universo» del que hablaba Whitehead). *Sunyata* significa simplemente que, al igual que los brazos, las piernas y

los dedos son entidades completamente diferentes que también forman parte de *un solo* cuerpo, todas las cosas y todos los eventos del universo constituyen aspectos diferentes de la misma Totalidad, Fuente y Esencia de la Realidad única. Esto, obviamente, es tan cierto para los hombres como para las mujeres. Es por ello que la psicología última es la psicología de la Totalidad esencial o del Todo supraconsciente. En cualquier caso, limitémonos simplemente a señalar que esta Totalidad es, según la psicología perenne, *la* realidad, la *única* realidad. En ningún lugar existe una entidad radicalmente separada, aislada e independiente. No hay fisura alguna en el mundo, en las cosas, en los seres humanos ni en Dios.

De esto se desprende, por tanto, que el hecho de trazar fronteras o de erigir barreras para sustentar una sensación de identidad independiente de la Totalidad no sólo supone una *ilusión* sino que también requiere un gasto continuo de energía, una *contracción* constante, una forma, en suma, de represión. Y esta represión ensombrece la misma Totalidad anterior y constituye -como ya hemos sugerido en otro sitio⁴⁰- la represión primaria, la represión ilusoria de la conciencia universal y su proyección como un yo interno frente a un mundo exterior, como un sujeto frente a un objeto.

Advirtamos, por tanto, que el sujeto o la sensación de identidad separada que experimentamos la mayor parte de los individuos normales se asienta en la superposición de una frontera ilusoria sobre la Totalidad anterior. A partir de ese momento, la Totalidad anterior se transforma en un sujeto-aquí-dentro que se halla frente a un objeto-ahí-fuera. De este modo, la frontera escinde a la Totalidad en un sujeto versus un objeto y termina oscureciendo (aunque, obviamente, no destruyendo) a la Totalidad anterior o Atman.

La filosofía perenne nos dice que la necesidad y el anhelo fundamental de todos los hombres y de todas las mujeres consiste en el redescubrimiento de esta Totalidad infinita y eterna." Porque Atman no sólo es la naturaleza esencial de todas las

almas sino que toda alma -o todo sujeto- sabe, o intuye, que eso es así. Todo individuo -todo ser sensible- intuye de continuo que su Naturaleza esencial *es lo* infinito y lo eterno, el Todo, la Totalidad, es decir, está dotado de una auténtica intuición de Atman. *Anima Naturaliter Christiana*.

Pero, al mismo tiempo, al sujeto le aterra la trascendencia porque ello supondría la «muerte» de la sensación de identidad independiente y aislada. El individuo sólo puede alcanzar la Totalidad anterior suprimiendo la *frontera* existente entre el sujeto y el objeto, lo cual implica la muerte del sujeto independiente, una perspectiva que necesariamente aterroriza al sujeto. El hecho de que el sujeto no pueda -o no quiera- desprenderse de su yo independiente -y, en ese mismo sentido, morir- le impide alcanzar la auténtica trascendencia y la gratificación superior en la Totalidad integral. Es así como, presa de sí mismo y de su subjetividad, amordaza a Atman y, aferrándose a su propio ego, se obstina en negar el resto de la Totalidad.

Pero, de este modo, el ser humano se ve abocado a un dilema auténticamente fundamental ya que lo que más desea es la trascendencia, la conciencia Atman, la Totalidad, pero, al mismo tiempo, lo que más teme es la pérdida de la sensación de identidad independiente, la «muerte» del ego o del sujeto independiente. Lo único que la persona desea es la Totalidad, pero esa Totalidad le da miedo y se resiste a ella (porque ello supondría la «muerte» de su sensación de identidad independiente). Y, de esa manera, el impulso que conduce hacia Atman se enfrenta a la represión de Atman. Este es realmente el «doble vínculo» en el que se encuentra atrapado el ser humano ante la eternidad, el último nudo que atenaza el corazón de la sensación de identidad independiente.

Por encima de cualquier otra cosa, el ser humano desea alcanzar la trascendencia pero, al no aceptar la necesaria muerte de la sensación de identidad independiente que aquélla conlleva, la busca por caminos, o a través de estructuras, que *se lo impiden* y le impulsan a buscar *gratificaciones simbólicas susti-*

tutorias. Estas gratificaciones sustitutorias (el sexo, el alimento, el dinero, la fama, la erudición, el poder, etcétera) pueden ser sumamente diversas pero todas ellas, en última instancia, son alternativas provisionales, meros sustitutos de la auténtica liberación en la Totalidad. Hoy podemos afirmar, con absoluta certeza -como hace Gilson, por ejemplo- que, «aun en medio de los placeres más mundanos, el ser humano está buscando a Dios». Esta es la auténtica razón por la que el ser humano es insaciable, ése es el auténtico motivo por el que todos los placeres anhelan lo infinito: lo único que la persona desea es Atman pero sólo encuentra meros sustitutos simbólicos. Este intento de recuperar la conciencia Atman por caminos, o bajo condiciones, que se lo impiden y le obligan a lanzarse a la búsqueda de sustitutos simbólicos es el proyecto Atman.

La vertiente subjetiva

Hasta la misma sensación de individualidad separada e independiente no es más que un mero sustituto de nuestra auténtica Naturaleza, un sustituto provisional de la Identidad trascendente, de la Totalidad última. Todo individuo intuye *correctamente* que su naturaleza esencial es Atman pero *distorsiona* esa intuición y la imputa a su sensación de identidad independiente. Entonces siente que su self independiente es inmortal, que es omniinclusivo, que es el centro del cosmos, que es extraordinariamente importante y *sustituye*, en suma, a Atman por su ego. Pero, en ese mismo instante, reemplaza la auténtica Totalidad atemporal por el deseo de vivir eternamente y la unidad con el cosmos por el deseo de apropiarse de él y, en lugar de ser uno con Dios, pretende simplemente suplantarlo.

A esto, precisamente, es a lo que nos referimos cuando hablamos de la *vertiente subjetiva* del proyecto Atman. Dado que el proyecto Atman se origina a partir de la separación entre su-

jeto y objeto, la puesta en marcha del proyecto Atman exige una manipulación tanto del aspecto subjetivo como del aspecto objetivo de la conciencia (en breve volveremos a la vertiente objetiva). El aspecto subjetivo del proyecto Atman consiste en el deseo *imposible* de que el self individual sea inmortal, cosmo-céntrico y omniimportante, pero es, al mismo tiempo, un deseo que se basa en la intuición correcta de que la auténtica Naturaleza del individuo es realmente infinita y eterna. Así pues el proyecto Atman no consiste en creer que nuestra naturaleza esencial sea *ya* Dios sino en considerar que nuestro ego debe *llegar a ser* Dios, inmortal, cosmocéntrico, todopoderoso y sin miedo a la muerte. Y el hecho es que o existe Atman o existe proyecto Atman.

Hubert Benoit tiene una cita extraordinaria sobre la naturaleza de la vertiente subjetiva del proyecto Atman: «Uno -comienza diciendo- debería preguntarse ¿cómo puede ser que [cualquier persona] llegue a aceptar ese estado temporal, ese estado limitado y mortal [que no es la Totalidad sino tan sólo un self separado] que es ciertamente inaceptable? ¿Cómo es posible vivir de ese modo?». Es decir ¿cómo puede uno vivir sin Atman? La respuesta, obviamente, hay que buscarla en la creación de sustitutos de ese estado y en el establecimiento de un proyecto Atman que haga (de manera consciente o inconsciente) que el yo independiente *parezca* Atman (cosmocéntrico, inmortal, divino, centro y motor de todo cuanto existe). ¿Cómo puede un alma, se pregunta Benoit, admitir la inadmisiblesituación de no ser consciente de Atman? «Lo logra, esencialmente, a través de su imaginación, esa facultad mental que le permite inventar un *mundo subjetivo* en el que él es el único principio motor. El hombre no se resigna a no ser la causa última del universo real [es decir, no se resigna a no ser Atman], debido a su reconfortante capacidad de crear un universo propio.»²⁷ Ésta es la vertiente subjetiva del proyecto Atman.

Vida y muerte

Una vez creada esta falsa sensación de identidad individual e independiente a partir de la Totalidad anterior, el self se ve enfrentado a dos grandes impulsos: el intento de perpetuar su propia existencia (Eros) y la lucha contra todo aquello que amenace su disolución (Thanatos). De este modo, esta falsa identidad -interna y aislada-, se resiste encarnizadamente, por una parte, a la muerte, la disolución y la trascendencia (Thanatos), mientras que aspira, por la otra, a la cosmocentricidad, la omnipotencia y la inmortalidad (Eros). Éstos son simplemente *los aspectos positivos y negativos* del proyecto Atman: Vida y Muerte, Eros y Thanatos, Vishnú y Shiva.

Es esta división entre sujeto y objeto la que da lugar a dos grandes impulsos dinámicos: Eros y Thanatos, Vida y Muerte. Eros constituye, en última instancia, el deseo de recuperar la Totalidad anterior oculta desde el mismo momento en que se erigió la barrera que separa el self de los demás. Para poder volver a reunificar el sujeto y el objeto, al yo y a los demás, es necesaria la muerte y la disolución de la sensación de identidad independiente, que es precisamente la que se resiste a esa unión. Hasta que no llegue tal momento, Eros no podrá recuperar la verdadera unión, la auténtica Totalidad, y se verá, por tanto, impulsado a la búsqueda de sustitutos simbólicos de la Totalidad perdida, sustitutos que, para ser eficaces, deberán *presentar como un hecho consumado* el anhelo de la Unidad anterior. Eros, pues, es el impulso subyacente que estimula a la búsqueda, la comprensión, el deseo, la perpetuación, el amor, la vida, la voluntad, etcétera, un impulso, sin embargo, que *nunca* podrá ser saciado con meros sustitutos. Eros es el hambre ontológica.

Veamos ahora Thanatos, la muerte y el miedo a la muerte. A la psicología occidental le ha costado mucho llegar a comprender que existen, por lo menos, dos formas fundamentales de miedo y de angustia completamente diferentes. Una de ellas

es el miedo patológico o neurótico, la angustia ligada a la «enfermedad mental», a los mecanismos de defensa patológicos o a la culpabilidad neurótica. Pero también existe otra forma de miedo que no tiene nada que ver con la neurosis ni con ningún tipo de perturbación mental sino con la auténtica percepción de la *verdad*, con el miedo esencial e ineludible *inherente* que necesariamente acompaña a toda sensación de identidad separada. La Naturaleza esencial del hombre es la Totalidad pero, cuando esa Totalidad se escinde en un yo independiente enfrentado a otro yo externo, la sensación de identidad independiente termina abocada a la toma de conciencia de la muerte y al miedo a la muerte. Este último, pues, no es un miedo circunstancial sino un miedo existencial, un miedo dado, un miedo intrínseco (un miedo que perdurará mientras persista una frontera que separe al sujeto del objeto) y la percepción de dicho miedo nada tiene que ver con la enfermedad mental sino con una auténtica toma de conciencia de la situación.

Desde hace, por lo menos, unos tres mil años, Oriente ha sido plenamente consciente de este hecho, un hecho que las *Upanishads* han resumido perfectamente con la frase: «Dondequiera que exista otro, existe el miedo». ¹⁹¹ Afortunadamente, sin embargo, después de varias décadas de intentos frustrados de la psiquiatría ortodoxa por tratar de reducir el miedo existencial a un sentimiento neurótico de culpabilidad, los psicólogos existenciales occidentales han conseguido descubrir y explicar este punto con tal claridad que ya no podemos seguir ignorándolo. «La angustia esencial, la archiangustia [la angustia primordial] -como la calificó el eminente psicólogo existencial Médard Boss- *es connatural a toda forma individual y aislada de existencia humana*. En la angustia básica, el existente teme y ansía, al mismo tiempo, su ser-en-el-mundo.» ²⁵ Obviamente, la mayor parte de nosotros no somos directamente conscientes de este miedo primordial subyacente que se oculta detrás de la fachada de nuestro ego cotidiano. Y Zilboorg nos explica el porqué:

Si fuéramos conscientes de continuo de este miedo seríamos incapaces de funcionar con normalidad. Para poder vivir con un mínimo de sosiego es necesario llegar a reprimir ese miedo... El miedo a la muerte tiñe todo nuestro funcionamiento mental... Nadie está libre del miedo a la muerte.⁴³⁶

El miedo a la muerte es *inherente* a la sensación de identidad separada, al sujeto aislado y, de una u otra forma, aparece dondequiera que exista una frontera. Y, cuando se activa la imprevista de la muerte, el ser humano sólo tiene dos alternativas, porque, ante la muerte y ante Thanatos, los hombres y las mujeres sólo tienen dos posibilidades: negarla y reprimirla o bien trascenderla en la Totalidad supraconsciente. Mientras uno siga aferrado a la sensación de identidad independiente no le queda más remedio que reprimir a la muerte y al miedo a la muerte. Para trascender ese miedo uno debe trascender la sensación de identidad independiente. No hay *nada* que el yo independiente pueda hacer para desembarazarse *realmente* del miedo a la muerte, ya que el yo independiente *es* el miedo a la muerte, nacen juntos y sólo juntos desaparecerán. Lo único que el yo independiente puede hacer con la muerte es negarla, reprimirla, diluirla u ocultarla. El miedo a la muerte sólo podrá erradicarse definitivamente en la Totalidad supraconsciente, en la auténtica trascendencia, puesto que entonces se erradica también la sensación de identidad independiente. Pero, en palabras de Becker, hasta que llegue tal momento «la represión primaria no es la represión de la sexualidad sino la represión de *la conciencia de la muerte*» (las cursivas son suyas)."

El miedo a la muerte es, pues, un reflejo contra Thanatos. Pero ¿cuál es exactamente la naturaleza de Thanatos? ¿Cuál es su verdadero significado? Tal vez sea posible responder a esta pregunta del siguiente modo:

Hemos visto que en ningún lugar existen entidades radicalmente independientes y que la frontera existente entre sujeto y

objeto es, en última instancia, ilusoria. Por tanto, la barrera irreal existente entre sujeto y objeto, entre uno mismo y los demás, debe ser recreada de continuo instante tras instante. Pero, al mismo tiempo, la fuerza de la realidad, la Totalidad última, también «empuja», instante tras instante, para tratar de derribar esa barrera. *Y esa fuerza es precisamente Thanatos*. Así pues, del mismo modo que el individuo va recreando, instante tras instante, las fronteras ilusorias, la realidad también conspira tenazmente, instante tras instante, para tratar de destruirlas.

El objetivo de Thanatos apunta, pues, realmente hacia la trascendencia. Thanatos no es una fuerza que trate de convertir a la vida en materia inorgánica (ésta, como veremos, es la fuerza de la «involución»), una repetición compulsiva, un principio homeostático, un instinto suicida. Thanatos es el poder de *sunyata -el* impulso que empuja a trascender todo tipo de fronteras- un impulso que *aparece*, sin embargo, ante los ojos del self, que no quiere -o que no puede- renunciar a sus fronteras (en cualquiera de los niveles), como una amenaza de muerte que pone en peligro su misma integridad.

El hecho es que, dondequiera que exista una barrera, Thanatos, el impulso de nuestra Naturaleza más profunda, no dejará de tratar de derribarla. Mientras haya fronteras, existirá Thanatos. Y, en tal caso, uno deberá someterse a Thanatos, al sacrificio y a la trascendencia o, por el contrario, deberá *hacer algo con ese deseo de muerte*, con ese impulso al sacrificio (es decir, uno tendrá que encontrar *sacrificios sustitutorios*). Y, como intenté demostrar en *Después el Edén*,⁴²⁷ lo más despreciable de la conducta humana, lo que caracteriza al ser humano como el más repugnante de los animales, lo que le convierte en un asesino a gran escala, pertenece a la categoría de los *sacrificios sustitutorios*. Otto Rank lo expresó perfectamente en una frase que resume magistralmente todo cuanto puede decirse a este respecto: «El miedo a la muerte del ego se amortigua mediante el asesinato, o el sacrificio, del otro, mediante la muerte del otro, una forma de liberarse de la propia condena de muerte»²⁵

Freud dijo que «el deseo de matar sustituye al deseo de morir» y Becker lo resumió diciendo que «la ofrenda de un cuerpo ajeno es una forma de trueque para librarse de la propia muerte»²⁶

Advirtamos que la negación de la muerte (y la búsqueda de sacrificios sustitutorios) construye la *vertiente negativa* del proyecto Atman, el aspecto «negativo» del intento de recuperar la conciencia Atman. Ya hemos señalado que, al crearse un self a partir de la Totalidad anterior, éste se ve enfrentado a dos grandes pulsiones, la perpetuación de su propia existencia ilusoria (Eros) y la lucha contra todo aquello que amenace su disolución (Thanatos). En el *aspecto positivo* (que *no* significa el «aspecto bueno», sino simplemente -como si se tratara del polo positivo de un imán- la *vertiente erótica* del proyecto Atman), busca todo tipo de *gratificaciones sustitutorias* con las que saciar su deseo de ser infinito, cosmocéntrico, todopoderoso, heroico y semejante a Dios. En el *aspecto negativo*

(la vertiente thanátic, es), por su parte, el proyecto Atman oculto o reprime todo

aquello que suponga una amenaza de muerte, disolución, trascendencia y extinción y, para ello, crea todo tipo de *sacrificios sustitutorios*. La razón por la cual afirmamos que ambas pulsiones -la gratificación sustitutoria y el sacrificio sustitutorio- forman parte del proyecto Atman es el hecho de que, a fin de cuentas, ambas obedecen a la intuición correcta de que nuestra Naturaleza esencial es realmente infinita y eterna pero que esta intuición se ve distorsionada apenas la imputamos a una sensación de identidad independiente que es necesariamente finita y mortal.

Así pues, Eros -el anhelo de vida, el deseo de poseerlo todo y de ser cosmocéntrico- obedece a la intuición correcta de que, en realidad, uno es la Totalidad. Pero, cuando esta intuición se aplica a la sensación de identidad independiente, termina adulterándose y convirtiéndose en el deseo de *poseerlo* todo. Así, en lugar de *serlo* todo, uno se limita simplemente a tratar de poseerlo todo. Éste es el fundamento de toda gratificación sustitutoria, ésta es la sed insaciable que padece todo yo independien-

te, éste es, a fin de cuentas, el aspecto positivo del proyecto Atman, un anhelo que sólo puede saciarse con Atman.

Del mismo modo, la *negación de la muerte* (la vertiente negativa o thanática del proyecto Atman) se basa en la intuición correcta de que nuestra Naturaleza esencial *es*, en realidad, atemporal, eterna e inmortal y de que está más allá de toda forma. Pero, cuando esa ilusión de atemporalidad se imputa al yo independiente, se distorsiona y termina convirtiéndose en el simple deseo de vivir eternamente, de que la vida perdure para siempre, de escapar permanentemente de la muerte. De este modo, el individuo transforma el deseo trascendente de ser atemporal en el deseo de vivir eternamente y la eternidad se convierte en la negación de la muerte, la lucha por la inmortalidad y los sacrificios sustitutorios. Ésta es, repitámoslo una vez más, la vertiente negativa del proyecto Atman, un burdo proyecto de inmortalidad que sólo trata de negar la muerte.

La sensación de identidad independiente se halla, por tanto, a merced del proyecto Atman, un proyecto que le impele a tratar de recobrar la Totalidad perdida por caminos que se lo impiden y la obligan a buscar sustitutos simbólicos. Así pues, en lugar de hallar la auténtica Totalidad se ve impulsado por consideraciones sobre su mera existencia: Eros le impulsa a proseguir con su pseudoseparación y Thanatos introduce a la muerte y al miedo a la muerte. De este modo, la lucha vida contra la muerte, de Eros contra Thanatos, es la principal batalla, la angustia básica, el dilema *fundamental* al que se ve abocado toda sensación de identidad independiente, un estado de miedo primigenio que sólo se erradica cuando tiene lugar la auténtica trascendencia en la Totalidad.

La vertiente objetiva

Con esto llegamos al último gran aspecto del proyecto Atman porque, por más que la sensación de identidad indepen-

diente pretenda y aspire a la inmortalidad y a la cosmocentricidad, ese intento estará, en una u otra medida, inexcusablemente abocado al fracaso porque es incapaz de mantener hasta sus últimas consecuencias la farsa de estabilidad, permanencia, constancia e inmortalidad. James afirmó que el pavoroso rostro de la muerte está presente de continuo y que la calavera finalmente sonreirá en el banquete." A partir del momento en que aparece la sensación de identidad separada, la sombra de la muerte será su inseparable compañera y no habrá compensaciones, defensas ni represiones suficientes que puedan ocultar definitivamente ese espantoso espectro. No hay nada que el yo pueda hacer para escapar de esa aterradora imagen y es por ello que recurre a todo tipo de apoyos «externos» u «objetivos» que le ayuden a apuntalar el proyecto Atman, contribuyan a aliviar el miedo a la muerte y consoliden el engaño de que el yo es inmortal.

Estos apoyos externos pueden ser positivos o negativos, pueden estar al servicio de Eros o Thanatos. El individuo puede crear o aferrarse a una hueste completa de necesidades, deseos, propiedades, posesiones y bienes materiales externos u objetivos. Por ello busca la riqueza, la fama, el poder y el conocimiento y les atribuye un valor absoluto. Pero, dado que lo que los hombres y las mujeres buscan, en realidad, es *precisamente* lo absoluto, todos esos objetos externos, objetivos y finitos, no son más que meras gratificaciones sustitutorias. Son *objetos sustitutorios*, del mismo modo que el yo independiente es un *sujeto sustitutorio*.

Una vez más, Hubert Benoit describe con brillante precisión la naturaleza del proyecto Atman, en general, y de los objetos sustitutorios, en particular: «El hombre ambiciona a divinizarse en la esfera temporal porque ignora su auténtica esencia divina [Atman]. El hombre nace hijo de Dios y participa plenamente de la misma naturaleza del Principio Supremo del Universo pero olvida su origen y termina convenciéndose ilusoriamente de que no es más que ese cuerpo limitado y mortal que

perciben sus sentidos. Víctima de la amnesia, padece la sensación ilusoria de haber sido abandonado por Dios (cuando, en realidad, él es Dios) y deambula perdido por la esfera temporal en una búsqueda quimérica de afirmaciones que sostengan su divinidad...».²⁷ Al olvidar -e incluso negar- a Dios, sin dejar, no obstante, de intuir su existencia, «deambula perdido por la esfera temporal» en busca de *objetos sustitutorios*, al tiempo que trata de divinizarse internamente (sujeto sustitutorio). Ambos intentos son, por consiguiente, la inevitable consecuencia de la pérdida de esa Unidad radical que es la Totalidad única.

Vemos, por tanto, que hay dos vertientes del proyecto Atman -la subjetiva y la objetiva- y dos aspectos -el positivo y el negativo, Eros y Thanatos-, y que esas cuatro facetas se combinan entre sí pudiendo hablarse incluso de Eros sujeto y de Eros objeto, de Thanatos sujeto y de Thanatos objeto. Pero todo esto no es más que la consecuencia y el producto de una barrera, puesto que, a partir del momento en que se erige una barrera ante la Totalidad esencial, esa Totalidad se transforma en un sujeto frente a un objeto. Entonces el yo subjetivo trata de recuperar la Totalidad anterior (a través de Eros) pero teme, al mismo tiempo, su propia disolución (Thanatos). Es así como se instituye, a guisa de compromiso, el proyecto Atman, imputando *al sujeto* las características intuitas de la Totalidad y tratando de que la parte se asemeje al Todo (cosmocéntrico, inmortal y negador de la muerte). Un sujeto sustitutorio en busca de objetos sustitutorios... y todo ello impulsado por el anhelo de llegar a Dios.

La forma de la muerte y del recuerdo

El proyecto Atman aparece en las formas más diversas siempre que Atman *parece* estar ausente, es decir, aparece en los reinos manifiestos. Pero ése, en realidad, es otro de los nombres de *maya*. El modo en que acabo de describirlo no es más que una de las formas más frecuentes y normales que adopta en los seres

humanos. El proyecto Atman asume todo tipo de estructuras y de formas a lo largo del desarrollo humano, desde las inferiores hasta las más elevadas, desde el pleroma hasta las mismas intermediaciones del estadio último. Aparece incluso en el útero aunque, obviamente, en la forma más débil y rudimentaria. Nosotros no acusamos al niño de negar a Dios porque, en su caso, Atman todavía no ha tenido la oportunidad de *emerger* (eso es algo que sólo suele ocurrir -si es que lo hace- en la segunda mitad de la vida, en el Arco Interno). Lo único que afirmamos es que *todos los* individuos participan de Dios y que todos los seres sensibles lo intuyen. Eso es, a fin de cuentas, lo único que mantiene unido al cosmos. Los seres sensibles -de cualquier edad y condición- intuyen acertadamente que su propia esencia es Atman y tratan de alcanzarla con, bajo, o a través de las condiciones, limitaciones y capacidades concretas propias de su nivel particular de adaptación. Y, en la medida en que intuyen a Atman, imputan esa intuición al nivel en el que se encuentren.

Pero no debemos olvidar que *una parte* del proyecto Atman consiste realmente en la búsqueda de Atman (es decir, «Atman-telos»). Desde el mismo comienzo, todas las criaturas intuyen a Dios, desde el primer momento, los hombres y las mujeres intuyen su naturaleza Atman esencial, y esto, por así decirlo, actúa como un gigantesco imán en la conciencia, impulsándola a avanzar y ascender hacia la perfecta liberación en la Totalidad supraconsciente. Pero también les encamina, como medida provisional y paliativa, hacia la búsqueda de sustitutos de Atman: sujetos sustitutorios, objetos sustitutorios, gratificaciones sustitutorias, sacrificios sustitutorios, proyectos de inmortalidad, aspiraciones cosmocéntricas y prendas de trascendencia.

Bajo esta presión, se van creando estructuras sucesivas de conciencia que luego son abandonadas y terminan trascendiéndose, se estructuran y terminan superándose. *Estas estructuras se crean como sustitutos de Atman y se abandonan una vez que fracasan en su intento.* De este modo prosigue la evolución

a lo largo de una serie de intentos abortados -vía proyecto Atman- de alcanzar la conciencia Atinan, acercándose, a cada nuevo paso, un poco más a Atinan.

A lo largo del proceso de desarrollo, van apareciendo estructuras cada vez más evolucionadas, pero las nuevas estructuras sólo emergen -como gratificaciones también sustitutorias- cuando las gratificaciones sustitutorias inferiores son finalmente descartadas. Cuando se desarticulan las formas inferiores de Eros, otras estructuras nuevas y superiores cada vez más sutiles reclaman la atención hasta que, después de haber experimentado *todos los sustitutos posibles de la Unidad y habiéndolos hallado insatisfactorios, sólo perdura la Unidad.*

Una vez creado un nuevo nivel de desarrollo -una sensación de identidad provisional nueva y superior- por transformación vertical de la estructura profunda propia del nivel anterior, el Eros del nuevo nivel se ocupa, por medio de traducciones horizontales, de integrar las estructuras superficiales de ese estadio en una totalidad supraordenada. Dado que no es capaz de alcanzar la auténtica y verdadera Unidad, intenta al menos -como estrategia sustitutoria- unificarse. Estas traducciones de Eros siguen organizando y desarrollando las características emergentes y las estructuras superficiales del nuevo nivel, estabilizándolo y consolidándolo por medio de la *integración* de los nuevos sustitutos simbólicos de orden superior. Y este proceso de traducción prosigue hasta que, por diversas razones, resulta inadecuado, momento en el cual la traducción fracasa y comienza la nueva transformación.

Las razones por las que una traducción fracasa son numerosas y varían de un nivel a otro del espectro. En general, sin embargo, podemos afirmar que, mientras que Eros excede a Thanatos (en un determinado nivel), la traducción prosigue y se consolida el equilibrio. El proceso de búsqueda y de estabilización propios del nivel en cuestión se encuentra satisfecho con las gratificaciones sustitutorias que parecen saciar el deseo de Unidad. Pero cuando Thanatos supera a Eros la traducción en

cuestión se desmorona, termina siendo abandonada y tiene lugar una transformación a otra modalidad del yo, a la que sigue una nueva traducción y el recuerdo de una nueva estructura profunda, que permite aprender nuevas estructuras superficiales.

Esencialmente, esto significa que la conciencia abandona su identificación exclusiva con la estructura inferior, *«muere» con respecto a la misma*, acepta el Thanatos del nivel inferior, muere a ese nivel y, por consiguiente, *se desidentifica* de la estructura inferior y, al *aceptar la muerte* del nivel inferior, termina *trascendiéndolo*.

Como ya hemos visto, cuando emerge una estructura de orden superior el yo *se identifica* con ella. Así se crea un *nuevo* tipo de sensación de identidad, con *nuevas* formas de búsqueda del Eros. Y este nuevo tipo de yo se enfrenta a un *nuevo tipo* de miedo o de impronta de la muerte que no es otra cosa más que el intento del self de conservar su nueva sensación de identidad. Un nuevo yo, un nuevo otro y, eh consecuencia, una nueva muerte y una nueva negación de la muerte. Y la nueva traducción proseguirá mientras que el Eros de ese nivel supere a Thanatos, mientras lo alcanzado supere al vacío (*sunyata*), mientras la nueva estructura cumpla con su cometido de gratificación sustitutoria y no vea frustrado su deseo. Pero cuando tal cosa ocurra, cuando Thanatos supere a Eros, el self se verá obligado a aceptar la «muerte» del nivel inferior, se desidentificará del mismo -trascendiéndolo- y trasladará su identidad a la estructura superior emergente que, *a su vez*, acometerá nuevas formas de Eros y se enfrentará a nuevas amenazas de Thanatos y de la muerte.

Nos ocuparemos de este tema en los próximos capítulos, pero, por el momento, veamos unos pocos ejemplos.

Según hemos visto, en el estadio del ego corporal el self se hallaba casi exclusivamente identificado con las emociones y los instintos corporales. En ese nivel, la búsqueda de Eros es instintiva, biológica, visceral y, cuando dichos instintos se ven traumáticamente *frustrados* (como ocurre, por ejemplo, en el

caso del hambre que impulsa al niño hacia el pecho de la madre), experimentará dicho contratiempo como una verdadera amenaza de muerte. En este nivel, el instinto y el yo son lo mismo y, por consiguiente, entorpecer el instinto equivale a entorpecer el yo.

Pero con la emergencia de la mente verbal el yo se diferencia o desidentifica de su vínculo *exclusivo* con los instintos y desplaza su identidad esencial al yo verbal (la persona). Ahora es capaz de aceptar -con sus limitaciones, claro está- la frustración del instinto del hambre. Ya no «muere» cuando no puede satisfacer de un modo inmediato su apetito, sino que simplemente aumenta su necesidad. Pero ahora dispone de un nuevo yo, y este nuevo yo se ve enfrentado *a nuevas necesidades y a nuevas amenazas de muerte*. La humillación, por ejemplo, constituye una amenaza de muerte para la persona, dado que el yo -que ahora está identificado con la persona- experimenta literalmente una especie de muerte cuando la persona se ve «desacreditada», humillada o queda en ridículo. En tal caso, no es extraño escuchar que la persona diga: «¡Casi muero de vergüenza! ». Esto ocurre y seguirá ocurriendo *mientras el yo siga identificado con la persona* (mientras Eros supere a Thanatos) y sólo cesará en el momento en que la sensación de identidad se desidentifique de la persona, acepte su muerte, la trascienda y se asiente en otra estructura superior y más inclusiva. *Este tipo de proceso*, como veremos, *se repite en cada nuevo estadio del desarrollo*. Y, cuando la sensación de identidad se ha desidentificado y ha trascendido todas las estructuras, sólo queda lo Infinito; cuando se han muerto todas las muertes, sólo existe Dios.

Todo esto, obviamente, parece un tanto abstracto. En los próximos capítulos nos dedicaremos, no obstante, a examinar las formas del proyecto Atman que aparecen en cada uno de los diferentes niveles de conciencia. Veremos cómo cada nivel se esfuerza, de manera consciente o inconsciente, por alcanzar la Unidad (Atman-telos) recurriendo a ciertas condiciones que

necesariamente se lo impiden (represión Atman) y le obligan a forjar gratificaciones sustitutorias (proyecto Atman). Cuando estos sustitutos dejan de ser satisfactorios se abandona el nivel inferior (se acepta su muerte) y se crea un nuevo nivel de orden superior -que, aunque sigue siendo un sustituto, se halla, no obstante, más cercano a lo Real-, hasta que sólo exista lo Real y el alma se funda con la Totalidad supraconsciente, que es -y ha sido- su primer y único anhelo.

14. LA EVOLUCIÓN A TRAVÉS DE LOS NIVELES INFERIORES

Incesto y castración urobóricos

La forma más simple, primordial y rudimentaria del proyecto Atman es la que corresponde al estadio pleromático. Ya hemos visto que, en este estadio, el yo es autista, adual y totalmente indiferenciado. Además, el yo pleromático se halla completamente fundido con el entorno y, como dice Piaget, en ese estadio *el yo es material*. No se trata, pues, de un self corporal, de un self mental o de un self sutil sino de un self casi exclusivamente material, un self que se halla diluido en la *materia prima* y en la *virgo mater*. La unidad propia de este estadio es una unidad por defecto, una unidad puramente física, la unidad previa a toda diferenciación, la más primitiva de las unidades, la unidad primordial en el paraíso de la ignorancia.

Pero este paraíso primordial rudimentario no es muy estable ni duradero porque, apenas comienzan a emerger las formas urobóricas del sustrato inconsciente, la conciencia material y pleromática se ve rápidamente transformada. A partir de ese momento, la unidad indiferenciada propia del estadio pleromático se diferencia gradualmente en dos aprehensiones difusamente distintas de las que ya hemos hablado y a las que hemos denominado yo urobórico y otro urobórico. El recién nacido co-

mienza entonces a darse cuenta de que el entorno que le rodea y su yo son dos cosas diferentes y empieza a tomar conciencia de la existencia de algo ajeno a su yo, «algo global» a lo que denominamos «otro urobórico». Utilizo estos términos con deliberada ambigüedad porque, según todos los puntos de vista, se trata de un estadio del desarrollo de la conciencia sumamente confuso y no deseo excederme interpretando las experiencias del niño. En todo caso, existen excelentes versiones de estos primeros estadios de la vida infantil, como las que nos ofrecen Margaret Mahler y Louise Kaplan,²¹⁸ Piaget,²¹⁵ Klein²¹⁵ y Erich Neumann²⁷⁹ (a quien, por cierto, he seguido para continuar con nuestra discusión).

Neumann, en su concienzuda *History and Origins of Consciousness*, nos ofrece un minucioso estudio de los que él considera que son los tres estadios principales (estadios que se hallan, a su vez, complementados por una serie de estadios menores) de la evolución del self: el estadio urobórico, el estadio materno y el estadio paterno (de los que hablaremos más adelante). Después de analizar estas tempranas etapas -pleromática y urobórica-, Neumann concluye que el yo característico de este nivel se encuentra impulsado por lo que él denomina *incestolcastración urobórico*.

Debo señalar al lector que Neumann utiliza los términos «incesto» y «castración» en un sentido muy amplio como «deseo» (incesto) y «perturbación dolorosa» (castración), y que cuando se refiere a cuestiones puramente sexuales no duda en afirmarlo de manera explícita. Así pues -y puesto que los términos «incesto» y «castración» son bastante parecidos a Eros y Thanatos (aunque ciertamente mucho más gráficos y expresivos)- seguiré, en este capítulo, su modelo con ciertas reservas. También debo señalar que la acepción del término «castración» utilizada por Neumann está desprovista de toda connotación sexual. El *Webster's* nos ofrece tres acepciones diferentes del término «castrar»: 1) amputar los testículos, emascular, capar; 2) extirpar los ovarios, capar y 3) despojar de vigor o de signi-

ficado esencial; mutilar, expurgar, dominar. Obviamente, ésta última será, mientras no afirme específicamente lo contrario, la aceptación a la que nos ceñiremos.

¿Cómo debemos, por tanto, interpretar el incesto y la castración urobóricas? Según Neumann, el incesto urobórico consiste en la tendencia a regresar nuevamente a los estadios embrionario y pleromático, en el deseo de fundirse con el otro urobórico y de perderse en el olvido prediferenciado. «Mientras la conciencia... infantil sea débil y experimente la tensión de su propia existencia como algo opresivo, mientras experimente de manera placentera el letargo y el sopor, no llegará a descubrir su propia realidad como entidad diferente. Y, en la medida en que esa situación perdure, el uroboros [y el pleroma, considerándolos conjuntamente como si se tratara de un solo estadio] seguirá dominando como el gran principio rector de la vida, una unidad que todavía no ha alcanzado la individualidad [prepersonal] y que se hallará, por tanto, plenamente sumida en la fusión [prediferenciada] de los opuestos.»²⁷⁹ Así pues, «en el incesto urobórico [Eros] no existe énfasis ninguno en el placer y en el amor [sexual] sino en el deseo de disolución y absorción, en la inmersión y fusión pasiva en el pleroma...».

Dicho en otras palabras, el incesto urobórico no es más que la forma más primitiva de Eros, la modalidad más arcaica y menos sofisticada del proyecto Atman. El incesto urobórico es la tendencia a regresar a *la más inferior de todas las unidades*, la inmersión en el dominio de lo material, una inmersión en la que todas las formas de conciencia vuelven a diluirse en las tinieblas de la materia prima. Pero advirtamos que, aun así, aun tratándose de la más inferior de todas las unidades posibles, se trata de un impulso hacia la unidad o, dicho de otro modo, de la forma más rudimentaria del proyecto Atman.

Ahora bien, en la medida en que el sistema del self siga atrapado en el incesto urobórico y se vea impulsado por él, seguirá a merced de la castración urobórica (amenaza de la muerte) porque, mientras el yo siga aspirando a la fusión pleromática, esta-

rá expuesto a ser desbordado por el pleroma primordial y podrá, por tanto, ser «castrado» o dominado por el otro urobórico y por el pleroma. Ésta es la razón, a mi entender, por la que Neumann suele hablar del «incesto urobórico mortal en el que el [yo] embrionario se disuelve como la sal en el agua».²⁷⁹ Esta «disolución» es precisamente la castración urobórica en la que el yo urobórico primordial se ve desbordado y disuelto por el pleroma. Y la explicación de Neumann, por más imprecisa que pueda parecer al comienzo, afirma simplemente que, en la medida en que el yo se halle cautivo del incesto urobórico, se hallará expuesto a la castración urobórica y, *en la medida en que la vida (Eros) se halle impulsada por este nivel, también lo estará la muerte (Thanatos)*. Este es, precisamente, el proyecto Atman urobórico.

Démonos cuenta, no obstante, de que aunque en ocasiones utilice ambos conceptos de manera equivalente (puesto que no pretendo introducir aquí demasiadas definiciones), Thanatos y la castración no son exactamente la misma cosa. La castración es, en realidad, la *resistencia* a Thanatos. Y, en la medida en que el yo sea incapaz de morir al incesto urobórico (Eros), permanecerá sometido a la castración urobórica. Al no poder renunciar al incesto urobórico (Eros), al ser incapaz de morir a ese deseo, Eros supera a Thanatos, *en cuyo caso* Thanatos aparece como una amenaza, como una posible castración. Y entonces, en lugar de trascender al yo urobórico y de ascender a los reinos tifónicos, el yo se ve simplemente castrado, destruido, disuelto y restituido a la inmersión pleromática. Este punto quedará más claro en la medida en que prosigamos nuestro análisis.

La traducción urobórica proseguirá, por tanto, mientras Eros siga superando a Thanatos y no se renuncie a la búsqueda y al incesto urobóricos. Pero, en el mismo momento en que el yo sea lo bastante fuerte como para aceptar la muerte del uroboros, en el mismo momento en que sea capaz de abandonarse y morir al incesto exclusivamente urobórico, Thanatos superará a Eros, la traducción urobórica cesará y se iniciará la transformación ascendente.

Pero esta transformación ascendente no siempre es lo suficientemente «pulcra» y completa y, en muchas ocasiones, ciertos aspectos de la conciencia quedarán «adheridos», o fijados, al incesto urobórico. En tal caso, el sujeto se complacerá secretamente en la disolución de su identidad y se entregará a la búsqueda de objetivos prepersonales. Si, por el contrario, todo funciona como es debido, el incesto urobórico cesará, puesto que no se trata más que de una gratificación sustitutoria que, después de ser puesta a prueba y de ser descubiertas sus insuficiencias, es abandonada y permite la emergencia de sustitutos superiores procedentes del sustrato inconsciente. Y adviértase también que, una vez se abandona el incesto urobórico, también se trasciende la castración urobórica.

Lo cierto es que, dicho en términos poéticos, cuando el yo opina (correctamente) que no tiene ningún futuro en un determinado estadio, que ahí no es donde se halla la Unidad, traslada su proyecto Atman hacia el siguiente estadio evolutivo.

El proyecto Atman en los reinos tifónicos

Durante el estadio urobórico-alimentario, la conciencia del niño flota en un difuso estado oceánico cuya única diferenciación consiste en una vaga línea divisoria entre el yo urobórico y el otro urobórico. Pero, cuando el organismo comienza a madurar fisiológicamente -especialmente en lo que se refiere a su capacidad imaginativa-, la primitiva sensación de identidad urobórica comienza a desplazarse al yo corporal individual mientras el otro urobórico va focalizándose simultáneamente como «unidad maternal». Es así como el niño supera el reino prepersonal y urobórico e ingresa en los dominios tifónicos de la existencia, dominios en los que deberá acometer la batalla existencial del ser frente a la nada, una lucha que gira en torno a la figura -ora amorosa, ora aterradora, ora benévola, ora devoradora- de la Gran Madre.

Inicialmente, la unidad maternal no es una mera cuidadora sino que representa literalmente el foco central de la totalidad del mundo infantil. «La madre preedípica es la madre que, como consecuencia del fundamento biológico de la familia, termina convirtiéndose en la totalidad del mundo del niño.»⁵⁷ Cuando el niño comienza a trascender su narcisismo pleromático-urobórico y a diferenciarlo en un mundo interior y un mundo exterior, la unidad maternal constituye una sola pieza con el mundo externo. En consecuencia, la relación que el niño establece con la madre no es la del alimentado con la alimentadora ni la de quien chupa con lo chupado sino la del ser frente al no ser, la del yo frente a la existencia. Ésta es la razón por la cual todas las escuelas psiquiátricas conceden tanta importancia a este temprano estadio del proceso de desarrollo, un nivel ciertamente esencial porque la relación que el niño establece con la unidad materna es, de hecho, la relación que mantiene con la existencia misma considerada globalmente. En este sentido, podemos considerar a la unidad maternal como a la Gran Madre mitológica, el Gran Entorno, el Gran Medio Ambiente, el Gran Sustrato. La Gran Madre es lo primero que el self advierte al desperezarse de su letargo pleromático-urobórico. ¡Cuál no será su impacto!

Pero dado que en este estadio la sensación de identidad del niño está recién comenzando a despuntar, el yo es inicialmente incapaz de diferenciarse de la Gran Madre, lo cual significa que, *desde todos los puntos de vista, originalmente es uno con la Gran Madre.*^{97.214} Más tarde, cuando la diferenciación entre el cuerpo y el entorno -una diferenciación que se inicia ya tímidamente en el estado urobórico- comienza a madurar aparecen formas nuevas y superiores de yo y de otro. El cuerpo comienza a despojarse del mundo material que le rodea y el mundo interior del organismo comienza a diferenciarse de la Gran Madre. Y así, las primitivas escaramuzas entre el yo urobórico y el otro urobórico terminan por abocar en una lucha dramática entre el yo corporal y la Gran Madre. De este modo, la identidad individual, tan efímera en el estadio urobórico, co-

mienza, en el nivel tifónico, a estabilizarse. Ésa es la razón por la cual los factores vida y muerte entran en escena, en este nivel, con suma virulencia.

En el estadio pleromático, el yo infantil se halla diluido en una unidad material primordial (la forma más rudimentaria del proyecto Atinan), en el estadio urobórico emprende el difuso intento de unirse al otro urobórico (incesto urobórico) y, en el estadio corporal, acomete un nuevo tipo de proyecto Atinan con una nueva modalidad de self sustitutorio. No olvidemos que la condición que debe cumplir un yo sustitutorio es la de satisfacer el deseo de Atinan, el deseo de ser cosmocéntrico, el deseo de convertirse en el centro del universo. Si tenemos, pues, en cuenta que lo único que pretende el niño es alcanzar la Unidad, hasta las afirmaciones más pintorescas del psicoanálisis tienden a ser perfectamente claras y evidentes.

Desde el punto de vista psicoanalítico, por ejemplo, el niño que se halla en este estadio traduce (*en imágenes*) su situación para verse como el centro del cosmos, «incorporando» o «tragándose» -según sus propios términos- al mundo (a la Gran Madre o inicialmente tan sólo al «pecho») en forma de imagen. ¡El niño intenta apropiarse -imaginariamente- del mundo entero, integrándolo a su self independiente! Y, para ello, procura absorber al mundo entero dentro de sí y, de ese modo, convertir a su yo independiente en la totalidad del mundo. «Melanie Klein ha demostrado que el ego "se establece al investir en el cuerpo la libido objetal". De este modo, el yo se convierte en un *sustituto* del otro perdido, un sustituto que pretende ser el otro perdido, de modo que uno pueda abrazarse a sí mismo creyendo que abraza a su madre [el mundo entero]. [La estructura del yo] es el fruto del deseo de alcanzar la unión con la madre mediante el artificio de pretender habérsela tragado, es decir, haberla incorporado dentro de sí mismo.»⁵⁸ ¡Un auténtico sustituto cosmocéntrico! Si no puede *ser* el mundo, intentará tragárselo. Es muy probable que ésta sea, junto a la disgregación pleromático-urobórica, la forma más rudimentaria de proyecto Atinan.

Pero, en cualquiera de los casos, se trata de una forma de proyecto Atinan, una tentativa de Eros de encontrar su verdadero mundo y su verdadera Identidad. Ése es el «incesto», el deseo de alcanzar algún tipo de conciencia de unidad, pero un intento llevado a cabo en condiciones que se lo impiden y le compelen a crear imágenes sustitutorias del Mundo real y de su unión con él.

Es así como el niño sigue traduciendo su yo y su mundo, en la esperanza de recuperar algún tipo de Unión anterior. Y esto nos permite interpretar un tópico clásico del psicoanálisis, el hábito infantil de chuparse el dedo. Porque, en virtud del proceso mágico primario que, como ya hemos visto, domina este nivel corporal, el niño puede *traducir* el Gran Entorno o la Gran Madre en la imagen del pecho y en la imagen del dedo, con lo cual, al chuparse el dedo, pretende fundirse con el mundo. Es decir, puede traducirse a sí mismo como la totalidad de su mundo y a todo su mundo en sí mismo. Pero, por más ingeniosa que sea esta unidad sustitutoria, sólo funciona en el mundo de lo imaginario, sólo existe en la fantasía y en la imaginación. No es, por tanto, la Unión real, sino una mera *unidad sustitutoria*.

Todo lo que acabamos de decir forma parte del incesto tifónico (Eros), del intento de alcanzar algún tipo de unidad a través de la fusión con la Gran Madre, incorporándola o tragándosela. Así, cuando el psicoanálisis habla de «erotismo oral», se refiere simplemente al Eros oral, a la búsqueda oral, a la tentativa de alcanzar la Unidad a través de la boca, al intento de fundirse con el mundo tragándose. Ya hemos visto que, en este estadio (el estadio oral-tifónico), la principal forma de relación del niño con el mundo tiene lugar a través de la boca; es perfectamente natural, por tanto, que persiga la auténtica Unidad con el mundo a través de la relación oral. Así de sencilla es la fase psicoanalítica del «erotismo oral», una fase en la que el proyecto Atman se focaliza en la boca. Según Fenichel, en este estadio «la idea de comerse un objeto o de ser comido por él es la forma en que se piensa inconscientemente en cualquier posible re-

unión con los objetos». ¹²⁰ Para encontrar a Atman y para alcanzar la Unidad, el niño se come al mundo, a la Gran Madre. Personalmente, creo que el psicoanálisis está en lo cierto en la visión que nos ofrece de esta etapa (lo cual no excluye, obviamente, las importantes contribuciones aportadas por otros investigadores, como Piaget, por ejemplo. Simplemente me he limitado a utilizar la teoría psicoanalítica para ilustrar uno de los ejemplos del proyecto Atinan).

Pero donde hay incesto oral también hay castración oral. Según Fenichel, «correlativamente a los objetivos concretos del erotismo oral... también nos encontramos con miedos orales, en particular el miedo a ser comido». ¹²⁰ Los temores orales se remontan, pues, al uroboros alimentario. En general, pues, el caso está perfectamente claro: vida tifónica contra muerte tifónica, Eros tifónico contra Thanatos tifónico. Y, en la medida en que el self desee tragarse al mundo, quedará expuesto a la posibilidad de ser tragado y comido -castrado- por ese mundo. La Gran Madre es el primer alimento y también... la primera Destructor...

Por consiguiente, dado que el niño está incestuosamente atado a la Gran Madre -puesto que desea fundirse con ella devorándola y, de ese modo, incorporándola-, se halla también a merced de la terrible amenaza de muerte y de castración a manos de la Gran Madre. «El bebé humano que, en el pecho de la madre experimenta una modalidad nueva y más intensa de unión [Eros-incesto]..., experimenta una modalidad nueva y más intensa de separación... y de muerte. Es su gran amor [o identificación] por su madre el que le lleva a percibir como muerte su separación de ella.» ⁵⁷

Y el niño experimenta la separación de la Gran Madre como muerte *porque ella ha formado parte de su sistema de identidad*, porque su yo ha estado literalmente *identificado* con la Gran Madre y, en consecuencia, separarse o diferenciarse de ella se experimenta, inicialmente, como una auténtica amenaza de muerte. Tengamos, además, en cuenta que, mientras que el

yo siga aspirando a la fusión maternal, mientras perdure el incesto oral, la separación de la Gran Madre implicará una auténtica amenaza de muerte, una angustia primordial.

Finalmente, sin embargo, el yo debe aceptar la muerte del incesto oral y, más pronto o más tarde, tendrá que admitir la muerte del estado de fusión maternal para poder *diferenciarse* de la Madre y *trascender* esa inmersión materna primitiva. Y esto sólo puede ocurrir cuando se debilita el incesto oral y se acepta su *muerte*.

Tengamos en cuenta que, si no acaba por admitirse la muerte, o Thanatos, de este nivel, el self seguirá experimentando el incesto oral y, por el mismo motivo, la castración oral. Mientras sea incapaz de renunciar a este nivel y permanezca identificado exclusivamente con él, seguirá experimentando la castración en ese nivel cada vez que aparezca algún problema. El niño que no logre trascender el incesto oral no podrá superar la fusión con la Gran Madre (seguirá siendo «un niño de mamá») y seguirá, por tanto, experimentando la separación de la Madre como una amenaza de muerte ya que, como explica claramente Otto Rank, la «angustia de separación» primordial no es sino el miedo a la muerte. Y, puesto que se trata de un miedo a la muerte todopoderoso, el yo atrapado en él renunciará a diferenciarse y separarse (porque le resultará demasiado exigente y doloroso), es decir, dejará de desarrollarse y de trascender. *Al no poder aceptar la muerte de este nivel no podrá tampoco trascenderlo.*

Esto es algo que el psicoanálisis describe a su modo cuando afirma que «la especial concentración de la libido [búsqueda de Eros] en la boca durante la temprana infancia, la hipercatexis del acto de succionar, es una consecuencia de la incapacidad de aceptar la separación de la madre... una situación que refleja la incapacidad humana de aceptar la muerte... Y su efecto es el de sobrecargar el proyecto [Atinan] de unirse amorosamente al mundo con el proyecto irreal de convertirse en la totalidad del mundo». ⁵⁷ No creo que sea posible explicarlo con mayor clari-

dad. Si el yo es incapaz de aceptar la muerte de ese temprano incesto o fusión con la Madre, si no puede admitir su separación o diferenciación de la Madre, seguirá atrapado en el estado de fusión primordial, esa forma arcaica del proyecto Atinan en la que uno trata de alcanzar la Unidad tragándose al mundo y convirtiéndose en él.

El caso es que la *angustia de separación* no es sino *angustia de la diferenciación, angustia*, en realidad, *de la trascendencia*. La angustia de separación aparece en *cada nuevo estadio del desarrollo*, puesto que, como ya hemos visto en el capítulo 10, cada nuevo estadio del proceso de desarrollo conlleva una nueva diferenciación y una nueva trascendencia. Y esta angustia de separación perdura hasta tanto no se acepte la *muerte* de ese estadio, momento en el cual el yo puede diferenciarse de él y trascenderlo. En todos los niveles, pues, la angustia de separación consiste en la incapacidad de aceptar la muerte de ese nivel y, en el caso de que esa situación se cronifique, el desarrollo quedará *estancado*.

No obstante, si, en el estadio tifónico, el desarrollo prosigue de manera más o menos normal, el incesto oral terminará por debilitarse, Thanatos superará a Eros y tendrá lugar una transformación ascendente que conducirá hasta el siguiente nivel. Entonces el self renunciará a esa modalidad inferior del proyecto Atinan (la cosmocentricidad basada exclusivamente en la imagen, «la omnipotencia de las imágenes» de Freud, «la omnipotencia de los gestos mágicos» de Ferenczi, el incesto oral, el intento de tragarse *el* mundo, etcétera) y esa renuncia permitirá la emergencia en la conciencia de gratificaciones superiores -aunque gratificaciones todavía sustitutorias- procedentes del sustrato inconsciente. El fracaso, por otra parte, en renunciar a esas formas primitivas y arcaicas del proyecto Atinan da lugar a una fijación que interrumpe la transformación ascendente de la conciencia y su aproximación a Atinan, quedando entonces atrapada en los dominios inferiores, desde donde irradiará *símbolos* -y, probablemente, también síntomas- a la conciencia. En tal

caso, el alma seguirá manteniendo una relación incestuosa con los reinos inferiores e, inconscientemente, seguirá recibiendo ese tipo de sustitutos de Atinan a través del vínculo erótico (Eros) con su pasado inferior, con sus raíces primordiales.

La fase anal/pertenencia del proyecto Atman

En las secciones anteriores hemos visto la forma en la que el yo comenzaba a emerger del subconsciente. Cuando el yo tifónico alcanzó una diferenciación lo suficientemente estable entre el yo y el otro pudo trascender su antiguo estado de fusión pleomático-urobórica. Y también fue natural que, una vez terminó de emerger como entidad independiente, desarrollara nuevas formas de búsqueda de Eros (autoconservación, incesto oral, omnipotencia mágica) y que quedara expuesto a nuevas formas de vulnerabilidad y de muerte (castración materna, castración oral y disolución). Así pues, en este temprano estadio existen ya formas muy rudimentarias de proyecto Atinan. En lo concerniente a Eros, el yo aspiraba a crecer, a expandirse y a convertirse en el centro del cosmos hasta el punto de intentar tragarse incluso al mundo. En el aspecto negativo -la vertiente relativa a Thanatos-, el yo ensayaba ya formas elementales de negación de la muerte y procuraba protegerse del miedo a la disolución, al aislamiento, a la separación y a la emergencia. «La enorme simplificación científica del psicoanálisis -dijo Becker- es el concepto de que toda la experiencia temprana del niño consiste en un intento de negar la angustia de su propio desarrollo»,²⁵ es decir, la angustia de la emergencia, de la separación y de la muerte... Y esto comienza ya en el estadio urobórico, en el mismo momento en que aparece *cualquier* tipo de emergencia.

Finalmente, los incestos infraordenados terminan por ceder, debilitándose también las castraciones y los miedos a la muerte ligados a ellos. Pero lo que no se debilita -ni puede debilitarse- es el proyecto Atinan, que simplemente se transforma al si-

guiente nivel de orden superior. Es así como surge una modalidad nueva y superior del yo que se ve enfrentada a nuevos tipos de otro y, en consecuencia, experimenta nuevos deseos y nuevos impulsos de Eros, padeciendo, simultáneamente, nuevas amenazas de muerte y nuevas negaciones de la muerte. Es así como el enfrentamiento entre la vida y la muerte se traslada a un nivel superior y entra en acción un nuevo proyecto Atman. Entonces aparecen nuevos desarrollos, nuevos potenciales y... también nuevos terrores.

Llegamos ahora al estadio verbal-pertenencia, un estadio que suele coincidir con la etapa anal del desarrollo psicosexual (es por ello que, aunque no las confunda, me referiré conjuntamente a ambas). Recordemos que este estadio jalona el punto en el que la mente verbal *comienza* a emerger del sustrato inconsciente y a diferenciarse del cuerpo. Es decir, el ego corporal tífonico está *empezando* a diferenciarse naturalmente en el ego mental y el cuerpo físico, con lo cual la mente verbal *comienza a trascender* al simple cuerpo. En el estadio anterior hemos presenciado la diferenciación entre el cuerpo y el entorno (y la Gran Madre). En esta etapa asistiremos al comienzo de la próxima diferenciación supraordenada entre el ego y el cuerpo.

En los estadios anteriores, la «acción» evolutiva -Eros y Thanatos, el incesto y la castración- tenía lugar *a través* de la frontera existente entre el yo corporal y el Gran Entorno (puesto que ésa era, en definitiva, la frontera fundamental). En este nuevo estadio, sin embargo, la acción evolutiva se ha desplazado a la frontera existente entre el cuerpo y el ego emergente (que es ahora la cúspide de la diferenciación). Así pues, el drama de la separación -el drama de la vida y la muerte, el drama entre Eros y Thanatos y el proyecto Atman en general- se traslada desde la antigua frontera entre el cuerpo y el entorno a la nueva frontera entre el ego y el cuerpo.

El yo verbal es un yo nuevo y superior, pero un yo, sin embargo, todavía sustitutorio. Y la capacidad de ideación confiere a este yo la posibilidad de establecer unidades de orden supe-

rior. Con la mente verbal, la conciencia comienza a crecer y a ir más allá, por así decirlo, de los límites del ser físico. La conciencia deja entonces de estar atada al presente ingenuo. Gracias al lenguaje, uno puede anticipar el futuro, forjar planes y emprender hoy actividades que producirán sus frutos el día de mañana. Gracias al lenguaje y a sus estructuras simbólicas y temporales, uno puede postergar las descargas inmediatas e impulsivas propias de las simples pulsiones biológicas. Uno deja entonces de estar completamente atado a las demandas instintivas y puede, en cierto modo, trascenderlas. Gracias a la cognición social, el yo puede participar en una unidad supraordenada que le permite compartir una comunidad verbal (común-unidad), una comunidad que trasciende con mucho las percepciones simples e inmediatas del cuerpo físico. Entonces el niño puede *traducir su mundo* y su yo en los términos de las formas supraordenadas, de las ideas verbales y de los símbolos de pertenencia; su realidad, dicho de otro modo, es representacional.

Pero debido precisamente a que el yo verbal está *comenzando* a diferenciarse del cuerpo, el cuerpo empieza también a convertirse en un polo *objetivo* de especial interés, en la morada especial del incesto y también en una concentración especial de la muerte. Y esto simplemente constituye una parte inseparable del «problema psicoanalítico de la analidad».

Soy consciente de que el concepto de «analidad» no es muy popular hoy en día, especialmente entre los psicólogos humanistas y transpersonales. Sin embargo, considero que se trata de una noción que -ubicada en el lugar que le corresponde en el espectro global de la conciencia- constituye una expresión perfecta -e incluso diría que brillante- de los verdaderos intereses humanistas y hasta transpersonales. Se trata, en definitiva, del problema de la vida, la muerte y la trascendencia centrada en el cuerpo. El hecho de que los psicoanalistas suelen utilizar este concepto de manera reduccionista no constituye una razón suficiente para descartarlo, puesto que lo único que debemos desechar es su acepción reduccionista. En mi opinión, la admira-

ble reformulación de esta noción psicoanalítica llevada a cabo por pensadores tales como Becker,²⁵ Browns' y Rank` la han convertido en algo no sólo aceptable, sino incluso indispensable, para la psicología humanista y transpersonal. De hecho, hablar de «analidad» es simplemente otra forma de hablar del proyecto Atman propio de este nivel.

Permítaseme, para comenzar, resumir brevemente la visión evolutiva de Ernest Becker.²⁵ Becker ha reformulado los conceptos psicoanalíticos en términos *existencial-humanistas*, conservando y sintetizando, de este modo, lo mejor del psicoanálisis y lo mejor de la psicología existencial. Y, si nosotros conseguimos reformular a Becker en términos *transpersonales*, salvaguardaremos lo mejor de estas tres importantes escuelas del pensamiento, la psicoanalítica, la existencial-humanista y la transpersonal-mística. En mi opinión, si cada una de estas tres escuelas pudiera ceder -aunque sólo fuera un poco- su pretensión de globalidad conseguiríamos una versión excepcionalmente clara de lo que realmente ocurre a lo largo de todo el proceso de desarrollo.

Becker inicia su análisis con un tema que ha terminado convirtiéndose en un objetivo muy viejo y muy respetable de la psicología, tratar de dilucidar lo que los hombres y las mujeres *realmente* quieren. Y, después de revisar todo lo escrito al respecto, llega a la conclusión de que se trata del *heroísmo*. «Sólo me he limitado -dice Becker- a insinuar que el problema del heroísmo es un tema fundamental de la existencia humana, un tema que nos permite calar más hondamente en la naturaleza humana que cualquier otro tópico». Y, si examinamos cuidadosamente la naturaleza del *heroísmo*, prosigue Becker, «tendremos que admitir que nos hallamos ante *el* problema humano universal».

Pero ¿qué es eso del heroísmo y del impulso heroico? Según Becker, se trata simplemente del impulso hacia «lo que podríamos denominar "significado cósmico". Y no deberíamos tratar esta cuestión a la ligera, puesto que es ahí hacia donde se enca-

mina nuestra discusión. Hablamos [por dar un solo ejemplo] de la "rivalidad entre hermanos" como si se tratara de un subproducto del crecimiento, de una especie de competitividad y de egoísmo propios de niños mal educados y que todavía no han llegado a desarrollar una naturaleza social generosa. Pero, a mi juicio, se trata de algo demasiado importante y persistente como para tratarse simplemente de una aberración y expresa el núcleo mismo de toda criatura: el deseo de sobresalir, de ser el *número uno*. Cuando combinamos el narcisismo natural con la necesidad básica de autoestima creamos un ser que debe sentirse como objeto de un valor extraordinario, el primero de todo el universo y que representa, en sí mismo, la globalidad de la vida». ²⁵ El heroísmo, dice claramente Becker, es el impulso a ser el centro del cosmos, a ser como Dios, a ser el primero y el último de todo el mundo. Y esto es, precisamente, como ya hemos dicho, el impulso a ser *cosmocéntrico*.

Pero, al mismo tiempo, el heroísmo también lleva a eludir todo aquello que pueda menoscabar la cosmocentricidad del individuo. Y, puesto que la muerte es el principal menoscabo, también es el terror fundamental. En palabras de Becker, «el heroísmo es, ante todo, un reflejo del miedo a la muerte». *Y, de la misma manera*, «la represión de la muerte es la represión primaria». ²⁵ El heroísmo, por consiguiente, es también un reflejo contra la muerte y contra Thanatos que representa el impulso a ser inmortal, invulnerable y eternamente triunfador.

El heroísmo, en suma, consiste en el impulso cosmocéntrico e inmortal a ser como Dios. Se trata, evidentemente, del proyecto Atman, del impulso a ser Atman, la Totalidad atemporal, la Unidad aespacial e infinita. De este modo, los aspectos positivos o cosmocéntricos y los aspectos negativos o negadores de la muerte propios del heroísmo de Becker, son simplemente las vertientes erótica y thanática del proyecto Atman.

Becker habla también de las vertientes subjetiva y objetiva del heroico proyecto Atman. El aspecto subjetivo es lo que él denomina la «mentira vital» del carácter, el hecho de que la sen-

sación de identidad independiente sea básicamente una mentira, una mentira vital sobre las posibilidades del heroísmo. El carácter es, pues, la faceta «interna» del heroico proyecto Atman, la historia interna del heroísmo, mientras que su aspecto objetivo es, para Becker, el edificio de la cultura, ya que toda cultura es, en sus propias palabras, «un sistema de heroísmo codificado» que promete la inmortalidad y la negación de la muerte. Todas las culturas, dijo Otto Rank, se sustentan en «símbolos de inmortalidad». El hombre erige monumentos de piedra, oro y acero que no mueran ni se descompongan para silenciar así su miedo a la impermanencia y a la insubstancialidad.²⁶ La cultura es lo que el ser humano hace con la muerte...

Globalmente considerada, la obra de Becker cubre las vertientes subjetiva y objetiva -así como los aspectos erótico y thanático- del heroico proyecto Atman, del intento del individuo de ser infinito, de ser la Totalidad, de ser Atinan. Y, hasta ese punto, estoy perfectamente de acuerdo con Becker. Pero Becker cree que los hombres y las mujeres quieren ser como Dios porque son unos mentirosos empedernidos mientras que, en mi opinión, lo que les impulsa a aspirar a ser Dios es su intuición correcta de que su esencia última es ya Dios. Parafraseando a Becker con mis propios términos diría que el proyecto Atman es una mentira esencial sobre Atinan. El individuo anhela heroicamente la eternidad y la infinitud pero puesto que, según él, la eternidad y la infinitud *no existen*, ese impulso heroico -el proyecto Atinan- es pura y simplemente una mentira. Y, desde ese punto de vista, Becker concluye que el yo es una mentira, que la cultura es una mentira y que la religión también es una mentira (una conclusión, por cierto, a la cual Huston Smith replicó diciendo: «Yo también he hecho mis generalizaciones pero confío en que ninguna haya sido tan absurda como ésta»).

En mi opinión, sin embargo, el proyecto Atinan no es tanto una mentira sobre Atinan como un *sustituto* de Atinan. En este sentido, el proyecto Atinan es parcialmente falso pero también

es parcialmente *cierto*. En última instancia, los hombres y las mujeres *son* Atinan y se ven empujados hacia el heroísmo como un sustituto de Atinan. El heroísmo no *sólo* es una mentira vital (aunque en parte sí lo sea) sino que también es una verdad vital. Y esa combinación, esa solución de compromiso, es, precisamente, el proyecto Atinan.

Para Becker, la evolución consiste en el despliegue de la mentira vital del carácter, el despliegue del heroísmo. En mi opinión, sin embargo, se trata del despliegue de Atinan, un despliegue impulsado por el proyecto Atinan. Pero, a pesar de todo, si ubicamos al heroísmo en su debido contexto, el análisis del desarrollo llevado a cabo por Becker sigue siendo válido.

Si tenemos presente todo lo dicho al respecto, lo que Becker intenta demostrar, sirviéndose de conceptos existenciales y psicoanalíticos, es que el heroísmo (el proyecto Atinan) empieza ya en las primeras etapas del desarrollo y constituye el núcleo mismo del concepto global de desarrollo. Desde el primer momento, afirma Becker, el niño está involucrado en la cosmo-centricidad (narcisismo erótico) y en la negación de la muerte (Thanatos). «A la edad de tres años, el niño tiene ya una idea de la muerte pero mucho antes comienza ya a fortificar su propia vulnerabilidad. Este proceso comienza naturalmente en las etapas más tempranas de la vida infantil, en la llamada etapa "oral" [urobórica y tifónica]. Éste es el estadio anterior a la plena diferenciación de su madre [la Gran Madre], un estadio previo a la adquisición de una conciencia plena de su cuerpo y de sus funciones o -como decimos técnicamente- antes de que su cuerpo se haya convertido en un objeto de su campo fenomenológico.»²⁵ Es decir, el cuerpo es el yo de la etapa tifónica y, en consecuencia, no es percibido *por* el yo. O, dicho en otros términos, el cuerpo es, en este estadio, el inconsciente encastrado.

La conclusión de Becker con respecto a la etapa oral-tifónica es que «la madre, en este período, representa literalmente la vida y el mundo del niño. Todos los esfuerzos realizados por la madre en este período se encaminan a la gratificación de los de-

seos del niño y a aliviar automáticamente sus tensiones y sus dolores. El niño, por su parte, está, en este estadio, "completamente henchido de sí mismo", es un manipulador impenitente y el verdadero soberano de su mundo. Vive inmerso en su propia omnipotencia y trata de controlar mágicamente todo lo que sea necesario para mantener esa sensación de omnipotencia... Su cuerpo es su proyecto narcisista [el proyecto Atman] y lo utiliza para intentar "tragarse al mundo".²⁵ Ésta, como ya hemos visto, constituye una de las formas más primitivas y rudimentarias del proyecto Atman.

Llegamos ahora al estadio anal, el tema capital de esta sección. (Comenzaremos ahora por discutir sucintamente la interpretación de Becker de este estadio evolutivo, luego describiremos el conjunto de la etapa propiamente dicha y volveremos nuevamente a Becker en la próxima sección.) «La "etapa anal" -dice Becker- es otra forma de hablar del período en el que el niño comienza a prestar atención a su propio cuerpo como objeto de su campo fenomenológico.»²⁵ Se trata, pues, de un período en que el yo comienza a diferenciarse -como mente verbal- del cuerpo físico, de modo que éste se convierte en un objeto para el yo, momento en el cual el cuerpo ha dejado de ser el inconsciente encastrado. «Su proyecto narcisista [Atman] consiste en autocontrolarse para poder llegar a dominar y poseer al mundo.»²⁵ De este modo, el problema del heroísmo -el intento de ser cosmocéntrico e inmortal- comienza a trasladarse ahora al cuerpo que termina convirtiéndose en el foco de la vida y de la muerte.

Y se trata realmente de un foco extraordinario. El psicoanálisis ortodoxo ha realizado la extraordinaria tarea de enumerar todos los deseos -y todos los terrores- propios de la etapa anal del desarrollo. Jamás olvidaré el informe de Erick Erikson sobre el niño de cuatro años llamado Peter: «Me comunicaron que Peter evitaba defecar -comienza Erikson- al principio unos pocos días, pero últimamente hasta una semana. Me llamaron con urgencia cuando, además de la materia fecal acumulada durante

una semana, Peter había terminado incorporando y reteniendo en su cuerpecillo de cuatro años un abultado enema. Estaba decaído y, cuando creía que nadie le observaba, apoyaba su voluminoso abdomen contra la pared».¹¹

Mediante una serie de concienzudas preguntas, Erickson descubrió que Peter estaba fascinado por una imagen de cuento infantil titulado *El pequeño tren que podía* porque, en una de sus páginas, la pequeña locomotora aparecía echando humo por la chimenea mientras entraba en un túnel pero, en la siguiente página, salía del túnel *sin humo*. «Lo ve -dijo Peter a Erickson-, el tren ha entrado en el túnel y cuando estaba oscuro *ha muerto*.» «Algo vivo -comenta Erickson- se adentra en la oscuridad del túnel y luego sale muerto.» Ya hemos señalado varias veces que el proceso primario y el pensamiento paleológico dominan los tempranos estadios del desarrollo y ahora veremos por qué es tan importante. El pensamiento paleológico confunde el todo con la parte e identifica a todos los sujetos que comparten predicados semejantes. Es por ello que Peter «equiparaba» el túnel a sus intestinos (ambos son largos, oscuros, etcétera), la «locomotora viva y humeante» a la comida y la «locomotora muerta y sin humo» a las heces. Por tanto, Peter creía que, si se liberaba de sus heces, algo que anteriormente estaba vivo aparecería dañado o muerto y hacía lo imposible por evitarlo. Por decirlo en otras palabras, la batalla de la vida contra la muerte -de Eros contra Thanatos- se libraba en los intestinos del pequeño Peter y esta angustia existencial le paralizaba de terror.

Pero éste no es más que un caso ligeramente exagerado de los terrores normales que suelen acompañar a este estadio. Becker afirma que «la clave fundamental del problema de la analidad es el hecho de que refleja el dualismo de la condición humana [ahora en proceso de desarrollo], su yo y su cuerpo. La analidad y sus problemas aparecen en la infancia porque el cuerpo es extraño y falible y ejerce una influencia decisiva sobre el niño... La tragedia del dualismo humano [en este caso, de la creciente diferenciación entre el ego y el cuerpo], su radical

incongruencia, adquiere una realidad extraordinaria. El ano y su incomprensible y repulsivo producto no sólo representan el determinismo y la limitación de lo físico sino que también simbolizan el destino que aguarda a todo lo que es físico, la descomposición y la muerte». ²⁵ La analidad es, desde este punto de vista, la forma en la que el niño comienza a tomar conciencia de *anicca* (la impermanencia, una de las tres cualidades intrínsecas, según el Buda, de la existencia). Las últimas palabras del Buda fueron las siguientes: «Todas las cosas compuestas son impermanentes. Trabajad cuidadosamente en vuestra salvación». Cuando el niño descubre la descomposición se aterra porque cree que lo que se está descomponiendo es una parte de sí mismo y que bastará con tirar de la cadena para que todo desaparezca. No es sorprendente, pues, que, en este estadio, los niños despierten aterrados por las pesadillas nocturnas. Tampoco es de extrañar que todos debamos reprimir nuestros recuerdos para reforzar nuestra pretendida permanencia y substancialidad. Presa, pues, del miedo, el niño descubre la descomposición inherente a la existencia. A fin de cuentas, lo que el pobre Peter era incapaz de «soltar», a lo que no se atrevía a enfrentarse, era a la pestilencia negra de la muerte, a la calavera que sonrío en el banquete. Preguntarse por lo que ocurre con las heces equivale, pues, a preguntarse qué es lo que ocurre con el cuerpo mortal y mutable cuando, en el fondo de mi corazón, sé que soy inmortal (Atman). Esta es, a mi juicio, la esencia fundamental de la analidad. Y, como veremos, el terror corporal (y su correlato, el incesto corporal) alcanza su climax en la próxima etapa del desarrollo psicosexual, una etapa que se halla jalonada por la impronta de los nombres de Electra y Edipo.

Fenichel dice que la etapa anal se atraviesa velozmente con «un miedo extraordinario al daño corporal». ¹²⁰ Pronto volveremos sobre este tema, pero lo esencial está perfectamente claro porque el miedo desmesurado al daño corporal no es más que una nueva modalidad de la *angustia de la separación*. El yo está comenzando a diferenciarse, o *separarse*, del cuerpo físico

y, hasta que no complete ese proceso, se hallará expuesto a la angustia de la separación corporal. Anteriormente, el yo se hallaba *completamente* identificado con el cuerpo y mientras esa identificación exclusiva se mantuviera, el yo permanecía expuesto -y aterrado- ante la posibilidad de la castración corporal, ese «miedo extraordinario al daño corporal». Antes todavía, el niño experimentaba la angustia de la separación al verse privado de la Gran Madre, lo cual ocurría debido simplemente a que el self se hallaba completamente identificado con la Madre y aún no había terminado de completar la necesaria diferenciación. Del mismo modo, el self experimenta ahora la angustia de la separación con respecto al cuerpo físico, a sus apéndices o a sus representaciones (como las heces, por ejemplo). Peter no podía «separarse» de sus heces porque sus heces representaban su cuerpo y su vida. Padecía la angustia de la separación y no era capaz de diferenciarse.

Pero, en medio del miedo a la muerte y del miedo a la castración, el niño también tiene sus anhelos, su Eros y sus incestos secretos. Todavía quiere ser Héroe, quiere ser Atinan, clama por la inmortalidad y ansía la omnipotencia. El psicoanálisis denomina «erotismo anal» a las necesidades y a los deseos propios de este período. Pero ¿cuál es el impulso que moviliza todos estos deseos? «El erotismo anal se alimenta de la fantasía infantil de un cuerpo mágico que satisfaga el deseo narcisista [Atinan] de una inmortalidad autónoma y autosuficiente.» ⁵⁷ La inmortalidad, la negación de la muerte... y las heces amenazaban el proyecto de inmortalidad de Peter. «La analidad infantil... es una mezcla ambivalente de Eros y muerte que implica fantasías de unión con la [Gran] madre y fantasías narcisistas de ser, al mismo tiempo, Uno y el Otro... ligadas a la zona anal.» Se trata, en palabras de Brown, de un impulso hacia «la conservación, el control y la posesión simbólica del mundo» que hunde sus raíces en las «fantasías de un narcisismo humano que huye de la muerte». ⁵⁷

El caso es que el niño simplemente aspira a alguna forma de

Unidad -la unión con la Madre, procurando ser *simultáneamente* Yo y el Otro- mediante la manipulación simbólica del cuerpo. La búsqueda, en sí, y el contexto de la misma, apuntan simplemente hacia esa Unidad que es el sustrato de todos los sustratos. De manera consciente o inconsciente, todos los seres gravitan en torno a ese Estado. Y eso, precisamente, es lo que hace el niño pero, de una forma elemental y rudimentaria. En ese estadio, el niño aspira a algún tipo de unidad simbólica sustitutoria y, para ello, manipula su cuerpo y manipula el lenguaje (la faceta social de este estadio). Esta es la razón por la que Ferenczi y Freud hablan de «la omnipotencia de las palabras y de los pensamientos» propios de este nivel,²¹² Sullivan hace referencia al poder peculiar del «lenguaje autista», un lenguaje que genera un poder inmenso aunque fantasioso.²¹³ Lacan habla del «lenguaje olvidado de la infancia», un lenguaje anclado en deseos oceánicos (Atinan primitivo) y en exigencias exclusivamente egoístas.²¹⁴ Todo esto forma simplemente parte del Eros infantil, de su incesto, de la lucha por llevar adelante el proyecto Atinan, de su deseo de ser Héroe, de Dios o de la Unidad que se halla por encima de todas las cosas.

¿Qué visión mejor cabe de esta etapa, que los alemanes denominan etapa de la terquedad y Erickson llama el foco de la autonomía?¹⁰⁸ ¡Ser *autónomo!* ¡Ser héroe! Éstos, ciertamente, son los anhelos más profundos del niño. Ser autónomo, ser el principio motriz de su mundo, «i el único principio motriz! ». El niño grita «¡no!» y «¡lo haré yo solo!»²⁴³ haciendo gala, con ello, de la más exquisita testarudez, se resiste tensando los músculos y provocando al mundo entero en busca de la autonomía absoluta, tratando de ser una especie de Causa Primera de sí mismo y de su mundo. Y, para ello, opone su voluntad a la recalcitrante otredad del no yo y no se contenta con menos que con el triunfo absoluto. Así emprende una feroz batalla entre el deseo de ser Dios y un mundo que no comprende su mágico intento y que tampoco se pliega a sus pretensiones. Pero no, por ello, deja de llevar a cabo el intento, de realizar ese gesto abso-

luto y de perseverar en su deseo mágico de controlar y de poseer definitivamente al mundo, como Zeus, como Thor, como

Isis.

Esta tentativa, no obstante, está condenada al fracaso porque tan imposible es llegar a ser el mundo entero, la Totalidad o Atinan, manipulando al cuerpo y a la palabra como chupándose el dedo. Después de todo, el nuevo yo sustitutorio no es la Causa Primera y autónoma de uno mismo y de los demás. De este modo, el proyecto Atman infantil va truncándose poco a poco hasta que finalmente termina siendo reemplazado por un nuevo sustituto supraordenado y más cercano al auténtico Atman. Es así como van creándose selfs cada vez más sutiles y el proyecto Atinan va aproximándose paso a paso hacia Atinan. Por otra parte, si el yo se niega a desprenderse de su modalidad inferior de incesto, permanecerá atrapado en la correspondiente forma inferior de castración y de miedo a la muerte, no logrará superar la angustia de la separación de su cuerpo y seguirá, en consecuencia, siendo la víctima de sí mismo.

15. LA EVOLUCIÓN A TRAVÉS DE LOS NIVELES EGOICOS

Ya hemos visto que, durante el estadio egoico, tiene lugar la emergencia y, en muchos casos, la consolidación de una gran cantidad de factores evolutivos. Pero, si quisiéramos resumir sucintamente la totalidad de dicho estadio, tendríamos que decir que jalona la diferenciación definitiva entre el ego mental y el cuerpo físico. Y éste es precisamente el objetivo de este capítulo, un capítulo en el que comenzaremos hablando de los aspectos corporales y terminaremos haciéndolo de los mentales.

En el aspecto corporal, lo esencial es que los impulsos orales y anales terminan dando paso a los impulsos genitales (fálico-clitoridianos) y que el proceso completo culmina en el conocido complejo de Edipo/Electra.

Ahora bien, según la teoría analítica clásica (que, en breve, rectificaremos, para acomodarla a nuestro punto de vista), todo niño -si se le permite por una pura cuestión de hábito utilizar este término en un sentido global para referirme tanto al niño como a la niña-, en este estadio, intenta, por lo menos a través de las palabras, los símbolos y las fantasías, *poseer sexualmente a la madre*. Se trata de un nivel en el que la masturbación real es muy frecuente y, como lo demuestra, sin ningún lugar a duda, el análisis de las fantasías que la acompañan, la madre es -por más elemental e inmaduro que se halle el desarrollo geni-

tal- el primer objeto del amor genital. Además, según la teoría analítica, el niño desarrolla unos celos furiosos hacia el padre, por la simple razón de que el padre es ahora el gran rival, el obstáculo, el frustrador, el gusanillo que corroe sus voluptuosas fantasías en la lucha por el afecto de su madre. Sin embargo, más pronto o más tarde, el niño imagina fantásticamente que, si su padre descubriera sus secretos deseos, le castigaría brutalmente amputando el órgano mismo del agravio. Este es precisamente el complejo de castración, el que, según se dice, «destroza en mil pedazos» los deseos edípicos del niño. Y, para evitar la catástrofe, el niño debe terminar adoptando el punto de vista del padre, interiorizando las prohibiciones e interiorizando los tabúes parentales en forma de superego y renunciando o reprimiendo, de ese modo, a sus deseos incestuosos.

¿Cuál es, pues, el sentido del complejo de Edipo y del complejo de castración? Comencemos con el complejo de Edipo. Ya hemos visto que, en cada uno de los estadios anteriores, el niño traduce su mundo para evitar a Thanatos y para verse a sí mismo como cosmocéntrico y que, con el fin de implementar este proyecto Atman, desarrolla un enfoque narcisista, con gratificaciones sustitutorias y con resistencias, compensaciones y mecanismos de defensa especiales. Hemos dicho, por ejemplo, que, en el estadio del ego corporal, trataba de convertirse en el yo y en el otro incorporando al mundo, «tragándose-lo»; que, en el estadio de pertenencia, intentaba alcanzar la unidad manipulando al mundo social, en un intento de poseerlo por todos los medios a su alcance, para demostrar así su autonomía y su cosmocentricidad. Y ahora, al comienzo del estadio egoico-sintáctico, trata de unirse *corporalmente* a la Gran Madre y alcanzar, de ese modo, una forma de unidad anterior. El hecho de unirse con la Madre que, para el niño, representa la totalidad del mundo, constituye un reflejo literal del deseo de unión con la Totalidad o, por lo menos, un adecuado sustituto de esa unión. ¿Qué podría ser más natural? En el fondo de esa tentativa se halla el deseo de recuperar a Atman, el estado ilimitado y autén-

tico de todo individuo y de toda conciencia. El hecho de *unirse a la Gran Madre a través del Eros corporal* es la forma compulsiva de su incesto. Ferenczi no estaba tan alejado de la verdad cuando decía que «el objetivo del acto sexual puede no ser otro que el intento de regresar al útero materno» aunque lo fundamental, en este caso, no es tanto el deseo regresivo como el retorno auténtico y absoluto a Atman. Pero el acto sexual, ya sea imaginario o consumado, no permite (si dejamos, de momento, el Tantra de lado) alcanzar esa unión de manera *inmediata y duradera* puesto que, por más que uno practique el acto sexual, no dejará de ser uno mismo y no se transformará en la Totalidad, que es el objetivo y el deseo oculto de la relación sexual. Así pues, la sexualidad genital constituye la nueva modalidad de gratificación sustitutoria y el sexo no es más que un símbolo, un símbolo de Atman.

Pero eso no es todo, porque el hecho de unirse a la Gran Madre -a la *propia* Gran Madre- significa literalmente *concebirse a sí mismo*, convertirse en su propio padre... devenir su propio Dios. A este respecto, Norman O. Brown dice que «la esencia del complejo de Edipo consiste en el proyecto de convertirse en Dios, la *causa sui* de la fórmula de Spinoza o el *entre-en-soi-pour-soi*... de Sartre. El proyecto edípico es el intento de vencer a la muerte convirtiéndose en el padre de uno mismo». ⁵⁷ Y, según Freud, «todos los instintos, el de amor, el de agradecimiento, el de sensualidad, el de desafío, el de autoafirmación y el de independencia, se ven satisfechos por el deseo de convertirse en padre de uno mismo». ⁵⁷ Según Becker, «el proyecto edípico constituye una forma de escapar de la pasividad, de la aniquilación y de la contingencia. El niño se propone conquistar a la muerte convirtiéndose en *su propio padre*, en el creador y el sostén de su propia vida» ²⁵

El proyecto de convertirse en Dios -o, mejor dicho, *el proyecto de aproximarse a la conciencia divina*, a la conciencia de unidad, a la conciencia Atman- es precisamente lo que sustenta el complejo de Edipo, que no es más que otra forma -aunque

ciertamente una forma todavía muy infraordenada- del inmortal proyecto Atman, del deseo de llegar a ser uno con el Todo, del deseo de vencer a la muerte, del deseo de ser omnipotente y eterno (expresado, en este caso, a través del impulso genital). En este sentido, los aspectos genitales del proyecto son secundarios porque sólo constituyen un nuevo órgano con el que dramatizar su búsqueda de la inmortalidad. Y, al igual que hizo antes con las heces, en este estadio puede manipular y traducir el falo, impulsado, en última instancia, por el proyecto Atman. Pero el incesto erótico se enfrenta al complejo de castración genital y éste es el que termina desbaratando el incesto.

Ahora bien, si el incesto constituye una modalidad del proyecto Atman ¿qué es lo que puede significar, entonces, el complejo de castración? Empecemos por Becker: «El miedo que atenaza a Edipo -el miedo a la castración- no es el miedo al castigo por el incesto sexual sino la angustia existencial de la lucha entre la vida y la muerte que tiene lugar en el cuerpo animal... Hoy en día comprendemos que todo lo que se dice sobre la sangre, sobre los excrementos, sobre el sexo y sobre la culpabilidad es cierto... porque todas esas cosas reflejan el miedo del hombre ante su propia condición animal, una condición que es incapaz -especialmente en la infancia- de comprender... Este es, a fin de cuentas, el miedo desesperado del complejo de castración...» ²¹ El complejo de castración refleja la comprensión final e inexcusable de la Primera Noble Verdad del Buda: las cosas compuestas sufren y terminan desintegrándose.

Más allá de este punto, sin embargo, nos separamos de los existencialistas y de Becker (así como del psicoanálisis ortodoxo) porque, después de humanizar admirablemente el complejo de castración, dejan el tema inconcluso. Becker cree que el proyecto Atman es *completamente* inviable, que no hay Dios ni Atman sino tan sólo mentiras sobre Dios y sobre Atman. En consecuencia, cree haber demostrado que el complejo de castración «destrona» toda posibilidad del paraíso y reduce a añicos al proyecto Atman. En sus propias palabras: «Expresa la caída

en cuenta del niño de que está embarcado en un proyecto imposible, de que la búsqueda *causa sui* [proyecto Atman] *es inalcanzable por medios sexual-corporales...* Este es el trágico destronamiento del niño, la expulsión del paraíso tan bien representada por el complejo de castración».

Pero, en realidad, lo único que Becker ha demostrado es que -remedando sus propias palabras- el heroico proyecto Atman «es inviable por medios *sexual-corporales*». ¡Y qué duda cabe de que, en este sentido, está en lo cierto! Pero la verdad es que el proyecto Atman sí que *puede* ser alcanzado recurriendo a medios superiores y que uno de los primeros pasos (aunque sólo sea *un paso*) consiste en renunciar a la modalidad sexual-corporal para poder emprender una transformación ascendente que termine conduciendo a los reinos superiores (mental, sutil y, finalmente, causal). El complejo de castración, pues, contribuye a diferenciar y trascender el incesto sexual-corporal y, en este sentido, despeja el terreno para que el self prosiga el camino ascendente que deberá terminar conduciéndole a los reinos mentales. Éste es, en definitiva, el objetivo de la «sublimación» y es por ello que el psicoanálisis insiste en la sublimación como el *único* «mecanismo de defensa» adecuado.^{1, 120} (Aunque, en realidad, la sublimación no es ni siquiera un mecanismo de defensa sino un término alternativo para referirnos al proceso evolutivo de transformación ascendente. Pero, en cualquiera de los casos, está lo suficientemente claro que la *sublimación* es la transformación que conduce *desde* el cuerpo *hasta* la mente.) El complejo de castración pone fin a la modalidad de incesto sexual-corporal *exclusivo* del proyecto Atman pero no acaba con el proyecto en sí y, en este sentido, el complejo de castración tampoco acaba con el proyecto Atman sino tan sólo con una modalidad infantil y corporal de dicho proyecto.

En resumen: el «éxito» del complejo de castración demuestra la absoluta imposibilidad de alcanzar Atman -la verdadera Unidad- utilizando exclusivamente el cuerpo tifónico. Ésta es la esencia misma del complejo de castración. Obviamente, el

complejo de castración también puede ser excesivamente severo, en cuyo caso, en lugar de llevar a la diferenciación, puede -como veremos más adelante- conducir a la represión o a la disociación del cuerpo. Está claro que estamos utilizando el término «complejo de castración» en un sentido amplio para abarcar todas sus facetas, tanto positivas como negativas, y que no estamos recomendando que se fomente la angustia de castración traumática ni que los padres deban intimidar a sus hijos de cinco años con amenazas de amputación física. El hecho es que el niño debe terminar renunciando al incesto genital-corporal *exclusivo* y que esa renuncia recibe tradicionalmente el nombre de «complejo de castración» o «desintegración del complejo de castración». El yo debe morir al deseo de fundir el ego corporal con el mundo recurriendo a medios exclusivamente sexuales. Junto a la fusión pleromática (incesto urobórico) y al hambre (incesto tifónico), la unión sexual constituye la más inferior de todas las formas posibles de unidad, la fusión primitiva de los cuerpos que tiene lugar durante un breve intervalo de tiempo. Si la comparamos con la Unidad absoluta -en la que *todos los* cuerpos, superiores o inferiores, son Uno en la Eternidad-, nos daremos cuenta de que se trata de una unión insignificante. La relación sexual y el orgasmo no son más que un pálido reflejo y una mera gratificación sustitutoria de la auténtica Unidad Atman.-Para que realmente puedan emerger las unidades superiores (mental, sutil, causal y átmica), es indispensable renunciar a la exclusividad absoluta de las unidades y de los incestos inferiores. El yo debe *morir* al deseo de hallar la Unidad a través del sexo. *Y la muerte de este tipo de incesto significa que el complejo de castración ha sido debidamente completado*, que Thanatos ha sido aceptado a este nivel, y que, por consiguiente puede tener lugar la auténtica transformación ascendente, la sublimación.

Pero, si el incesto prosigue, el individuo seguirá expuesto a la «castración», en el sentido más negativo del término, como Thanatos no aceptado. Cuando los psicoanalistas dicen que «el niño

en la fase fálica está *identificado con su pene*»,¹²⁰ sólo quieren decir que se trata del último momento en el que el yo está todavía identificado con su cuerpo. Más allá de ese estadio, el ego y el cuerpo terminarán *diferenciándose*. Y el hecho de que en este estadio el yo se identifique con el cuerpo emocional-sexual convierte a los genitales en el máspreciado tesoro (y, si esto les parece un tanto extraño, piensen en las muchas personas -tanto hombres como mujeres- que no han llegado a superar este estadio). Pero volvamos ahora nuevamente al niño ya que, *el hecho de «haberse identificado con su pene»* aboca necesariamente a experimentar la angustia de la castración genital. Fenichel explica este punto con suma claridad¹²⁰ -a pesar de que no cuenta la totalidad de la historia (porque también existe un desarrollo cognitivo, un desarrollo moral, etcétera) sino tan sólo una parte de la misma- y, en mi opinión, creo que está en lo cierto.

«El miedo a que lo que pueda ocurrirle a este sensible y apreciado órgano se denomina angustia de castración.»¹²⁰ Ahora bien, me parece perfectamente evidente que la angustia de castración genital no es más que una de las nuevas modalidades de la *angustia de separación*. Ésta es la razón por la que «las angustias precedentes son la oral y la anal, ligadas a la pérdida del pecho y a las heces». Fenichel dice que las heces, el pecho de la madre, el biberón y la propia madre «formaron, en algún momento, parte del yo, pero que luego terminaron convirtiéndose en objetos»²⁰ y, precisamente por este mismo motivo, existe una *angustia de separación* ligada a cada uno de ellos, una angustia de separación que perdurará hasta que no tenga lugar el proceso de diferenciación o desidentificación. Del mismo modo, mientras que el yo no se diferencie del cuerpo genital experimentará la *angustia de la separación genital* que se conoce tradicionalmente con el nombre de ansiedad de castración genital, Thanatos en su forma mórbida y persistente centrada en el cuerpo. «La angustia de castración que experimenta el niño durante el período fálico puede compararse al miedo a ser devorado de la etapa oral o al miedo de ser desposeído del conte-

nido de su cuerpo de la etapa anal y representa la culminación del miedo fantástico al daño corporal.»¹²⁰ Y todo esto ocurre *a consecuencia* de la *identificación* fantástica y exclusiva con el cuerpo, una identificación que se expresa a través de cada uno de los posibles vínculos con el mundo, el oral, el anal y el genital. El incesto corporal conlleva, dicho en pocas palabras, la castración corporal.

Por otra parte, renunciar a la exclusividad del incesto emocional-sexual, aceptar su *muerte* y diferenciarse, o desidentificarse, de él equivale a «superar adecuadamente el complejo de castración» y abrirse a una sublimación que termina conduciendo hasta los reinos mentales (a través -como veremos más adelante- de la identificación mental con el complejo ego/superego). Así pues, en la medida en que Thanatos supere a Eros y se abandone la traducción infraordenada, el individuo se transformará una vez más, tanto en lo que respecta a la modalidad de su sensación de identidad (el sujeto sustitutorio) como en lo que tiene que ver con la forma de su búsqueda (el objeto sustitutorio). Es así como termina finalmente por diferenciarse del cuerpo tifónico, o emocional-sexual, desplaza su identidad central al nuevo y superior ego mental y acomete un nuevo proyecto Atinan.

Fusión, diferenciación y disociación

Me parece ahora oportuno interrumpir temporalmente nuestra historia sobre la evolución a través de los reinos egoicos para hablar brevemente de un aspecto muy importante del desarrollo general, un aspecto que tiene que ver --como lo indica el título de esta sección- con las diferencias existentes entre fusión, diferenciación y disociación, puesto que, en cada uno de los distintos estadios del desarrollo, se presenta la misma «encrucijada» y las consecuencias de la «decisión» son extraordinariamente importantes.

Si tomamos el estadio egoico como punto de partida, no cabe la menor duda de que es necesario y deseable que la mente y el cuerpo se *diferencien*. Sólo así podrá el yo liberarse de su confinamiento en las sensaciones, en las percepciones y en los impulsos elementales (de su confinamiento en el ego corporal). En la medida en que la mente y el cuerpo se diferencian, el yo deja de estar atado a la inmediatez del cuerpo ligado al presente y puede expandirse por el mundo de la mente. Así como, en su momento, era deseable que el cuerpo y el entorno se diferenciara, también lo es ahora que lo hagan el ego y el cuerpo. El psicoanálisis es muy claro con respecto a las desastrosas consecuencias de un yo que siga fijado en las modalidades corporales (oral, anal, fálica), de un yo que sea incapaz de ir más allá del erotismo corporal, de un yo, en suma, que permanezca atrapado en las categorías infantiles de la manipulación corporal. Ya hemos visto, por ejemplo, que, cuando el yo no logra diferenciarse completa y definitivamente del cuerpo, tratará de hallar la unidad Atinan *a través* de los orificios del cuerpo: comiendo compulsivamente (fijación anal: el intento de fundirse con el mundo comiéndoselo), mediante la manipulación sádica (fijación anal: el intento de fundirse con el mundo tratando de apropiarse de él) o por medio de los ataques de histeria (fijación fálica: el intento de fundirse con el mundo tratando de «crearlos sexualmente»). Ésa es la terrible consecuencia de un proyecto Atinan que permanezca *estancado -fundido-* en los niveles corporales del yo.

Pero hay que decir también, por otra parte, que existe una diferencia abismal entre *diferenciación* y *disociación*. Es necesario y deseable que el ego y el cuerpo se diferencien pero resulta desastroso que terminen disociándose o fragmentándose (porque disociar significa relegar una estructura al inconsciente sumergido y no trascenderla sino reprimirla). Y, de hecho, cualquier *diferenciación puede* terminar abocando a una disociación. El desarrollo adecuado exige una diferenciación clara en la que no exista la menor disociación, y esto, obviamente, es infrecuente.

Nos encontramos aquí, por tanto, con un continuo que va desde 1) la fusión a, 2) la diferenciación y que puede terminar en 3) la disociación. Hablando en términos generales, podríamos decir que, en cualquiera de los niveles del desarrollo, la *fusión -o el fracaso de la diferenciación-* tiene lugar cuando no se renuncia ni se transforma el incesto-Eros. En tal caso, el individuo sigue aceptando las gratificaciones sustitutorias propias del nivel en cuestión y se niega a seguir adelante con el proceso de diferenciación, desarrollo y trascendencia. A esto es a lo que el psicoanálisis se refiere cuando afirma que «la consecuencia de experimentar demasiadas satisfacciones [excesivo incesto erótico] en un determinado nivel es que sólo se renuncia al mismo a regañadientes y que, en el caso de encontrarse posteriormente con dificultades, seguirá deseando la satisfacción de la que anteriormente disfrutó». ¹²⁰ *Y esto es algo que sucede en todos los niveles del desarrollo.* Todos conocemos casos de niños de tres años cuya fusión plerorútica previa con el pecho era sumamente placentera y siguen chupándose el dedo cada vez que se encuentran en una situación que les desagrade. Pero ¿han tenido en cuenta que *lo mismo* puede ocurrir en cualquiera de las etapas del desarrollo, incluida la causal? El racionalista experimenta satisfacción a través de la actividad conceptual, teme renunciar a su chupeteo racional y, en consecuencia, se niega a diferenciarse o desidentificarse del nivel mental y a dar el paso que debería terminar conduciéndole al nivel sutil. Y lo mismo ocurre con ciertas formas superiores de meditación sutil que pueden resultar tan gratas que el individuo quede atascado (*fundido*) en dicho reino durante un prolongado período de tiempo, negándose a dejar de chuparse el dedo característico propio del nivel sutil y postergando, de ese modo, su ingreso en el dominio de lo casual. En cada uno de estos casos, el sujeto no abandona la modalidad de incesto-Eros propia de ese nivel y, en consecuencia, deja de diferenciarse, sigue fusionado con el nivel en cuestión y acepta como reales sus gratificaciones sustitutorias.

Ahora bien, del mismo modo que el exceso de incesto (Eros) lleva a la fusión, el exceso de castración (Thanatos) conduce a la *disociación*. Este exceso de castración (Thanatos) puede adoptar la forma de una frustración excesiva (que minimiza a Eros) o de un auténtico miedo o trauma (que amplifica exageradamente a Thanatos). Como dice el psicoanálisis: «Si la frustración ha desembocado en represión [por una amplificación excesiva de Thanatos], los impulsos en cuestión quedan *aislados* [disociados] *del resto de la personalidad*, dejan de participar en el proceso de maduración y envían sus perturbadores derivados a la conciencia desde el inconsciente». ¹²⁰ Ya hemos hablado ampliamente de la naturaleza de estos «perturbadores derivados», simples *símbolos y síntomas* que se originan en el inconsciente sumergido reprimido (los aspectos *disociados* del yo).

Debo subrayar también que, en mi opinión, nadie se salva, en el estadio egoico, de algún tipo de disociación entre el cuerpo y la mente. El ego trasciende ciertamente al cuerpo pero no se trata, no obstante, de una trascendencia absoluta porque sigue manteniendo una estrecha relación con el cuerpo (con lo que Aurobindo denomina «ego físico») y, por consiguiente, tiende a sentir un auténtico miedo de su propio cuerpo. Sólo en las proximidades del estadio del centauro -cuando la conciencia comienza a diferenciarse del ego-, éste y el cuerpo pueden alcanzar una integración verdaderamente superior. Antes de ese momento no es posible eliminar por completo las disociaciones existentes entre el cuerpo y la mente, sino tan sólo tratar de *reducir su magnitud*. Lo único que podemos desear (y esperar), por tanto, en la mayor parte de los casos normales, es que la *fusión* entre la mente y el cuerpo no sea desmesurada, que la disociación de la mente y el cuerpo tampoco sea excesiva y que la *diferenciación* discurra, más o menos, por los cauces apropiados. Este es un proceso que podemos observar en cada uno de los diferentes niveles fundamentales del desarrollo porque... donde existe diferenciación *puede* haber disociación.

El incesto y la castración maternos

Quisiera ahora -dado que, en esta obra, procuro basarme en las principales escuelas psicológicas- dedicar esta sección a, revisar el punto de vista junguiano sobre el tema, representado por Erich Neumann. Pero no se trata, tan sólo, de una cuestión meramente tangencial, porque las ideas de Neumann encajan perfectamente con nuestro planteamiento. Veamos:

En opinión de Neumann, el paso que conduce desde el cuerpo tifónico hasta el ego mental es el movimiento del «incesto materno» al «incesto paterno» (un término que aclararemos en la próxima sección). Este paso, según Neumann, atraviesa varias subetapas (la renuncia, los luchadores, los asesinos, la lucha con el dragón) pero se trata, globalmente, de un movimiento, o de una transformación, que va de los deseos ligados al cuerpo hasta las modalidades y los conceptos mentales.´

Neumann utiliza el término «reino maternal» para referirse a los dominios instintivos, emocionales y biológicos, de la «madre naturaleza», que se centra en las zonas corporales oral, anal y genital. Y, aunque el «incesto maternal» pueda tener lugar en cualquiera de estas zonas, alcanza, no obstante, su punto culminante en la etapa genital. Obsérvese que estamos utilizando varios términos -por ejemplo, «yo corporal»- en un sentido muy amplio. La influencia del cuerpo tifónico aparece ya de manera rudimentaria en el estadio del uroboros, se convierte en la modalidad predominante del yo en los niveles corporales axial y de imagen, perdura a lo largo de todo el estadio anal-pertenencia y concluye en los inicios del estadio egoico. Es por ello que, a pesar de que simultáneamente también tengan lugar muchos otros procesos (el desarrollo cognitivo, el desarrollo verbal, etcétera), podemos, en un sentido *amplio*, referirnos a todos esos niveles como «reinos corporales». Otro tanto ocurre con los «reinos maternos» ya que la Gran Madre comienza a ejercer su influencia en el estadio urobórico, es absolutamente fundamental en el estadio axial, se extiende a lo largo del es-

tadio anal-pertenencia y desaparece en los comienzos del estadio egoico-fálico. Es por ese motivo que Neumann utiliza de manera *intercambiable* los términos «incesto maternal» e «incesto corporal», queriendo significar con ello simplemente que -por usar mi propia terminología- los «reinos corporales», o los «dominios de la Gran Madre», son equiparables y que ambos se extienden desde sus inicios urobóricos y a través de su preponderancia en los estadios corporal axial y de la imagen corporal hasta el estadio anal-pertenencia y su conclusión final en los inicios de la etapa fálico-egoica. Si pensamos simplemente en que los primeros estadios del desarrollo están *dominados* por el cuerpo («reinos tifónicos») y por la madre («incesto maternal», es decir, que el niño aspira a la unidad a través de la unión con la madre), comprenderemos fácilmente el planteamiento de Neumann. A lo largo de esta sección utilizaré todos estos términos de un modo un tanto vago e impreciso con el simple objeto de subrayar la extraordinaria conclusión de Neumann sobre la transformación que conduce desde los reinos materno/corporales hasta los reinos paterno/egoicos.

En esencia, la tesis de Neumann es que, en la medida en que tenga lugar el incesto corporal-sexual -ya sea oral, anal o fálico (todos los «reinos corporales», en general)-, el yo permanecerá expuesto a la «castración maternal», una castración, disolución o perturbación traumática llevada a cabo por la Gran Madre que rige los dominios tifónico-corporales. Porque la Gran Madre «amenaza al ego con la aniquilación, es decir, con la muerte y la castración». ²⁷⁴ Todo esto nos debe resultar ya muy familiar. «Hemos visto -prosigue Neumann- que la naturaleza narcisista del adolescente obsesionado con el falo relaciona la sexualidad con el miedo a la castración.» ²⁷⁹ Hasta este punto el terreno sigue resultándonos familiar. «La pérdida del falo en la hembra se equipara simbólicamente a la castración por parte de la Gran Madre y equivale, en términos psicológicos, a la disolución del ego [rudimentario] en el inconsciente.» ²⁷⁹ Y prácticamente en la misma línea que el psicoanalista Fenichel, Neu-

mann afirma que, en el estadio materno, «la masculinidad y el ego del héroe... se identifican con el falo y la sexualidad» ²⁷⁷ Por consiguiente, la amenaza matriarcal de «castración *pende sobre todo ego que no haya roto todavía su vínculo con la Gran Madre*». ²⁷⁹ Y la castración puede adoptar (sólo en este estadio) la forma concreta de miedo a una verdadera castración genital (además de la forma más general de castración-disolución del ego mental en «estallidos» de irracionalidad, de hiperemocionalidad y de impulsos hedonistas). Si expresara con mis propios términos las ideas de Neumann diría que el hecho de ser castrado por los reinos corporales de la Gran Madre equivale a una regresión desde el flamante reino de la mente hasta los dominios corporales tifónico-pránicos. Esta es precisamente mi interpretación de las ideas de Neumann.

Como ya he sugerido, para que el desarrollo prosiga más allá de este estadio es necesario que el yo muera a su identificación corporal y al correspondiente incesto maternal. Ésta es la razón por la cual, a mi entender, Neumann afirma que «llegamos ahora a la lucha con la Gran Madre y a su derrota». «El carácter aterrador de este dragón descansa esencialmente en su poder de seducción sobre el ego, para después castrarlo y destruirlo en el incesto maternal... Pero cuando el ego deja de estar dispuesto a permanecer [en dicha etapa] debe vencer su miedo... y hacer frente a lo que más le había aterrorizado, exponerse a la fuerza destructora de la... Madre Dragón sin permitir que le destruya.» ²⁷⁹ Debe atravesar entonces la muerte (Thanatos) y la separación de los niveles maternos (sin regresión, disolución ni represión), debe poner fin a la fusión (incesto) y emprender una diferenciación (*sin* disociación). Y si esta tarea es llevada a cabo exitosamente, «el ego del héroe dejará de estar identificado con el falo y la sexualidad. Entonces, [en este nivel nuevo y superior] otra parte del cuerpo -la cabeza- se erigirá simbólicamente como... "masculinidad superior", la cabeza como símbolo de la conciencia -cuyo órgano primordial es el ojo- y el ego se identificará con ella».

Tomemos nota, pues, una vez más, de los pasos que jalonan este cambio: aceptación de la muerte y separación de un nivel inferior, diferenciación o desidentificación de dicho nivel, emergencia del próximo nivel superior e identificación con el mismo. Pero esto sólo ocurre después de haber vencido y superado la angustia de la separación (la «lucha contra el dragón» de Neumann), una lucha que augura la aparición de una nueva modalidad de trascendencia. De este modo, dice Neumann, «la supremacía de la Gran Madre y el control que ejerce a través del poder instintivo del cuerpo [tifón] quedan superados por la relativa autonomía del ego, del [yo] superior dotado de voluntad propia y que obedece a los dictados de su propia razón»."

Además, según Neumann, este nuevo reino -el reino mental egoico-, se caracteriza por su diferenciación del cuerpo. En sus propias palabras, «el desarrollo de la conciencia egoica discurre paralelamente a la tendencia a independizarse del cuerpo» porque, a diferencia de lo que ocurre con el mundo terrenal -vinculado al mundo terrenal y al inconsciente-, el ego representa el mundo de la luz y de la conciencia... El ego y la conciencia experimentan su propia realidad diferenciándose del cuerpo. Este es uno de los hechos fundamentales de la mente humana». ²⁷⁹ Observemos, además, que, aunque no llegue a mencionarlo abiertamente, Neumann es consciente de la diferencia existente entre disociación y diferenciación: «El desarrollo que conduce a la división de los dos sistemas [la mente y el cuerpo] obedece necesariamente a un proceso de diferenciación psíquica que, como ocurre con toda diferenciación, corre el peligro de ser desproporcionada y perversa». ²⁷⁹ Eso, precisamente, es una disociación.

El nuevo estadio egoico-mental es el mundo de los conceptos, de la voluntad, de la razón, de la lógica y de la moral. Se trata de un mundo dominado inicialmente por el «incesto y la castración paternos» (o por lo que, con mayor propiedad, podríamos denominar «incesto o castración parental o cultural»), que lleva a que los deseos y temores del individuo se basen menos en el cuerpo y

más en la persona y en sus *ideas* sociales y culturales. Y es ahora, a través de este nuevo dominio superior, cuando el yo, oscilando entre las dos vertientes del proyecto Atman, acomete nuevos incestos y se enfrenta a nuevas amenazas de muerte.

El incesto y la castración parental

Hemos visto que el ego mental normal acepta la diferenciación, la muerte y la trascendencia de todos los niveles inferiores: pleromático, urobórico, tifónico y pertenencia (es decir, dedo que hemos denominado «reinos corporales»). Sin embargo, la sensación de identidad está ahora identificada con el ego mental y, en consecuencia, se opone denodadamente a la muerte de esa nueva estructura. En este nivel, la lucha entre la vida y la muerte, entre Eros y Thanatos, se *traslada* al escenario mental y el proyecto Atman -que ha dejado de ser sexual-corporal para convertirse en egoico-mental- comienza a asumir la forma de esta nueva estructura. Ya no se opera a través de las heces y de los falos sino del ego y la persona.

En el capítulo 5 vimos que uno de los rasgos característicos distintivos del ego mental es su diferenciación *interna*, la diferenciación (necesaria y conveniente) del ego en diversas subpersonalidades o personas (las más sobresalientes de las cuales son el Padre/Superego/Perro de Arriba, el Niño/Infraego/Perro de Abajo, el Adulto/Calculador, el ego ideal y la conciencia). Y, después de haber emergido, cualquiera de estas subestructuras *puede*, a su vez, *disociarse* (en lugar de diferenciarse) y quedar, por tanto, relegada al inconsciente sumergido (convirtiéndose entonces en sombra, o en «personalidades inconscientes» que se entremezclan indiscriminadamente con el inconsciente arcaico). De la misma manera, cualquiera de estas subpersonalidades (especialmente el superego) puede emerger -y suele hacerlo- del sustrato inconsciente como inconsciente encastrado, un proceso, en sí, natural, normal y sano.

Debido a mi admiración por el análisis transaccional, suelo referirme al ego mental (o por lo menos a sus estadios tempranos e intermedios) como ego P-A-N. Ésta es también una forma sencilla de recordar tanto la diferenciación interna del ego como sus tres subpersonalidades más importantes (P = «Padre»; A = «Adulto»; N = «Niño»). Por cierto, cuando escribimos «Padre» con mayúscula nos referimos al «Padre interiorizado» y no a los padres externos reales). Sin embargo, y éste es un punto muy importante, *en el resto de este capítulo limitaré mi exposición casi exclusivamente al caso del superego [Padre]*. Pero no hay que suponer, por ello, que los demás aspectos del ego sean menos importantes; lo cierto es que el superego es una de las subpersonalidades más importantes y, en consecuencia, la mayor parte de las consideraciones teóricas pueden hacerse en relación al mismo (y dejar que el lector interesado las aplique a las demás subpersonalidades cuando lo considere necesario).

En términos generales, el superego constituye simplemente una parte esencial de la *identificación supraordenada* del yo egoico-mental. Visto más concretamente, sin embargo, el superego implica que el niño se ha *identificado con los padres* y que los ha interiorizado *mentalmente* para configurar al Padre, que los «ha imitado mentalmente» para dar forma a su yo mental.^{14, 33,51 y 9.} Y esto es algo que no puede tener lugar en los niveles corporal y sexual sino que sólo puede llevarse a cabo a partir del nivel mental y verbal. La capacidad del niño, en este estadio, de formar *ideas y conceptos*, le permite identificarse mental o *conceptualmente* con sus mentores: sus padres. Y éste ya no es un incesto corporal sino un incesto parental-conceptual, una modalidad superior de Eros.

El ingreso del niño en el mundo del cuerpo físico se produce gracias a la mediación de la Gran Madre, una mediación que comienza en el nacimiento y prosigue con la lactancia, la crianza, el contacto físico, las caricias, el entrenamiento en el control de los esfínteres, etcétera. Pero su ingreso en el mundo de la mente sólo puede tener lugar a través del lenguaje social y del intercambio

con los padres *verbales*. La Gran Madre preverbal encarna un mundo de sensaciones, sentimientos, anhelos y deseos no conceptuales, pero la madre *individual, verbal* y conceptual es completamente diferente. A diferencia de la Gran Madre anterior, en el nivel mental y verbal se la conoce sobre la base de la-palabra-y-el-nombre.³⁹ Y a ella no tarda en unirse la *figura paterna*, otro individuo verbal y utilizador de conceptos. Todo esto es más o menos nuevo para el niño quien tiende a utilizar a los nuevos padres, a los padres verbales, como *modelos de conducta supraordenada*, de modo que el niño termina identificándose con los padres y articulando al Padre -superego- que pasa simplemente a formar parte integrante del nuevo yo de orden superior.⁴⁰

El niño *elabora conceptualmente* su yo modelándolo del yo de sus padres a través del *incesto parental*, el modelado parental de la conducta. También podría decirse, desde una perspectiva levemente diferente, que los padres proporcionan al niño nuevas formas de traducir la realidad, formas representadas por un conjunto de *condiciones especiales* y que esas condiciones especiales *-como siempre-* encarnan simplemente las características propias del nivel nuevo y superior. En este caso, las condiciones especiales que se le ofrecen al niño son las pautas verbales, conceptuales, egoicas y sintácticas y lo que se le pide -y, en ocasiones, se le exige- es que exprese en forma egoico-sintáctica lo que hasta entonces había expresado solamente de manera corporal o emocional. Y los padres siguen imponiendo esas condiciones especiales -obligándole al niño a proseguir con ese tipo de traducción- hasta que tenga lugar la transformación de manera más o menos completa. Es precisamente a todo este proceso al que nos referimos con el término de «incesto parental».

En efecto, el incesto parental contribuye a que el niño pase del complejo de Edipo, ligado al cuerpo, al ego mental y al superego. A esto es a lo que el psicoanálisis se refiere cuando dice que «el superego es heredero del complejo de Edipo»⁴⁶ porque «las identificaciones reemplazan a las elecciones de objeto»³⁸²

(lo que realmente significa que las identificaciones mentales reemplazan a los deseos corporal-sexuales). Fenichel lo dice del siguiente modo: «El ego recibe "prestada" de sus padres la energía necesaria para superar el complejo de Edipo. De ese modo, la superación del complejo de Edipo alienta el «paso decisivo hacia adentro del ego" [su diferenciación interna] que resulta tan importante para su desarrollo subsiguiente ... ». ¹²⁰

Desde el punto de vista psicoanalítico, por ejemplo, «el paso que lleva de los padres [externos] hasta el superego [interno]... es un requisito previo indispensable para la independencia del individuo. La autoestima deja entonces de estar supeditada a la aprobación o el rechazo de los objetos externos para pasar a estar sujeta al sentimiento de actuar o no correctamente». ¹²⁰ Pero esto simplemente pone de relieve «el hecho de que la construcción del superego tiene lugar en un nivel superior ...». ¹²⁰ (Es cierto que algunos aspectos del superego *pueden* ser regresivos, narcisistas y arcaicos [existe una teoría, por ejemplo -con la que estoy completamente en desacuerdo- según la cual el superego se forma en parte por incorporación oral], pero la tesis global está clara porque decir que el superego es un heredero de «nivel superior» del complejo de Edipo equivale a afirmar que el ego mental trasciende el cuerpo tifónico.)

Neumann denomina «incesto/castración paterna» a la totalidad de la psicología del superego. ²⁷⁹ Y utiliza el término «paterno» por razones muy diversas. En primer lugar, desde un punto de vista *histórico y mitológico*, el matriarcado ha sido superado por el patriarcado. ¹⁷ Tal vez esto pueda parecer sexista pero Netimann es un mero cronista de los hechos y el sexismo -si lo hay- no sería suyo sino de la humanidad. En segundo lugar, y siguiendo a Fenichel, hoy en día también nos encontramos con que «las condiciones de nuestra cultura convierten al superego *paterno* en una instancia decisiva para ambos sexos». Puede que esto también sea algo sexista y culturalmente determinado pero, aunque así fuere, mientras la sociedad no cambie «el superego paterno» seguirá siendo decisivo tanto

para los hombres como para las mujeres. De ahí el incesto y la castración *paterno*, lo cual simplemente significa que, para la mayoría de la gente, el padre representa la figura de autoridad y el modelo de conducta fundamental de este estadio.

No obstante, y por razones muy diversas, prefiero hablar en términos más generales del «incesto y de la castración de *los padres*», de modo que, en cada caso particular, podamos decidir si la figura más decisiva es la madre o el padre. Ambos juegan un papel decisivo y, en una u otra medida, son interiorizados a través del incesto parental. ⁴²⁷

Me gustaría hacer hincapié en que la función esencial del superego o Padre es la de ayudar al yo a diferenciarse del cuerpo tifónico y, en consecuencia, a trascenderlo, lo cual, como norma general, suele tener lugar mediante la emergencia de una estructura jerárquicamente superior y la identificación del yo con dicha estructura. En este estadio, los padres son figuras extraordinariamente importantes porque ofrecen -o se supone que deben ofrecer- modelos asequibles de conducta de todas las personas diferentes y necesarias con las que el niño puede identificarse a través del incesto parental, lo cual, a su vez, contribuye al desarrollo de una fecunda diferenciación interna. No obstante, suele ocurrir con bastante frecuencia que los padres, más que forzando la represión, fracasan simplemente en su función de proporcionar modelos de conducta adecuados, con lo cual el niño no consigue diferenciar y desarrollar las capacidades potenciales que se hallan en su sustrato inconsciente. Esta falta de crecimiento, pues, no es tanto fruto de lo que los padres hacen sino de lo que dejan de hacer: proporcionar modelos de roles para el incesto parental.

El proyecto Atman egoico: el ego ideal y la conciencia

El yo egoico -yo P-A-N- constituye, efectivamente, una sensación de identidad nueva y superior que encarna una unidad

también nueva y superior. Está un poco más cerca de Atinan, tiene una dosis ligeramente superior de Atman-*telos*, pero todavía *no* es Atinan y, en consecuencia, debe continuar todavía con el proyecto Atinan, con el intento de convertirse en un Héroe, en una Unidad inmortal y omnipotente. El yo, que ha aceptado (hasta cierto punto) la muerte y la trascendencia de todos los niveles inferiores, se halla ahora completamente *identificado* con el ego mental -el ego P-A-N-, y esta nueva sensación de identidad sustitutoria se fortifica hasta los dientes para defenderse de la muerte y de la trascendencia. Y, en la medida en que siga cautivado por los nuevos incestos, permanecerá aterrado ante las nuevas amenazas de muerte. Así es como emprende una nueva batalla de la vida contra la muerte y así es como aparece una nueva modalidad del proyecto Atinan.

Podemos ver muy claramente todo esto observando simplemente al superego (una vez más, limitaré mi exposición de las diversas subpersonalidades al superego, o Padre, y analizaré también el proyecto Atinan egoico desde la perspectiva exclusiva del Padre). El superego suele subdividirse en el ego ideal (el conjunto de instrucciones e ideales «positivos») y la conciencia (el conjunto de todas las instrucciones y prohibiciones «negativas»). (No pretendo dejar de lado los importantísimos trabajos de Kohlberg a este respecto sino que simplemente limitaré mi exposición a una reformulación de los conceptos psicoanalíticos). En mi opinión, podríamos resumir todo este tema diciendo que el ego ideal no es más que la vertiente erótica del proyecto Atinan egoico y que la conciencia constituye la vertiente thanática del mismo y que representan, como lo demuestran los hechos, los aspectos positivo y negativo de la modalidad egoica del intento de convertirse en Héroe, Dios o Atinan.

Comencemos con el ideal egoico. Loevinger resume magistralmente el punto de vista ortodoxo de la etiología del ego ideal (según lo postulado por Lampl-de Groot):

El ego ideal comienza con «la satisfacción del deseo alucinatorio» del niño [reinos urobóricos]. En la medida en que el niño va tomando conciencia de la diferencia existente entre lo interno y lo externo [nivel del cuerpo axial], la satisfacción del deseo alucinatorio va siendo reemplazada por fantasías de omnipotencia y grandiosidad [proyecto Atinan imaginario del proceso primario]. Ante la experiencia de su relativa impotencia dichas fantasías se ven sustituidas por las fantasías de la omnipotencia de sus padres [inicios del incesto parental]. Después de desilusionarse también a este respecto, elabora unos ideales y una ética. Para Lampl-de Groot, el objeto de toda esta secuencia no deja de ser la satisfacción del deseo [o incesto-Eros, en general].⁷

Este párrafo constituye, a mi juicio, el resumen de casi un siglo de investigación psicoanalítica y llega simplemente a la conclusión de que el ego ideal consiste fundamentalmente en la culminación de la satisfacción del deseo-Eros, es decir, el aspecto positivo del proyecto Atinan. En otras palabras, el ego ideal es la sumatoria y la culminación de las numerosas transformaciones que tienen por objeto la consolidación de diversas formas del proyecto Atman, un intento que ya comienza, según ciertas opiniones, en los estadios pleromático y urobórico. Contiene -o, mejor dicho, ha atravesado- todas las modalidades anteriores de Eros, de incesto, de deseos, de apetitos y de anhelos positivos desmesurados, todos los intentos anteriores, en suma, de ser cosmocéntrico y heroico. Y, en la medida en que persista una fijación en cualquiera de los niveles mencionados anteriormente, estos incestos y estos deseos primitivos -según el psicoanálisis- seguirán vivos en el ego ideal distorsionando los ideales del individuo, ampliando falsamente sus capacidades e imponiéndole sueños imposibles. Resumiendo, cabría afirmar que el ego ideal es la morada de todos los intentos anteriores de alcanzar la perfección cósmica. Ésta es la interpretación

más sencilla de la naturaleza del ego ideal, una interpretación que no sólo se ajusta al punto de vista psicoanalítico, sino que también está de acuerdo con la visión de Becker y de todos los existencialistas en general.

Pero ésta no es, a mi entender, más que la mitad de la historia y, en ese mismo sentido, constituye una media verdad. El psicoanálisis observa al ego ideal, descubre que alberga un deseo de perfección *que trasciende las limitaciones personales y* -puesto que desconoce los reinos transpersonales- concluye que el ego ideal es un deseo regresivo que aspira a la perfección *prepersonal* del paraíso pleromático.¹²⁰ Y, como ya hemos dicho, *tal vez* ésta sea una *parte* de la verdad pero en modo alguno es la verdad completa porque la mayor parte del ego ideal es simplemente la forma *presente* del proyecto Atman. El ego ideal es el molde en el que el adulto va vertiendo paso a paso su intuición de la conciencia Atman real y superior, un pequeño orificio por el que penetra en el ego la intuición de la auténtica Perfección. Así pues, siempre y cuando no exista una verdadera fijación, el «idealismo» del ego ideal no es, como parecen pensar tantos analistas,⁴⁶ el deseo regresivo de la perfección pretemporal del pleroma sino, por el contrario, un deseo progresivo (aunque todavía algo limitado) que aspira a la liberación transpersonal en la Unidad. El yo aspira a la trascendencia, a Atman, pero no está dispuesto a aceptar la muerte, o Thanatos, del nivel egoico presente y, en esa misma medida, se ve obligado a aceptar una solución de compromiso, un sustituto. Ése es, fundamentalmente, el ego ideal, en parte ilusión y mentira vital, y en parte verdad y realidad. El ego ideal contiene, pues, todas las intuiciones Atman que no pueden ser realizadas ni actualizadas en el presente y que, por ello mismo, impulsan al individuo a ir más allá de su estado de mediocridad actual aun en el caso de que se funda completamente con los sustitutos.

¿Qué es, por tanto, lo que busca el ego ideal? No me extenderé sobre este punto sino que simplemente me limitaré a decir que estoy completamente de acuerdo con Blos cuando afirma

que el ego ideal impulsa a la gente «a asombrosas gestas de creatividad, heroísmo, sacrificio y entrega. Uno es capaz de morir por sus ideales antes de permitir que éstos mueran [sacrificio sustitutorio]. El ego ideal es la autoridad más intransigente que pesa sobre la conducta del individuo maduro y su actitud siempre es inequívoca».⁴⁵ Se trata, pues, de «una búsqueda que se extiende hasta un futuro ilimitado que termina fundiéndose con la eternidad. De ese modo, el miedo a la finitud del tiempo, el miedo a la propia muerte, se convierte en algo inexistente...»⁴⁵ La inmortalidad y la cosmocentricidad constituyen el proyecto Atman del ego ideal. El proyecto de inmortalidad del ego ideal es simplemente la perfección eterna, un nuevo estadio de la fuga de Eros ante la muerte y ante *sunyata*, de Eros ansioso de inmortalidad a través de una cadena interminable de mañanas. El ego ideal, resumiendo, aspira a mantener y consolidar la sensación de identidad que se halla bajo el influjo de la ilusión -correcta aunque distorsionada- de que es el Atman perfecto e inmortal. Este es, a mi entender, el núcleo fundamental del ego ideal.

Y si ahora nos trasladamos al *aspecto negativo* del proyecto Atman, podríamos decir que, del mismo modo que el ego ideal es la morada de Eros, es posible reconocer la sonrisa de Thanatos en la conciencia. De la misma manera que las raíces del ego ideal se asientan en los estadios pleromático y urobórico, el origen de la conciencia se remonta a la primera experiencia de Thanatos -una experiencia llevada a cabo por el otro urobórico- y la subsiguiente resistencia que se le ofrece.⁴⁷ «Algunas de las experiencias desagradables [Thanatos] se estructuran posteriormente como restricciones y exigencias de los padres [en el estadio de pertenencia como «ética visceral»], que el niño obedece para conservar el amor de los padres. En la próxima etapa [el inicio del estadio egoico], se interiorizan algunas de dichas exigencias por vía de la identificación [incesto parental]. Finalmente, el niño acepta las restricciones y articula una conciencia... Esta [conciencia] sigue siendo primordialmente en todo

momento un "agente restrictivo"»,²⁴³ una restricción impuesta por Thanatos, el miedo omnipresente a la muerte, un miedo que se incorpora a la conciencia y que es administrado en las dosis necesarias para que el ego termine ajustándose a sus exigencias (¿no fue acaso el mismo Freud quien acabó por afirmar que este aspecto del superego estaba modelado por Thanatos?)

Así pues, resumiendo, cabe afirmar que, del mismo modo que el ego ideal constituye la culminación de todos los incestos, la conciencia lo es de todas las castraciones, de todas las restricciones, de todas las negaciones y de todas las amenazas de la muerte. Y, en el caso de que las castraciones de los niveles anteriores hayan sido importantes y hayan dado lugar a fijaciones, el individuo, bajo el influjo de la inflexible conciencia, seguirá reprimiendo y disociando esos aspectos previos de la misma que ya deberían haber sido integrados. En tal caso, en lugar de diferenciación, trascendencia e integración, habrá disociación, fijación y represión; en lugar de *sacrificar* el estadio anterior y aceptar su muerte, el individuo habrá disociado ciertos aspectos de ese estadio como una forma de *sacrificio sustitutorio*. La disociación es básicamente un sacrificio sustitutorio en el que el individuo, en lugar de aceptar la muerte de un determinado estadio anterior, ofrece partes de sí mismo a modo de sacrificio sustitutorio. Así, bajo las directrices del Padre interiorizado, el individuo reprimirá, alienará y disociará todos aquellos aspectos del yo que supongan, a los ojos del Padre, una amenaza de muerte. De este modo, pues, el individuo que tenga una persona falsa e idealizada, disociará y reprimirá cualquier faceta de su yo (como, por ejemplo, la sombra) que implique una amenaza para su inflacionada autoimagen. En lugar de aceptar la muerte de la falsa persona, el individuo sustituirá la muerte de la sombra por su represión y su disociación. De la misma manera que el ego ideal es un sustituto de Eros, la conciencia lo es de Thanatos. Ésta es, a mi entender, la manera más sencilla de reformular las importantes contribuciones del psicoanálisis sobre el superego, el ego ideal y la conciencia.

La renuncia al incesto y a la castración parental

Una vez que el incesto parental ha cumplido con su cometido -la creación de una sensación de identidad supraordenada por medio del incesto o del modelado de roles parentales- debe ser abandonado a través de la desidentificación y la diferenciación. Entonces es necesario sacrificar las figuras de la Madre y del Padre, aceptar su muerte y poner, de ese modo, fin al control exclusivo que ejercen sobre la conciencia. Si el yo se niega a abandonar el incesto parental se expondrá entonces a la castración parental y el individuo permanecerá atado a un estado de conformidad con las órdenes de los padres, *fundido*, por así decirlo, con ellos. El individuo es incapaz de tolerar la *angustia de separación* que le produciría el hecho de dejar atrás las figuras del padre y de la madre, con lo cual todo el reino egoico-mental se ve *castrado* por las opiniones de «papá y mamá». En tal caso, el individuo va por la vida sin atreverse a formular sus propias ideas ni a «vivir la vida» por cuenta propia. Reina la fusión, el desarrollo se estanca, la diferenciación y la trascendencia se detienen.

Este drama culmina habitualmente en la adolescencia, cuando el individuo, después de haber creado diversas subpersonalidades apropiadas (por medio del incesto parental), comienza a diferenciarse y desidentificarse de ellas hasta llegar a trascenderlas e integrarlas en el ego maduro para *comenzar* después a trascender incluso al mismo ego. Y esto requiere la muerte del antiguo superego parental (una etapa a la que Neumann denomina «asesinato de los primeros padres»).²⁷⁹ Naturalmente esto es algo que puede resultar amenazador para los padres reales y la tensión resultante no deja de generar problemas para todos los involucrados en el proceso.

Pero si esta etapa es adecuadamente negociada, el individuo termina desarrollando un ego maduro e integrado -primer paso del Arco Interno- y se adentra en las modalidades transegoicas del yo (centáurico, sutil, causal y último). El proyecto Atman va

siendo cada vez más sutil y puede que acabe por dar paso plenamente sólo a Atman. Y en la visión de esa Luz final, habrá nacido el Dios Radiante.

16. LA EVOLUCIÓN DE ORDEN SUPERIOR

Dado que en los últimos capítulos ya hemos esbozado el desarrollo básico de la evolución_(Eros/Thanatos, emergencia, incesto/castración, diferenciación/disociación, etcétera), **podemos** ahora adentrarnos, sin más preámbulos, en los estadios evolutivos posteriores. Hay que tener en cuenta, además, que no será necesario que nos detengamos a reinterpretar las aportaciones de los modelos psicológicos occidentales porque la psicología occidental carece de modelos relacionados con los estadios superiores.

El centauro

En general, todos los rasgos característicos del centauro -intencionalidad, visión-imagen, integración entre la mente y el cuerpo, etcétera-- representan, o reflejan, *unidades supraordenadas*, formas nuevas y superiores de Atman-telos. Ésta es la razón por la cual la mayor parte de los terapeutas centáuricos (humanistas o existenciales) hablan de una «unidad de orden superior», de una «unidad subyacente» que engloba al ego, al cuerpo, a la mente y a las emociones. Según Rollo May, «si tuviera que definirme con respecto a si la imagen de una multi-

plicidad de egos [que muchas escuelas psicológicas postulan como definitiva] refleja la fragmentación del hombre contemporáneo, debería decir que toda noción de fragmentación presupone la existencia de alguna unidad *a la que se refiere* dicha fragmentación... Tanto desde un punto de vista lógico como desde un punto de vista psicológico, debemos remontarnos más allá del ego-ello-superego (tífon y ego P-A-N) y tratar de comprender al "ser" al que se refieren todos esos términos». Dice Carl Rogers que «la sensación o experiencia orgánsmica es superior a la conciencia sensorial amplificada de los estados corporales internos y de las actividades del sistema límbico [tífónico]. Es la integración de esta conciencia con la conciencia de las funciones representadas por el neocórtex y también la integración entre las actividades de los hemisferios izquierdo y derecho [visión-imagen]». 'g' Perls, entre otros, señala que la mayoría de la gente experimenta al ego y al cuerpo como cosas separadas, e incluso distintas, pero también agrega que «afortunadamente, puede demostrarse la *auténtica unidad subyacente*» (la cursiva es mía) y dedica un libro entero a demostrarlo. Lowen también puntualiza que la mayor parte de la gente disocia el cuerpo de la mente y erige un muro, o una barrera, que separa la psique del soma. «Este muro también opera -declara Lowen-, separando y aislando el reino psíquico del reino somático. Nuestra conciencia nos indica que los actos de cada uno de estos dominios afectan al otro pero que, debido al muro que los separa, su interrelación no es lo suficientemente profunda como para que lleguemos a percibir la *unidad subyacente*»²⁵¹ (la cursiva es mía).

La integración centáurica, la integración entre el cuerpo y la mente, no es sino la forma nueva y superior del proyecto Atman, un nuevo tipo de unidad superior en el camino que conduce a la Unidad. Pero, para alcanzar este nuevo estadio, uno debe aceptar la muerte del estadio anterior, la muerte del ego.

Y este proceso conlleva una nueva *angustia de separación*, la angustia de abandonar el ego, de morir a la identificación ex-

clusiva con el concepto egoico de uno mismo. Esta angustia de separación puede resultar aterradora, especialmente si tenemos en cuenta el estadio actual de la evolución colectiva, en la que todo aquello que trascienda al ego se contempla con suma suspicacia y suele ser calificado como preegoico.

Pero -volviendo al individuo- el ego ha cumplido ya, en este momento evolutivo, con su cometido de promover la evolución desde el subconsciente hasta la autoconciencia. Y, al llegar al Arco Interno, uno debe despedirse de este viejo amigo, diferenciarse y desidentificarse de él, trascenderlo y terminar integrándolo en las nuevas estructuras emergentes de orden superior. Pero debemos recordar que trascendencia no tiene por qué significar deformación y, al igual que ocurrió cuando el ego trascendió al cuerpo, en el momento en que el self se desidentifica del ego, el ego también permanece incólume. Así pues, en este nivel uno todavía posee un ego pero su identidad ya no está exclusivamente ligada a él.

Para que todo esto ocurra, uno debe atravesar la angustia de separación que acompaña al abandono del ego, del mismo modo en que el ego hubo de superar la angustia de la separación del cuerpo (complejo de castración) y el cuerpo tuvo que trascender, en su momento, la angustia de la separación de la Gran Madre. Todo aquello con lo que el yo se halla inconscientemente identificado debe terminar siendo diferenciado, desidentificado y trascendido. Y ahora le ha llegado el turno al ego.

En la medida en que uno siga identificado con el ego, en la medida en que siga funcionando con los deseos y los incestos egoicos, seguirá expuesto a la *castración egoica*. El ego opera con conceptos y con ideas y, cuando las ideas y los conceptos se ven amenazados, el ego lo experimenta como un ataque, como una amenaza de muerte, como una forma de castración egoica. Mientras exista ego e incesto egoico, pues, habrá muerte y castración egoica.

En el momento en que el yo es capaz de soportar la angustia de la separación egoica podrá llegar a diferenciarse del ego,

trascenderlo e integrarlo. En caso contrario, sin embargo, permanecerá atrapado en las gratificaciones y los incestos egoicos sustitutorios y la diferenciación, el crecimiento y la trascendencia se estancarán. Entonces reinará la *fusión* egoica.

Es altamente improbable, dado el «nivel» de la sociedad actual, que un individuo consiga evolucionar más allá de la etapa del ego maduro. La modalidad promedio de la sensación de identidad de la sociedad en general parece ser el estadio egoico temprano, medio o avanzado, y es por ello que la fuerza de la sociedad como «impulsora de la transformación» más allá de este punto tiende a desaparecer. Así pues, los individuos que siguen evolucionando *más allá* de los estadios egoicos deben hacerlo sobre la base de su talento, particular o contando con ayuda profesional especializada. Y no me estoy refiriendo, con ello, a un «médico de enfermedades mentales» sino a un guía que conduzca a la autorrealización, un terapeuta existencial-humanista (y, más allá de él, un maestro espiritual).

La labor del terapeuta humanista (que, como ya hemos visto, apunta a los dominios del centauro) consiste en ayudar al ego a aceptar el comienzo de la transformación ascendente que deberá terminar conduciéndole al nivel del centauro. Esto significa que el terapeuta centáurico empezará por brindarle una nueva forma de *traducir* la realidad y, para ello, le proporcionará traducciones existenciales -diferentes a las egoicas (o personales) del cliente- hasta que el ego pueda *transformarse* en centauro. Es decir, el terapeuta actuará como un *instigador de la transformación* que reemplaza a las fuerzas -ahora «sofocadas»- de la sociedad y de los padres. El terapeuta, pues, deberá obstaculizar y frustrar deliberadamente las viejas traducciones e incestos egoicos, al tiempo que enseñar y estimular las nuevas traducciones centáuricas supraordenadas. Y, cuando el cliente sea capaz de asumir de forma libre y auténtica las nuevas traducciones centáuricas, la transformación podrá darse por consumada y la «terapia» por concluida.

No es que, en este proceso, el individuo haya simplemente

creado, gracias a la plasticidad de su programación psíquica, **una** nueva realidad, porque la auténtica transformación, en cualquiera de los niveles, no tiene nada que ver con el lavado de cerebro, con la hipnosis o con la propaganda, sino que constituye, más bien, una especie de emergencia, de recuerdo, de evocación. El terapeuta, al traducir la realidad *desde* el nivel del centauro, *elicit* -en el supuesto, claro está, de que todo funcione debidamente- ese nivel de self en el cliente. El terapeuta pone en marcha el lenguaje del self superior del cliente y lo *activa* hasta que el cliente logre reactivarlo por sí mismo. El terapeuta simplemente asiste a la *emergencia* (a través del recuerdo) del **nivel** centáurico desde el sustrato inconsciente.

„; Como ya hemos explicado anteriormente en *todos los* demás Casos, la forma en la que el terapeuta centáurico-existencial cataliza esta transformación consiste en imponer determinadas *condiciones especiales* que actúan en el cliente a modo de *símbolos de transformación* . Y cualquiera de los rasgos característicos distintivos del centauro servirá para cumplir con este cometido. Es así que, según la escuela concreta a la que pertenezca, el terapeuta apelará a la intencionalidad, a la visión-imagen, a vivir en el presente, a prácticas de integración corporal, etcétera. Creo que la literatura de la llamada Tercera Fuerza (humanista/existencial) es tan conocida que no es necesario entrar en detalles al respecto. El caso es que, en general, el terapeuta centáurico se propone ayudar al cliente a desarrollar formas nuevas y más sutiles de incesto (Eros), deseos y motivaciones (en particular la autorrealización). En tal caso, el hecho de emprender de manera consciente el camino de la autorrealización no es más que una nueva modalidad de incesto; no ya, por cierto, el incesto corporal (sexual y hedonista), ni el incesto egoico (con metas, impulsos y deseos conceptuales li-Reales), sino el incesto centáurico que despierta en el individuo una necesidad de autorrealización que trasciende las modalidades convencionales de ser (y que se encuentra, por tanto, más allá de las bandas biosociales).

Pero el nuevo incesto que emerge de las cenizas del ego no sólo tiene que ver con la *autorrealización* sino que confiere un auténtico *sentido* a la vida. Y esta atribución de significado, según los existencialistas, forma parte integral de la intencionalidad. Es por ello que Rollo May ha dedicado un libro entero a demostrar que «*la intencionalidad [es] la estructura que da sentido a la experiencia*». En este sentido, May cita a Husserl para apoyar su tesis diciendo que «el significado es la intención de la mente». Así pues, el mundo sin sentido es, según los existencialistas, un mundo que carece de una intencionalidad supraordenada, un mundo en el que uno no *se propone* actualizar completamente su propia vida ni tampoco desea comprometerse con ella dándole sentido. Proponerse, o intentar alcanzar, algo, equivale a apuntar hacia ello y a darle un *significado*. Esa es la razón por la cual los existencialistas equiparan a la intencionalidad con el significado. Es por ello que decir que «mi vida carece de sentido» equivale a afirmar que «no doy sentido a mi vida», lo cual es idéntico a decir que «ni aspiro ni deseo mi propio ser». Y, según los existencialistas, mientras la intencionalidad no *emerge* en mi vida tampoco lo hará el significado.

Para los existencialistas, ésta no es una simple teoría carente de fundamento ya que ellos no sólo han diagnosticado la enfermedad (la falta de sentido de la vida o la falta de Eros de autorrealización) sino también la causa y han llegado a especificar concretamente el motivo *por el cual* no se permite que la intencionalidad *emerja* del sustrato inconsciente y uno no se comprometa plenamente y dé sentido a su propia vida. Y ese motivo no es otro que el que llevamos señalando desde el comienzo de nuestro libro: el miedo a la muerte.

La muerte es Thanatos, Shiva y Sunyata, y apenas nos damos cuenta de su presencia el terror nos paraliza. En este nivel nos enfrentamos con el terror existencial, con el miedo, con la angustia y con «la enfermedad de la muerte». Y ese miedo no sólo paraliza los niveles inferiores del self -el «incesto maternal», el «incesto parental» o el «incesto egoico»- sino que tam-

bién entorpece la *totalidad* de la intencionalidad centáurica, la *totalidad* del deseo de vida."

El miedo a la muerte del cuerpo-mente global es el que me lleva a ser sumamente cauteloso y a refrenar, inhibir e inmovilizar la totalidad de mi ser^{25, 11}. Es así como el ser humano obstaculiza, al mismo tiempo y por el mismo motivo, la aparición de la intencionalidad y la visión-imagen, es así como pierde la *visión* global de su vida y de su significado, quedando tan sólo con las viejas inquietudes y abstracciones lineales del ego. De este modo, a pesar de esforzarse en escuchar su llamada, el ser humano tiene miedo de seguir avanzando. En este nuevo estadio nos quedamos paralizados porque nos vemos enfrentados a la perspectiva de la muerte de este nivel. Después de haber descubierto un self superior, éste se ve globalmente amenazado por la calavera de la muerte que muestra una vez más su siniestra sonrisa. Es cierto que ahora existe la posibilidad de un Eros nuevo y superior (la autorrealización), pero también lo es que esa posibilidad va inevitablemente acompañada del miedo a un Thanatos nuevo y más sutil, la castración del cuerpo-mente global. El descubrimiento del yo total me enfrenta a la muerte total y me resulta, por tanto, imposible orientarme significativamente hacia el futuro porque estoy aterrado por el presente...²²⁸

Así fue como Maslow descubrió que el mayor obstáculo para la autorrealización es el «síndrome de Jonás» que, en su forma más habitual, es el «miedo a la grandeza». Pero ¿cuál es el motivo de ese miedo a la grandeza y a la plena autorrealización? La auténtica razón, afirma Maslow, estriba en que «¡simplemente no somos lo suficientemente fuertes como para tolerarla! ». La autorrealización, el significado pleno de la vida y la apertura total son, simplemente, excesivos. En palabras del mismo Maslow: «es demasiado conmocionante, demasiado agotador. Es por ello que, en los momentos extáticos, la gente... suele decir que "es demasiado", que "no puedo soportarlo" o que "podría morirme". La felicidad desbordante no puede mantenerse durante mucho tiempo». Así pues, en lo esencial, el

síndrome de Jonás no es más que el «miedo a ser despedazado, el miedo a perder el control, el miedo a fragmentarse, a desintegrarse o incluso a morir en la experiencia». Advirtamos, pues, que el *miedo a la muerte* regresa y se convierte en *miedo a la vida*. Esto, evidentemente, ya había ocurrido a pequeña escala en todos los niveles anteriores (en forma de castración de esos niveles) pero ahora nos vemos enfrentados, por vez primera, ante la vida y la muerte del cuerpo-mente global. Y ese miedo a la muerte puede terminar paralizando las capacidades de este nivel, la capacidad de autorrealización y las capacidad de dar sentido a la existencia.

Lamento tener que despachar de forma tan sumaria un tema tan importante. Sólo agregaría, a guisa de resumen, que la función del terapeuta existencial consiste en contribuir a que el individuo haga frente a la castración centáurica y le ayude a *anclarse* en el presente para poder, desde este «coraje de ser» centrado en el presente, comenzar a *proponerse* y *significar su futuro* y darle así un sentido, la autorrealización.²²¹ ¿Qué ocurre, entonces, cuando mueren todos los incestos egoicos y se desvanecen todas las gratificaciones sustitutorias egoicas? ¿Qué es lo que queda cuando se han consumado ya todas las metas egoicas y cuando se han agotado todos los significados del alma? ¿Qué permanece cuando han desaparecido todos los sustitutos sociales, egoicos o personales? T.S. Eliot dice, en unas conmovedoras palabras:

¿Qué debo hacer ahora? ¿Qué debo hacer?
 Salir tal como soy, lanzarme a la calle
 con mi cabello, así, colgando.
 ¿Y qué es lo que haré mañana?
 ¿Qué es lo que debo hacer?»
 El agua caliente a las diez
 y, si llueve, un coche cubierto a las cuatro.
 Jugar al ajedrez
 Cerrar unos ojos sin párpados
 y esperar que alguien llame a la puerta.

Cuando todos los impulsos egoicos se debilitan y van perdiendo su poder sugestivo, el alma se siente naturalmente impulsada a reflexionar sobre la vida, sobre el yo y sobre el ser. Y entonces tiende inexorablemente a reaparecer el problema del *sentido de la vida* y de la *autorrealización* con tal intensidad que el cuerpo-mente global o centauro se ve completamente inmerso en el dilema. Según los existencialistas, uno debe enfrentarse a esta cuestión y atravesarla (sin eludirla) con el fin de rescatar la visión-imagen de su propia vida, la intencionalidad y el sentido de la vida. Para los existencialistas, el *sentido de la vida es* lo mismo que el *deseo* de la vida y la única alternativa para armarse del valor necesario para desear la vida consiste en enfrentarse a la propia muerte.

El existencialista, en resumidas cuentas, está al servicio de la muerte del ego y de la emergencia del centauro. El centauro es la sensación de identidad nueva y superior, su Eros es la intencionalidad y el impulso a la autorrealización y su Thanatos es la angustia global ante la muerte. Pero ahora el self comienza, por vez primera, a reflexionar y a tomar seriamente en cuenta a la muerte *en general*. El centauro no acepta -ni puede aceptar- su propia muerte pero se trata de la primera sensación de identidad que posee la fuerza suficiente como para hacer frente a la **muerte** y mirarla cara a cara. Esa es precisamente la razón por la cual «la persona inauténtica [reinos tifónico o egoico] experimenta angustia con menos frecuencia y con menor intensidad, porque carece de una conciencia vívida de la muerte solitaria e inesperada que Heidegger atribuye a la autenticidad». Y parece de la tarea del terapeuta centáurico consiste en ayudar al **viduo** a recobrar el «coraje necesario» para enfrentarse a este nuevo miedo y a encontrar, en ese clima de muerte solitaria e inesperada, una visión-imagen.

Más allá de eso, sólo hay una forma de trascender la amenaza de muerte del centauro, trascender al centauro diferenciándose y desidentificándose de él, lo cual supone morir con respecto al incesto centáurico. Por más extraño que inicialmente

parezca, uno tiene que *ir más allá* del «sentido de mi vida» (porque uno empieza a superar el «mí»), tiene que abandonar la intencionalidad y la «autorrealización» (porque debe renunciar al «yo»), tiene que dejar de aferrarse a su autonomía (porque, «no yo, sino Jesucristo» será quien pronto movilice a la conciencia).

Ciertamente, él centauro es la sensación nueva y superior propia de este estadio pero aún sigue siendo un yo sustitutorio, una mezcla entre verdad e ilusión que se imagina a sí mismo como Atman y que todavía se halla bajo el dominio del proyecto Atman. Todo lo que hemos dicho sobre el centauro como self supraordenado es cierto pero debemos tener en cuenta que el centauro todavía no es Atman y que, en consecuencia, todavía actúa con la grandilocuencia que caracteriza al Héroe. Y en ninguna parte se manifiesta con mayor claridad esta modalidad del proyecto Atman como en el concepto de «autonomía», de ser autosuficiente, de estar orgulloso de uno mismo, de ser un dios en miniatura, de ser el ídolo de uno mismo ante la eternidad. Pero éste, en realidad, no es más que el más sofisticado de los intentos llevados a cabo por el self independiente para *seguir siendo* un sujeto separado, desempeñando sus tendencias aisladas, magnificando su limitado potencial, creyendo, en su temporalidad, haberse convertido en el Dios Autónomo y Omnipotente, y asumiendo, de ese modo, la *esencia* de su propio ser.

El centauro -al igual que ocurre con cada una de las estructuras anteriores- desempeña efectivamente una función necesaria pero *provisional*, de modo que, una vez actualizado, no debe seguir siendo glorificado -ni mucho menos idolatrado- sino trascendido. El Eros del centauro debe ser finalmente abandonado y, si tal cosa no ocurre, uno permanecerá *fundido* con ese nivel y atrapado en sus incestos. Entonces es cuando cesa la diferenciación, el desarrollo se estanca, la trascendencia se detiene y uno se contenta con la gratificación sustitutoria de la «autonomía» aislada, una autonomía *que se basa* en la intuición

primordial de Atman Autónomo pero adulterada y desviada hacia el organismo aislado y mortal. La verdadera función del centauro -que es, en realidad, una estructura relativamente poderosa y capaz- consiste en *crear un yo lo suficientemente fuerte como para morir*, no en crear un yo lo suficientemente fuerte para presumir (ni mucho menos, obviamente, en convertirse a perpetuidad en un líder de los grupos de encuentro humanistas).

Si uno es capaz de diferenciarse de todo esto -si uno es capaz de afrontar esta nueva y exigente *angustia de la separación*, si uno es capaz de renunciar al incesto centáurico, capaz de «ir más allá de la autorrealización» y de la «autonomía», capaz, en **suma**, de abandonar *por completo la vida personal*-, entonces podrá adentrarse en los dominios transpersonales propios de los planos sutil y causal.

La evolución sutil y causal

Me ocuparé de forma muy breve y sucinta de los reinos sutil y causal porque ya hemos descrito muchos de sus aspectos y a estas alturas sus rasgos más característicos deben resultar ya bastante evidentes. El hecho es que existe toda una serie de diferenciaciones y de unidades de orden superior, con nuevos incestos, nuevas castraciones, nuevas identificaciones y nuevos selfs sustitutorios, hasta llegar a la cúspide del desarrollo, donde ya no existe yo sino sólo Yo y donde el proyecto Atman se colapsa y se convierte nuevamente en Atman.

Comencemos con el nivel sutil. Mediante ciertas *condiciones especiales* impuestas por el gurú o el maestro, el reino sutil empieza a emerger del sustrato inconsciente. Entonces la traducción centáurica se debilita y comienza la transformación que habrá de terminar conduciendo al nivel sutil. Finalmente el Yo acaba por *identificarse* con esa estructura arquetípica -mediante el *incesto o Eros sutil*- y opera *como* ella desidentificándose del centauro (y del cuerpo y de la mente). Entonces el

incesto, o Eros sutil, sigue operando desde el yo sutil, asumiendo la forma de amor bienaventurado, de unión incestuosa con el gurú y con su linaje, una unión *ishtadeva*, la unión de la luz-beatitud del *sahasrara*, etcétera. El incesto de los reinos sutiles superiores al sutil (más allá del *sahasrara*) incluye revelaciones de sonidos, (*nada*) iluminaciones audibles y la liberación extática de la mortalidad ordinaria en la Presencia Radiante. El alma comienza a convertirse en «uno con Dios» y esta unidad o identificación se lleva a cabo a través del incesto sutil *con y como* Forma Divina Arquetípica.

Éste es, en resumen, el incesto sutil que acompaña a la castración sutil. La forma más frecuente de castración sutil consiste en el miedo incontrolable a perder la Luz, por una parte, y a que dicha Luz aniquile al yo, por la otra. La aniquilación del yo por parte de la Luz-Beatitud no es lo mismo que la identificación o reabsorción del yo por dicha Luz (que es lo que se supone que sucede). En este sentido, pues, la castración sutil no implica la trascendencia y posterior integración del yo sino su entorpecimiento y su destrucción.

En el nivel sutil del desarrollo, se cree que el yo es reabsorbido por el *yidam/ishtadevalgurú*, que es, en realidad, el arquetipo superior de uno mismo, y que, en consecuencia, no supone una pérdida ni una disminución de la conciencia sino una intensificación y una ampliación de la misma. Sin embargo, las energías sutiles pueden invadir y perturbar al yo (disociación sutil), lo cual supone una forma de castración sutil que habitualmente suele verse precipitada por una emergencia demasiado rápida del incesto sutil. Esto es lo que parece ocurrir con mucha frecuencia en el kundalini yoga cuando el yogui se excede en el esfuerzo, sublima el incesto ordinario en incesto sutil y se ve inundado por sus propias energías arquetípicas.

El yo sutil es un yo de un orden extraordinariamente superior, un rango muy cercano a Atman pero que no llega, sin embargo, a serlo todavía. No obstante, el yo sustitutorio propio de este estadio es tan sutil que casi siempre se confunde con At-

man, por cuya razón es muy probable que se trate de la modalidad de proyecto Atman más difícil de trascender. Pero si el individuo quiere romper esta *fusión* y desea adentrarse en los dominios causales deberá renunciar al incesto sutil, a la beatitud y la luz del *sahasrara* y a su extático sonido *nada*. Sólo cuando logre superar la *angustia de la separación* de lo sutil se abrirá a la trascendencia del mismo que terminará conduciendo, a su debido tiempo, a los dominios causales.

En el reino de lo causal, la última forma importante del sustrato inconsciente ha emergido en y como conciencia y, en consecuencia, *todas* las formas se ven reducidas y reabsorbidas por la Conciencia como Tal. En el reino sutil, todas las formas se reducen al Arquetipo, en el causal inferior se reducen al *Dios* último y en el causal superior quedan reducidas a la Conciencia Sin Forma. Esta caída en la Carencia de Forma es, en realidad, el incesto causal, y la tensión extraordinaria sutil que se desarrolla entre la Forma y lo Sin Forma es la castración causal. *Es* decir que, en el *nirvikalpa* o *jnana samadhi*, se desarrolla una tensión (si es que podemos llamarla así) sumamente sutil entre lo Manifestado y lo No Manifestado. La caída en lo No Manifestado, el Amor o la Liberación en la Vacuidad es el incesto causal y en tomo a él se desarrolla la sutil sensación de que el reino de lo Manifestado amortigua la Liberación, que lo Manifestado castra el Resplandor Carente de Forma. Esta sutil tensión es, en realidad, el último nudo del Corazón que hay **que** desatar.

Cuando el individuo es capaz de renunciar al incesto causal -a sus amoríos exclusivos con el Vacío- se reactiva el estadio último como el único Real, el estadio último en el que la Forma es Vacuidad y viceversa. Este estado no puede verse, porque es todo lo visto y, por consiguiente, es Invisible; no puede oírse, porque es todo lo que se oye y, por consiguiente, es Inefable; no puede conocerse, porque es todo lo conocido y, por consiguiente, es el Gran Misterio.

El resplandor de esta Conciencia incognoscible, incalificable

y carente de obstrucciones brilla de continuo instante tras instante, como una serie infinita de estados continuamente perfeccionados, cambiando constantemente y permaneciendo siempre con la misma plenitud. Parece ser el límite final de la evolución pero es -desde el comienzo hasta el final- la realidad anterior a todo estadio evolutivo. De este modo, es siempre y completamente inalcanzable puesto que siempre es ya atemporal y eterna. El hecho de que todos los intentos de alcanzarla, incluidos los llevados a cabo en el reino causal, terminen finalmente viéndose frustrados nos permite comprender que ha estado plenamente presente desde el principio, que jamás se ha perdido ni se ha recuperado, que jamás ha sido olvidada ni recordada y que existe con anterioridad a cualquier otra cosa (lo que explica que suela decirse que los individuos normales no carecen de ella y que los budas no la poseen).

Esta Conciencia infinita, omnipenetrante y omniabarcadora es, al mismo tiempo, Una y Múltiple, única y Total, Fuente y Esencia, Causa y Condición, y todas las cosas no son más que gestos de esa Unidad y todas las formas meras combinaciones suyas. Como Infinito, exige admiración, como Dios, adoración, como Verdad, sabiduría y como verdadero Yo del individuo exige identidad.

Su ser carece de obstrucciones y esta ausencia de rasgos perdura para siempre. Beatitud más allá de la beatitud que trasciende toda beatitud, no puede sentirse. Luz más allá de la luz que trasciende toda luz, no se puede percibir. Tan evidente que no puede ni siquiera sospecharse. Tan presente que resplandece en este mismo instante.

17. ESQUIZOFRENIA Y MISTICISMO

Siempre se ha considerado a la esquizofrenia y al misticismo de un modo similar a la locura y la genialidad. Pero, aunque parezcan muy semejantes, lo cierto, sin embargo, es que se trata de dos fenómenos completamente diferentes. En cualquiera de los casos, las similitudes existentes entre la esquizofrenia y el misticismo han dado lugar a dos climas generales de opinión con respecto a dichos estados mentales. Quienes consideran que la esquizofrenia es una enfermedad, una dolencia o una de las peores patologías, suelen tener (dadas sus semejanzas) la misma idea sobre el misticismo. Desde este punto de vista, si los sabios y los místicos no son puramente patológicos, poco les falta para ello. «El psiquiatra -dice un informe recientemente publicado por el Group for the Advancement of Psychiatry (GAP)- hallará el fenómeno místico interesante porque puede encontrar en él formas de conducta que se hallan a mitad de camino entre la normalidad y la auténtica psicosis, una especie de regresión egoica al servicio de la defensa contra la tensión interna o externa... »¹⁶⁷ Con cierta frecuencia he aceptado e incluso sostenido el hecho de que esta regresión puede ocurrir y ciertamente ocurre; que algunos de los que se autodenominan místicos están, en realidad, atrapados en algún tipo de regresión e incluso que algunos auténticos místicos reactivan ocasional-

mente complejos regresivos en su camino hacia los estados superiores de unidad. Pero esto, sin embargo, no debería impedirnos diferenciar de una manera clara y rotunda entre la esquizofrenia y el verdadero misticismo. Así pues, la generalización del GAP sobre la trascendencia y el misticismo resulta de una ayuda bastante limitada.

La segunda actitud general con respecto a la esquizofrenia y el misticismo parece algo más próxima a la verdad pero lo cierto es que es tan generalizadora y dogmática como la primera. Esta perspectiva no tiende a considerar a la esquizofrenia como algo patológico sino, por el contrario, como algo *supersano*. Los investigadores que sostienen este punto de vista -investigadores, por otra parte, a quienes tengo en mucha estima (como R.D. Laing²³⁹ y Norman O. Brown⁵⁸, por ejemplo)-, simpatizan con la idea de que los estados trascendentes son ultrarreales (algo con lo que estoy plenamente de acuerdo) y, puesto que la esquizofrenia y el misticismo parecen tan semejantes, el esquizofrénico debe constituir también un modelo de salud extraordinaria. Según Brown: «No es en la esquizofrenia sino en la normalidad donde la mente se halla dividida; en la esquizofrenia las falsas barreras se desintegran... Los esquizofrénicos están sufriendo de verdad... El mundo del esquizofrénico es un mundo de participación mística; "una amplificación indescripible de las sensaciones interiores", "misteriosos sentimientos de referencia"; influencias y poderes psicósomáticos ocultos ...»⁵⁸.

Mi propia opinión sobre el tema se ubica en una posición intermedia entre ambas perspectivas y se basa en las importantísimas distinciones existentes entre el *pre* y el *trans* que hemos descrito en el capítulo 7. Con referencia a las Figuras 2 y 3, y basándonos en los informes fenomenológicos de que disponemos hoy en día acerca de la experiencia esquizofrénica, un episodio esquizofrénico típico suele constar de los siguientes factores:

1. El evento que lo desencadena suele ser una situación de tensión extrema o una contradicción extraordinaria. Tal vez, antes de eso, el sujeto haya tenido grandes dificultades para

establecer relaciones sociales, tal vez su ego (o su persona) sea demasiado débil y también cabe la posibilidad de que sea proclive al aislamiento.' También puede ocurrir, por otra parte, que el individuo simplemente sea víctima de *dukkha* -el sufrimiento inherente al *samsara*- y se sienta provisionalmente abrumado por una dolorosa introspección. Pero, sea cual fuere el catalizador (y no excluyo de, entre ellos, a los poderosos factores bioquímicos -que son extraordinariamente importantes, un hecho cuya capital trascendencia se ha visto claramente demostrada por las recientes investigaciones bioquímicas sobre los procesos cerebrales- sino que simplemente no me ocupó de ellos porque se precisarían varios capítulos adicionales y nuestras conclusiones generales seguirían, no obstante, siendo las mismas), sea cual fuere el catalizador, digo, la traducción egoico-personal se desmorona o se debilita (y la teoría del doble vínculo de la esquizofrenia estaría directamente relacionada con esta perturbación de la traducción egoica o metaprogramación).

2. El entorpecimiento de las funciones de edición y filtraje de la traducción egoica (proceso secundario, principio de la realidad, estructura sintáctica, etcétera) deja al individuo sin defensas y vulnerable *tanto a los niveles inferiores como superiores* de la conciencia. Lo que ocurre, a mi entender, es que entonces se pone en funcionamiento un *doble proceso* ya que, por una parte, el yo comienza a experimentar una regresión hacia los niveles inferiores de conciencia mientras que, al mismo tiempo, se ve inundado por aspectos procedentes de los dominios superiores (especialmente el nivel sutil). Dicho de otro modo, en la medida en que el individuo se traslada al subconsciente, entra en él lo supraconsciente, en la medida en que retrocede a los niveles inferiores se ve invadido por los superiores y, de esta manera, se ve afectado por el inconsciente sumergido y por el inconsciente emergente. Personalmente, no veo otra forma de justificar la fenomenología que acompaña a la escisión esquizofrénica. Quienes interpretan la esquizofrenia como algo

meramente regresivo ignoran su verdadera dimensión religiosa y quienes sólo ven en ella el sùmmum de la salud y la espiritualidad hacen caso omiso de las claras evidencias de fragmentación y regresión psíquica.

En cualquier caso, cuando la traducción egoica comienza a fallar suele aparecer una angustia extraordinaria.⁷⁵ Con el comienzo de la regresión y de la interrupción de la sintaxis egoica, el individuo se abre al pensamiento mítico y a las referencias mágicas características del estadio mítico-pertenencia.¹ El pensamiento mítico, como ya hemos visto, confunde la parte con el todo y los miembros de una clase con la clase misma, y ésta es precisamente *la característica* más relevante del pensamiento esquizofrénico.^{6,7} Un esquizofrénico, por ejemplo, puede decir «anoche me metí en una botella pero no pude cerrarla» cuando, en realidad, lo único que está afirmando es que el frío le impidió dormir. La lógica mítica de esta afirmación es la siguiente: la cama, con sus sábanas y mantas, pertenece a la clase de los «recipientes», es decir, de los objetos capaces de contener a otros. Una botella también pertenece a la misma clase y, dado que el pensamiento mítico es incapaz de distinguir entre los diferentes miembros de una misma clase, «meterse en la cama» y «meterse dentro de una botella» son *lo mismo* (y no sólo de un modo simbólico). De la misma manera, «mantas» y «tapones» son también equiparables, de modo que «no poder cerrar la botella» significa que «la manta no le cubría suficientemente», lo cual explica el frío y sus dificultades para conciliar el sueño (no poder cerrar la botella). Tal persona, como diría Bateson, está teniendo problemas con los tipos lógicos.

En el caso de que la regresión vaya, aunque sólo sea un poco, más allá del pensamiento mítico, el individuo queda a merced de las floridas fantasías preverbales y del proceso primario, es decir, sufre alucinaciones (por lo general auditivas y, en ocasiones, visuales).^{114, 2,7}

3. El asunto, a mi entender, es que, cuando la traducción egoica comienza a fracasar y el yo se siente arrastrado a los do-

minios preegoicos, el individuo también queda simultáneamente expuesto a verse invadido por los dominios transegoicos (castración). Es por ello que, en tal caso, la conciencia del individuo suele verse abrumada por intuiciones muy intensas de naturaleza auténticamente religiosa (y no sólo de fantasías regresivas sino de auténticas y válidas introspecciones espirituales). «Tal vez la experiencia creativa, la conversión religiosa y otro tipo de "experiencias cumbre" incluyan muchas de... las formas de experiencia interna que pueden acompañar a la reacción psicótica aguda.»¹ Éste es un hecho que, a mi juicio, simplemente no podemos ignorar.

Con frecuencia, sin embargo, el individuo es incapaz de articular lógicamente estas introspecciones. De hecho, ¡si para hablar de algo tan simple como acostarse dice «meterse en una botella», cuál no será su dificultad para describir una visión-imagen de Jesucristo! Además, y por encima de todo, estas introspecciones tienden a ser sumamente «autistas», autocentradas y crípticas y el único que puede comprenderlas es el propio sujeto. Esto parece estar relacionado con el hecho de que, dado que el aspecto regresivo de la esquizofrenia tiende a conducirlo hasta niveles anteriores *-pre-* a la comprensión del rol, el individuo cree que él -y sólo él- es, por ejemplo, Jesucristo. Al no poder aceptar o asumir el papel de los demás es incapaz, por tanto, de ver que todo el mundo es Jesucristo. Intuye viva y fuertemente su naturaleza Atman (como resultado de la influencia de los niveles superiores) pero sólo desde un nivel primitivo y narcisista. Veamos ahora una conversación entre un místico y un esquizofrénico hospitalizado que ilustra perfectamente lo que estamos diciendo. Dice Baba Ram Dass:

El [esquizofrénico hospitalizado] producía muchísimo material y leía en griego, un idioma que, por cierto, nunca había aprendido. Presentaba muchas actividades fenoménicas que los médicos interpretaban como patológicas: robar, mentir, engañar y proclamar que era Jesucristo.

En varias ocasiones se había escapado del hospital y era un individuo muy creativo. Leyendo sus escritos comprendí que estaba sintonizado con algunas de las grandes verdades del mundo que han sido enunciadas por los seres humanos más evolucionados. Las estaba experimentando directamente pero se hallaba, sin embargo, atrapado por la sensación de que eso era algo que le estaba ocurriendo *sólo a él...* Por consiguiente, no dejaba de repetir:

-Yo tengo este don, un don del que tú careces...

-¿Crees que eres Jesucristo? ¿El Cristo de la conciencia pura? -le pregunté.

-Sí -me respondió.

-Yo también creo que lo soy -le repliqué yo.

Entonces me miró y me dijo:

-No, tú no lo comprendes.

Ése precisamente es el motivo por el que estás internado, ¿sabes? -concluí.

4. Van Dusen, en un importantísimo trabajo basado en Swedenborg, ha distinguido fenomenológicamente dos formas fundamentales de este tipo de alucinaciones. No es ahora el momento para describir cómo lo ha hecho -es excesivamente complicada- pero debo reconocer que tanto sus métodos como sus conclusiones me parecen sumamente válidos. Básicamente, se limita a «hablar» con esas alucinaciones a través del paciente y elabora luego «informes biográficos» sobre ellas. De su estudio emergen dos tipos fundamentales de alucinaciones. Las «inferiores», que son generalmente malévolas, «similares al ello de Freud», «antiespirituales» y «hablan sin cesar» (es decir, son estructuras verbales). Más importante todavía es el hecho de que «residen en un área inferior pero todavía inconsciente de la mente, la memoria personal» y que se hallan «de algún modo, relacionadas y limitadas a la propia experiencia del paciente». El individuo está alucinando con su propia sombra. Las otras

alucinaciones son «de orden superior que son puramente visuales y que no utilizan palabra alguna [reinos transverbal y sutil]». Se trata de alucinaciones que «recuerdan primordialmente a los arquetipos de Carl G. Jung». Es decir, que estas alucinaciones proceden exclusivamente de los niveles sutiles arquetípicos y transpersonales y, en *ese* sentido, son reales y no alucinatorias.

5. Finalmente, el individuo puede regresar realmente a las estructuras urobóricas y prepersonales, confundiendo entonces completamente el yo con los demás y el interior con el exterior, en cuyo caso el tiempo se evapora en la pretemporalidad y el sistema del self se colapsa por completo. No se trata, por tanto, en este caso, de una intuición del Eterno Ahora transtemporal sino simplemente -como lo demuestran claramente los infortunados pacientes de Arieti de la simple incapacidad de reconocer secuencias temporales.

Hablando en términos generales, la esquizofrenia nos demuestra que el individuo puede regresar, en su búsqueda de unidad -una búsqueda impulsada por el proyecto Atman-, a cualquiera de las unidades arcaicas inferiores (la estructura parental, la maternal, la urobórica e incluso la pleromática). Erich Fromm parece ser plenamente consciente de este fenómeno y de sus implicaciones y, aunque no pormenoriza los estadios concretos, la siguiente cita demuestra que conoce perfectamente este punto: «El hombre lucha por encontrar esa *unidad regresiva* en distintos niveles, que son, simultáneamente, niveles de patología y niveles de irracionalidad».

Puede sentirse poseído por la pasión de regresar al útero, a la madre tierra o a la muerte [incesto pleromático]. Y, si este objetivo es abrumador y desbordante, puede terminar conduciendo al suicidio o a la locura [castración pleromática]. Una forma menos peligrosa y menos patológica de la búsqueda regresiva de la unidad consiste en el deseo de seguir unido al pecho de la madre [in-

cesto maternal], a la mano de la madre o a las órdenes del padre [incesto parental]. Otra forma de orientación regresiva es la destructividad, el deseo de trascender la separación mediante la destrucción de todo y de todos [lo que nosotros hemos denominado «sacrificio sustitutorio»]. Y aún otra puede asumir la forma de tratar de comerse todo y a todos -y así integrarlo-, es decir, experimentando al mundo y a todo lo que éste contiene en forma de comida [fijación oral].¹¹

Fromm, en esta breve cita, ejemplifica todo el espectro de unidades regresivas anheladas por el individuo a través de los incestos pleromático, materno, parental y urobórico-alimentario. Pero, a pesar de ello, Fromm es plenamente consciente de que el *satori* místico es un tipo de unidad completamente diferente, una unidad mística que «nada tiene que ver con la unidad regresiva que se encuentra al volver a la armonía del paraíso pre-consciente y preindividual [subconsciencia pleromático-urobórica], sino que constituye una unidad superior, una unidad a la que sólo puede arribarse después de que el hombre haya experimentado su independencia, después de haber atravesado la etapa de alienación de sí mismo y de su mundo y de haber nacido nuevamente. La premisa de esta nueva unidad es el pleno desarrollo de la razón hasta alcanzar un estadio en el que ésta deje de separar al hombre de su percepción inmediata e intuitiva de la realidad». Este punto resulta ahora tan claro que no comprendo cómo ha podido seguir siendo ignorado. En todo caso, creo que el hecho de seguir manteniendo la ecuación místico = psicótico no hace más que evidenciar la ignorancia de quien sigue sosteniendo esa afirmación.

Un último punto que, dicho sea de paso, es de suma importancia, es el hecho de que el individuo «pueda volver» o «no pueda volver» a la realidad egoica normal después de haber atravesado un episodio esquizofrénico. En el caso de que no lo haga tenderá a permanecer perdido, atrapado y abandonado en

la confusión de fragmentos preverbales e incluso prepersonales. Así son precisamente la mayor parte de las esquizofrenias «crónicas». Sin embargo, el clásico «brote esquizofrénico» presenta una peculiar combinación de «pre» y de «trans» que le permitió a Laing escribir: «Cuando una persona se vuelve loca, tiene lugar una trasposición profunda de su ubicación con respecto a todos los dominios de la existencia. El centro de su experiencia se traslada de su ego a su Self. El tiempo mundano se convierte en algo meramente anecdótico y sólo cuenta lo Eterno. Sin embargo, el loco está confundido. Mezcla el ego con el yo, el interior con el exterior, lo natural con lo sobrenatural... Un exilado del campo de la existencia, un alienado, un extraño que nos hace señas desde un vacío en el que zozobra».¹¹¹

En el caso de que el individuo «regrese» -y que regrese indemne- normalmente estará más equilibrado y se sentirá más capacitado, menos a la defensiva y más abierto al mundo. Pero en *ninguno* de estos casos -seguir esquizofrénico o regresar curado- acontece nada parecido a la «iluminación» o a «*moksha*». «No hay nada en los informes de los esquizofrénicos recuperados que nos indique que, después de haberse librado de las pautas patológicas de su vivencia premórbida, sigan explorando aquellas experiencias internas que anteriormente les habían abrumado. A diferencia de lo que ocurre con el místico, que busca deliberadamente -a veces, incluso, durante mucho tiempo- ese tipo de experiencias internas dentro de un contexto cultural determinado, la experiencia que tiene el esquizofrénico de sus sentimientos más profundos es fortuita y tiene lugar negando su funcionamiento social [no es transbiosocial, sino prebiosocial]. Así pues, si la incursión en la psicosis concluye felizmente, el individuo recupera la capacidad de funcionar como miembro productivo de la sociedad, pero no le capacita necesariamente para el proceso vital de moverse entre la experiencia interna [y transpersonal] y el funcionamiento social.»¹¹⁶

En mi opinión, el brote esquizofrénico «exitoso» (el brote del que se regresa «curado») constituye un auténtico ejemplo de

regresión al servicio del ego. Se trata, como muchos investigadores sugieren hoy en día, de una especie de crecimiento y reajuste psíquico, de un tipo de experiencia de muerte y renacimiento.^{49,2".239.347} Los esquizofrénicos recuperados tienden a hablar de su «antiguo yo» como algo completamente inadecuado, inadaptado, fragmentado o incluso simplemente incapaz de vivir. Una mujer describió su «crisis» del siguiente modo: «Algo me ha ocurrido y no sé lo que es. Todo lo que constituía mi antiguo yo se ha derrumbado y de sus escombros ha renacido una criatura de quien nada sé. Pero aquel yo anterior que "se ha derrumbado" era, en realidad, un ser despreciable, alguien incapaz de enfrentarse a la vida tal como se le presentaba, una criatura que no podía ajustarse a la vida ni tampoco escapar de ella. Así que se volvió loca y pereció de angustia ...»,³⁸⁶

Después de cinco días de intenso sufrimiento, locura y la muerte literal de su antiguo yo, dicha mujer renació con lo que ella misma denominó un «nuevo yo», relativamente en paz con el mundo y consigo misma. *Pero no se trataba de un yo trascendente ni de un yo iluminado* sino de un yo relativamente equilibrado, como diría el psicoanálisis, de un «ego sano».

Personalmente, creo que *una* de las cosas que ocurren en este tipo de episodios (insisto en que no pretendo excluir los factores bioquímicos ni tampoco, por otra parte, trato de negar que muchos fenómenos incorrectamente diagnosticados como esquizofrenia caen de lleno en la denominada hipótesis de Sannella-Bentov, el comienzo del ascenso de kundalini a los reinos sutiles) es que el individuo regresa a aquellas estructuras psicológicas profundas que se vieron traumatizadas durante la infancia. Entre ellas cabe destacar, a mi entender, la etapa del yo corporal, un estadio en el que el yo y el no yo todavía no se habían diferenciado y en el que se *supone* que la conciencia se hallaba firmemente asentada en el cuerpo y que, a partir de ese momento, actúa como fundamento de las operaciones del yo en el reino ordinario. R.D. Laing cree que el hecho de que la conciencia no se asiente debidamente en el cuerpo conduce a una

posterior división o disociación exagerada entre la mente y el cuerpo y a la elaboración de un «falso sistema del self»^{288,289} No sólo estoy de acuerdo con estas consideraciones generales sino que también estoy plenamente convencido de que mi presentación de las secuencias evolutiva así lo demuestra. En particular, cabe destacar lo siguiente:

Los dos momentos especialmente «peligrosos» para la etiología de la esquizofrenia son la emergencia del estadio del yo corporal y la del estadio egoico-mental. Una perturbación del estadio del yo corporal tenderá a dificultar el asentamiento completo de la conciencia en el cuerpo, de modo tal que una imagen corporal débil terminará entonces convirtiéndose en el cimiento de la personalidad subsiguiente y contribuirá a la formación de un «falso sistema del self». Esto ocurre fundamentalmente, a mi entender, en el momento de la emergencia del estadio egoico-mental puesto que, si la personalidad no se halla firmemente asentada en una imagen corporal sólida, cuando el ego comienza a diferenciarse del cuerpo estará condenado a experimentar el cuerpo «incorrectamente» como parte del «otro». Además, por otra parte, también se convertirá necesariamente en presa fácil (durante la etapa del complejo de castración) de una disociación más violenta de lo habitual entre la mente y el cuerpo, dejando al individuo con un «falso self» disociado del cuerpo. Así pues, según Laing, el esquizofrénico tiende a focalizar excesivamente su «sensación de identidad» en su «mente» y a experimentar que el cuerpo es el «otro».²⁸⁸

Me gustaría, sin embargo, agregar algo a lo que dice Laing puesto que, una vez creado el falso self disociado del cuerpo, se dan las circunstancias más propicias para lo que normalmente constituye el aspecto más dramático de la esquizofrenia. Ya hemos visto que, en general, lo sutil *puede* emerger en cualquier momento posterior al establecimiento del ego. Así pues, a partir de la adolescencia, uno está potencialmente abierto a la emergencia natural de lo sutil. El caso es que, en el caso del esquizofrénico, cuando emerge lo sutil -en el supuesto de que lo

haga- sólo se encuentra con el sistema del falso self. No se encuentra, pues, con un ego fuerte, o centáurico, sino con un self falso y poco arraigado. Y *eso*, a mi juicio, es lo que termina conduciendo a la-clásica-crisis-esquizofrénica-de-apariencia-religiosa. En tal caso, lo sutil inunda al falso self, forzando una regresión a estructuras inferiores, con una irrupción simultánea de material procedente de los reinos superiores. Téngase, además, en cuenta que, desde un punto de vista estadístico,²⁰⁰ la edad más proclive a la aparición de las crisis esquizofrénicas suele ser poco antes de los treinta años, la edad aproximada en la que puede comenzar a emerger lo sutil. En mi opinión se trata de una irrupción de lo sutil que coincide con un desmoronamiento del yo.

Volviendo a nuestra historia tenemos que decir que, durante el transcurso de una crisis profunda, el individuo experimenta una regresión a la estructura profunda que fue «traumatizada» durante su construcción en la infancia (yo corporal u otra). Retrocede literalmente a ese punto'' y, a partir de él, reconstruye de manera ascendente, por así decirlo, su personalidad. También podríamos decir que, después de conectar o de «revivir» nuevamente ese complejo, o esa perturbación estructural profunda, los estratos superiores de la conciencia se reorganizan espontáneamente en torno a la estructura profunda recién reorganizada. Ésta es una auténtica experiencia de crecimiento, una verdadera regresión al servicio del ego. Anton Boisen lo expresa acertadamente del siguiente modo: «En consecuencia, podemos llegar a la conclusión de que estas perturbaciones [esquizofrénicas] no son necesariamente nocivas sino que, al igual que ocurre con la fiebre o las inflamaciones en el organismo físico, son intentos, llevados a cabo mediante la regresión a niveles inferiores de la vida mental, de digerir masas de experiencia vital que no habían sido asimiladas hasta entonces».

En general, lo mejor que puede decirse sobre las crisis esquizofrénicas (no sobre la esquizofrenia crónica) es que se trata de auténticas regresiones al servicio del ego, regresiones que

van seguidas de una evolución hacia un ego más sano. Y se trata también de regresiones que pueden dejar al individuo, al nuevo ego, con una comprensión muy profunda de sí mismo. Sin embargo, por regla general, éste no es un paso deseado y ocurre en contra de la voluntad del individuo, privándole del acceso a las estructuras de la lógica, la sintaxis, la relación social y el ego. Además, sea cual fuere el resultado, el individuo no termina iluminado ni en la auténtica conciencia de unidad.

Nada de lo dicho anteriormente es aplicable al verdadero camino místico de evolución progresiva, a excepción del hecho reconocido de que el místico explora y domina algunos de los dominios superiores en los que naufraga el esquizofrénico. El místico *busca* deliberadamente la evolución progresiva, se adiestra para ello e invierte la mayor parte de su vida en alcanzar -en el mejor de los casos- unidades trascendentes, maduras y permanentes. Al mismo tiempo, sin embargo, mantiene la posibilidad de *acceder* al ego, a la lógica, al mundo social, a la sintaxis, etcétera y, para ello, sigue un camino que ha sido cuidadosamente cartografiado bajo la estricta supervisión de un guía. No se trata, pues, de establecer contacto con experiencias infantiles del pasado, sino con realidades profundas presentes e inmediatas.

Quisiera concluir este capítulo mencionando también el importante trabajo clínico llevado a cabo por Cooper, Laing y Esterson, puesto que, en mi opinión, tanto sus escritos como su labor clínica han supuesto un extraordinario avance en nuestra comprensión fenomenológica de la esquizofrenia y de sus relaciones con la normalidad y con la cordura (que no significan lo mismo). Veamos simplemente el diagrama utilizado por Cooper para resumir los resultados de toda su visión (ver Figura 4).⁸⁷

El lector se dará cuenta de la semejanza existente entre la Figura 4 y el modelo básico que hemos presentado en esta obra (compárese, para ello, la Figura 4 con la Figura 3). El punto A -al que Cooper denomina «nacimiento»- es análogo a nuestro nivel axial, nuestro estadio del yo corporal. Su «normalidad» es

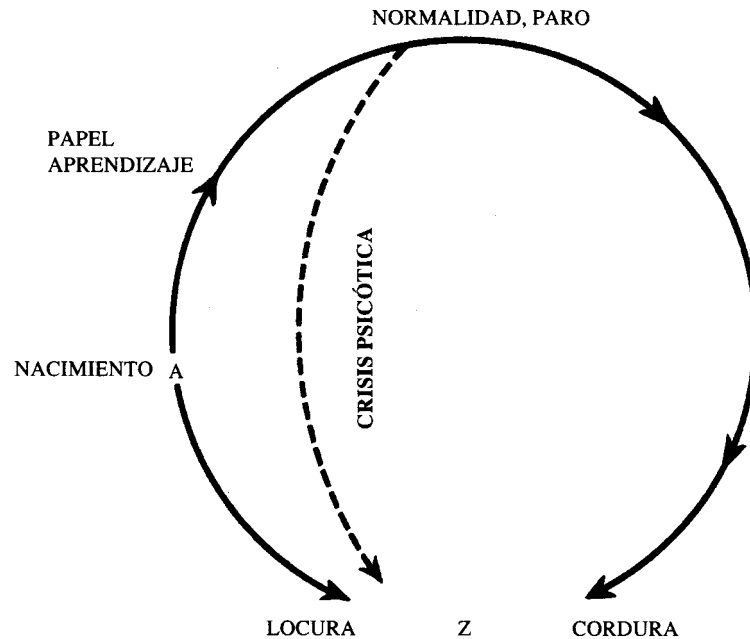


Figura 4. Ciclo vital de Cooper. Cordura, paro y locura

nuestra persona egoica. El movimiento B es nuestro Arco Interno y la «crisis psicótica» nuestra regresión. Todos los puntos de la figura de Cooper que se hallan por debajo de la «línea del nacimiento» son (para nosotros) prepersonales (a la izquierda) o transpersonales (a la derecha). La propia explicación de Cooper es la que sigue:

Desde el momento del nacimiento, la mayor parte de las personas evolucionan a través de las situaciones del aprendizaje social en la familia y en la escuela hasta llegar a alcanzar la normalidad social. Y, una vez alcanzado este estadio de normalidad, el desarrollo suele estancarse.

Hay quienes se derrumban en algún momento de este proceso y retroceden a lo que en el diagrama denominamos locura. Otros, muy pocos, atraviesan el estado de inercia o estancamiento [ego/persona] representado por la alienada normalidad estadística y prosiguen [evolucionan] por el camino que conduce hacia B, la cordura [nuestros dominios transpersonales], conservando la conciencia del criterio de normalidad social [es decir, manteniendo la posibilidad de acceder, como reiteradamente hemos señalado, a los niveles inferiores] a fin de evitar la invalidación [dado que éste es siempre un juego muy arriesgado]. Conviene darse cuenta de que la normalidad está «muy lejos», no sólo de la locura, sino también de la cordura [un punto que nosotros apenas hemos subrayado]. La cordura se parece a la locura pero entre ambas siempre existe una distancia importante, una notable diferencia. Éste es el punto omega (Z).⁸⁷

En cuanto a la «cordura», tal como se representa en el diagrama, su colaborador R.D. Laing dice lo siguiente: «La auténtica cordura implica algún tipo de disolución del ego normal, de ese falso self que se ha ajustado adecuadamente a una realidad social alienada, la emergencia de los mediadores y arquetipos "internos" del poder divino, atravesar la muerte y el renacimiento y restablecer finalmente un nuevo tipo de funcionamiento del ego, un ego que sirva -y no que traicione- a lo divino».¹⁴

Fijémonos, por último, en el punto omega. Fuera cual fuese la decisión final en cuanto a la naturaleza del punto omega, es absoluta, definitiva e indiscutiblemente cierto que existe. Baste esto para sostener lo que confío que un día será una verdad evidente para todos: el Retorno a lo Divino no tiene nada que ver con el regreso a la infancia. El misticismo no constituye una regresión al servicio del ego sino que es una evolución que lo trasciende.

18. LA INVOLUCIÓN

Según el hinduismo, la relación de Brahman con el universo manifiesto consta, en realidad, de dos «movimientos» principales, la evolución y la involución." Ya hemos examinado la evolución, que es el movimiento del mundo hacia Brahman-Atman. La involución, por su parte, constituye, más o menos, el movimiento opuesto, el movimiento por el que el propio Brahman se proyecta hacia el exterior para crear el mundo manifiesto, un proceso puramente activo o creativo, de *kenosis* o autovaciamiento. Del mismo modo que la evolución es un movimiento que conduce desde lo inferior hasta lo superior, la involución, por su parte, es un movimiento que va de lo superior a lo inferior, un movimiento que «pliega» o «envuelve» los niveles superiores de la existencia en los niveles inferiores. Se trata de un movimiento «descendente» en la gran Cadena del Ser. Y este movimiento involutivo es el que examinaremos brevemente a lo largo de este capítulo (véanse las Figuras 5 y 6).

Debo advertir al lector que, en este punto, nos dirigiremos, por así decirlo, marcha atrás, si lo comparamos con la historia de la evolución que ha ocupado nuestra atención hasta este momento. Hasta ahora hemos estado hablando de la creación de estructuras de conciencia sucesivamente superiores, avanzando a lo largo de un camino ascendente. Ahora, sin embargo, hablaremos del aspecto inverso de la historia y analizaremos el des-

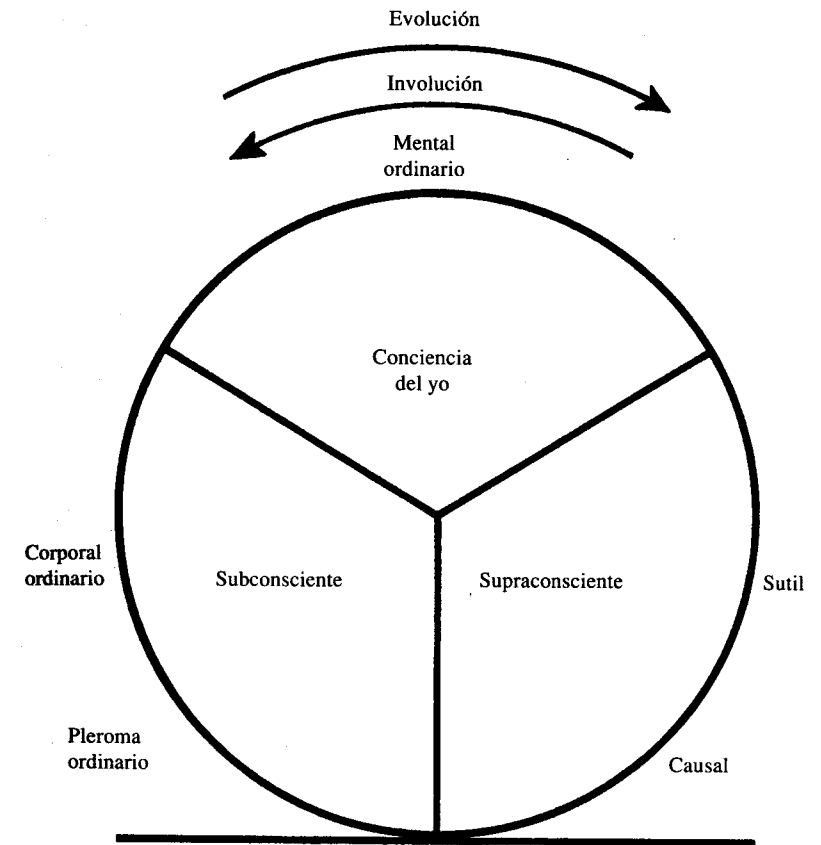


Figura 5. Evolución e involución

censo, el plegado y la involución anterior de las modalidades superiores de la existencia en las modalidades inferiores. Y, para comprender este proceso, es preciso que el lector aprenda, en 4erto modo a caminar hacia atrás.

Según la filosofía perenne, para que la evolución -que su-

pone el despliegue de estructuras superiores- pueda tener lugar, es imprescindible que dichas estructuras se hallen, *de algún modo*, presentes desde el primer momento, deben estar plegadas, de manera *potencial*, en las inferiores. De no ser así, la evolución no sería más que una creación *ex nihilo* (una creación a partir de la nada) y, como los teólogos saben desde hace mucho tiempo, *ex nihilo nihil fit* (de la nada no puede salir nada). Y la historia de la involución no es más que la historia de la forma en que las modalidades superiores se han perdido en las inferiores, de la forma en que han llegado a envolverse y a plegarse en los estados inferiores. La involución, o el plegado de lo superior en lo inferior, es la condición previa de la evolución, del despliegue y del desarrollo de los estados superiores a partir de los inferiores.

En el punto más extremo de la involución -que es simplemente el *pleroma* o el mundo material- todos los estados del ser permanecen plegados como *potencial indiferenciado*. Lo superior y lo inferior, lo infinito y lo finito, el espíritu, la mente y la materia, todo se halla envuelto como potencial indiferenciado e inconsciente. *Y ése es precisamente el sustrato inconsciente*. La evolución es simplemente el despliegue de ese potencial plegado, de todas las distintas modalidades del ser que pueden finalmente emerger del sustrato inconsciente, comenzando por la inferior (pleroma) y finalizando por la superior (Atinan). En cada uno de los distintos estadios de este proceso, la fusión entre lo inferior y lo superior va siendo reemplazada por la integración entre lo superior y lo inferior, aunque dicho proceso, claro está, no puede tener lugar hasta que lo superior se haya diferenciado y desidentificado claramente de lo inferior. Al final del proceso evolutivo, *todas* las estructuras envueltas en el sustrato inconsciente habrán emergido en la conciencia, vaciando, de ese modo, el sustrato inconsciente y dejando sólo a Atinan o la Conciencia como Tal.

El libro tibetano de los muertos

Algo le ocurrió antes de nacer. Puede interpretarlo de manera metafórica, simbólica, mítica o literal pero lo cierto es que, en cualquiera de los casos, algo le ocurrió antes de nacer. En este capítulo presentaré una versión de esta extraordinaria historia.

El libro tibetano de los muertos es uno de los varios documentos espirituales que pretende relatar los «acontecimientos»

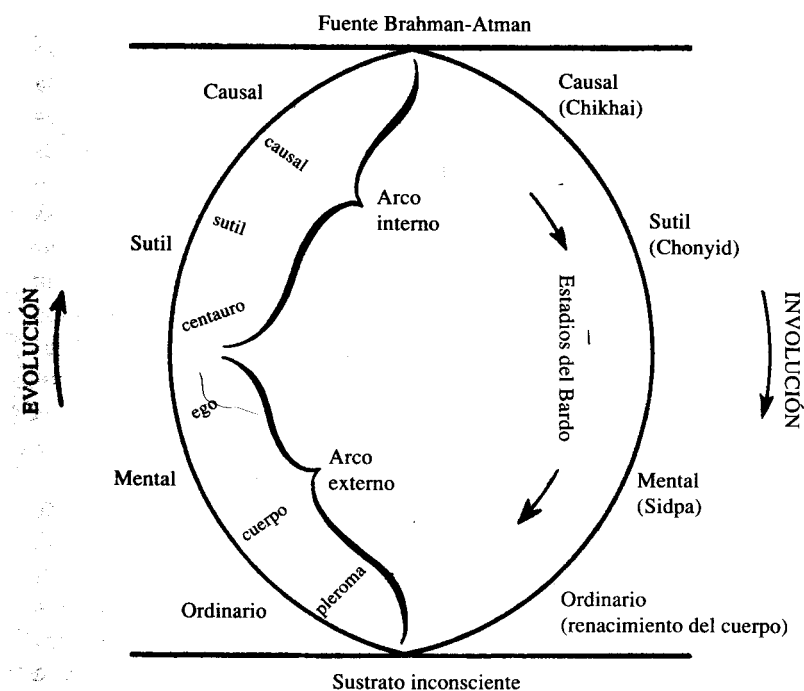


Figura 6. El intervalo del Bardo. Evolución e involución

anteriores al momento del nacimiento (o del renacimiento). Constituye, en este sentido, una narración de los acontecimientos que se supone tienen lugar desde el momento de la muerte física hasta el momento del renacimiento físico en un nuevo cuerpo, una serie de sucesos que, según se dice tradicionalmente, ocurren en un período de hasta cuarenta y nueve días. El título tibetano de este libro es el de *Bardo Thotrol* (transcrito habitualmente, en los textos clásicos, como *Bardo Thodol*), y Bardo significa «brecha», «estado de transición», «estado intermedio» o, como yo prefiero llamarlo, «intervalo». Ese período de cuarenta y nueve días constituye, pues, el «intervalo» existente entre la muerte y el renacimiento.

Pero el nacimiento propiamente dicho -el parto- no es la única forma posible de nacimiento. Como dijo el sabio budista Ippen, «cada momento es el último y cada momento es un renacimiento».³⁶⁷ Es decir, el nacimiento y la muerte están ocurriendo de continuo, instante tras instante, en este mismo momento. En cada nuevo instante, la totalidad del universo con todos sus habitantes comienza a existir, y en cada nuevo instante todos son reducidos a su fundamento anterior. En cada momento nacen y en cada momento mueren. Y, como el bardo es simplemente el «intervalo» existente entre la muerte y el renacimiento, entre cada momento y el siguiente existe un auténtico bardo. Es decir, que el intervalo del bardo tiene lugar a cada nuevo instante y va acompañado del surgimiento y de la caída de los mundos.

Así pues, hay dos bardos o «intervalos» principales: uno de ellos adopta la forma de una serie de sucesos temporales -con una duración de hasta cuarenta y nueve días después de la muerte física-, y el otro tiene lugar *ahora mismo*, instante tras instante. Y la tradición tibetana agrega un punto simple y fundamental, *ambos bardos son el mismo*, lo que le ha ocurrido a uno antes de nacer es lo mismo que le está sucediendo ahora a cada instante. Comprender lo uno es comprender lo otro. Ésa es precisamente la razón por la que los tibetanos insisten en que *El*

libro de los muertos es, en realidad, un manual práctico para vivir. Comenzaremos describiendo brevemente los sucesos que, según se dice, acontecen en el estado de bardo durante los cuarenta y nueve días después de la muerte y luego aplicaremos dicha comprensión al estado de bardo en cada momento de la existencia.

Algo le ocurrió antes de nacer y lo que le ocurrió fue lo siguiente:

Primera etapa. El Chikhai

Los sucesos que tienen lugar durante el bardo de cuarenta y nueve días se dividen en tres grandes etapas: el *Chikhai*, el *Chonyid* y el *Sidpa* (en este mismo orden). Inmediatamente después de la muerte física, el alma entra en el Chikhai, que es simplemente el estado immaculado y luminoso de *Dharmakaya*, la Conciencia última, Brahman-Atman. Dicho estado último se *otorga*, como presente, a todos los individuos, quienes se precipitan directamente en la realidad última y existen *como* Dharmakaya último. «En ese momento --dice el *Bardo Thotrol*--, la primera visión del Bardo la constituye la Luz Clara de la Realidad, la mente infalible del Dharmakaya, que es experimentada por todos los seres sensibles.»¹¹⁰ O, dicho de otro modo, el *Thotrol* afirma que «tu propia conciencia, resplandeciente, vacía e inseparable del Gran Cuerpo del Resplandor, no nace ni muere, *es* la Luz Inmutable, el Buda Amitabha. Basta con saber esto. Reconocer que el vacío de tu propio intelecto es la budeidad... equivale a permanecer en la Mente Divina».¹⁰ Resumiendo, pues, inmediatamente después de la muerte física, el alma es absorbida en y como el cuerpo causal último (si se nos permite considerarlos globalmente como uno solo).

En este breve resumen del *Bardo Thotrol* intercalaré mis propios comentarios sobre la involución y sobre la naturaleza del proyecto Atman propio del proceso involutivo. Comence-

mos, en este sentido, por destacar que, al comienzo de la experiencia del Bardo, el alma se eleva hasta la misma cúspide del Ser, al estado de Unidad última, es decir, que inicia su incursión en el Bardo *por el punto más elevado*. Pero no es ahí donde habitualmente permanece y el *Thotrol* nos dice el porqué. En palabras de Evans-Wentz, «en el reino de la Luz [el estadio superior del Chikhai], la mente de la persona... disfruta momentáneamente de un estado de armonía, de equilibrio y de unidad [última] perfecta. Pero debido a su falta de familiaridad con ese estado, que es un estado extático desprovisto de ego y de conciencia [causal], el... ser humano promedio es incapaz de funcionar en el mismo; las tendencias kármicas enturbian el principio de la conciencia con ideas de personalidad, de ser individualizado y de dualismo y, al perder el equilibrio, el principio de la conciencia se aleja de la Luz Clara».¹⁰

El alma se separa de la Unidad última debido a que «las tendencias kármicas enturbian su conciencia». Estas «propensiones kármicas» implican la búsqueda, el apego y el deseo, es decir, *Eros*. Y, en la medida en que tiene lugar esta búsqueda de *Eros*, el estado de Unidad perfecta comienza a «desmoronarse» (ilusoriamente). O, visto desde otro ángulo, dado que el individuo es incapaz de soportar la intensidad de la Unidad pura («debido a su falta de familiaridad con ese estado»), se *contrae* y se separa de él, intenta «diluirlo» y procura desvincularse de la Intensidad Perfecta en Atman. Y, al contraerse ante la infinitud, se inclina hacia formas de búsqueda, deseo, karma y apego, intentando «alcanzar» un estado de equilibrio. Contracción y *Eros* son así propensiones kármicas que se unen y conspiran para alejar al alma de la conciencia pura y descender a la multiplicidad, a estados de ser menos intensos y menos reales. Pero recordemos simplemente, en este punto, la función general 1) de *Eros* y 2) de la contracción y señalemos también que precisamente aquí el alma está empezando a descender de los estados superiores a los inferiores, lo que significa que la involución propiamente dicha acaba de comenzar.

Esta acumulación de propensiones kármicas, de *Eros*, de búsqueda y de contracción, tiene lugar una y otra vez, según el *Thotrol*, a lo largo de las diversas etapas del reino del Bardo. Y, en cada nueva reducción, el alma se aleja más y más de la fuente, repitiéndose esa pauta hasta que la contracción, *Eros* y el karma se agotan como fuentes de involución. Este es el mensaje fundamental del *Bardo Thotrol*. Como explica el lama Kazi Dawa-Samdub, al comienzo del Bardo aparece la Luz Clara, «el éxtasis de la intensidad suprema. La etapa siguiente es menos intensa. Ocurre aquí lo mismo que cuando se lanza una pelota, que alcanza su máxima altura con el primer bote, en el segundo bote la altura es ya inferior y así sigue decreciendo hasta quedar completamente inmovilizada».¹⁰

La pelota, por así decirlo, sería el yo que se halla en proceso de *involución*, impulsada por la reducción, por *Eros*, o por las propensiones kármicas», hacia la búsqueda y el apego, consumiéndose progresivamente y pasando a estados más diluidos y menos energéticos. En su primer bote (que ya hemos examinado brevemente) llega hasta el reino causal-último, en el segundo (como veremos a continuación) llega hasta el reino sutil y en el tercero llega al reino ordinario del cuerpo físico y el renacimiento subsiguiente. En palabras de Trungpa: «en el estado de luminosidad comienza a desarrollarse cierta tendencia básica al apego [*Eros*/contracción]... que va seguida de una acumulación ciega de energía y de una caída desde la energía absoluta de la luminosidad hasta diferentes niveles de, por así decirlo, energía diluida». De modo que finalmente, según el *Thotrol*, «agotada la fuerza del karma, el principio de la conciencia alcanza un estado de reposo»,¹⁰ en el sótano. Entonces la contracción y *Eros* acaban por ceder, la pelota deja de botar, cesa la transformación descendente y el alma renace nuevamente en el estado pleromático ligado al cuerpo.

Recordemos, sin embargo -volviendo al *principio* del proceso involutivo-, que el individuo, debido a su búsqueda, apego y Contracción abandona su estado de reposo anterior en la Plenitud

del Dharmakaya Causal. Y no le queda más remedio que abandonarlo porque en el Dharmakaya sólo existe Uno y el requisito de la búsqueda es la existencia de dos (el sujeto que busca y el objeto buscado). Por consiguiente, se rompe el equilibrio y comienza la transformación descendente. De este modo el individuo se adentra en la siguiente etapa del «intervalo»: el reino sutil.

Segunda etapa: el Chonyid

El Chonyid es el período en el que aparecen las divinidades pacíficas y coléricas, es decir, el reino sutil, el Sambhogakaya. Cuando la Luz Clara del reino causal es resistida y contraída, esa Realidad *se transforma* en el germen primordial que conforma las divinidades pacíficas (*ishtadevas* de la esfera sutil) y éstas, a su vez, si hallan resistencia y negación *se transforman* en divinidades coléricas.

Las divinidades pacíficas son las primeras en aparecer y a lo largo de siete subetapas sucesivas emergen diversas formas de *tathagatas*, *dakinis* y *vidyadharas*, acompañadas todas ellas de los más resplandecientes colores y de los sonidos suprahumanos más maravillosos. Una tras otra, las visiones y las luces divinas y los sutiles sonidos luminosos descienden como una cascada sobre la conciencia. Se presentan y se *ofrecen* al individuo de un modo abierto, libre, pleno y completo, son imágenes de Dios de una intensidad y un resplandor casi dolorosos.

Ahora bien, la forma en la que el individuo maneja estas visiones y sonidos (*nada*) es sumamente significativa, porque cada paisaje divino va acompañado de una visión mucho menos intensa, una región de iluminaciones relativamente mortecinas y apagadas. Estas visiones correlativamente mortecinas y apagadas representan los primeros vislumbres del mundo de *samsara*, de los seis reinos del apego egoico, del tenebroso mundo de la dualidad, de la fragmentación y de las formas primitivas de la unidad inferior.

Según el *Thotrol*, la mayor parte de los individuos se limitan simplemente a *retroceder* ante esas iluminaciones divinas, *contrayéndose* hasta formas de experiencia menos intensas y más manejables. Huyendo de las iluminaciones divinas llegan así hasta los reinos fragmentados -y, por consiguiente, menos intensos- de la dualidad y la multiplicidad. Pero no es sólo que retrocedan ante la divinidad sino que se sienten *atraídos*, impulsados y hallan satisfacción en los reinos inferiores. El *Thotrol* dice que realmente se sienten «atraídos por las luces impuras». Como ya hemos dicho, desde nuestro punto de vista, estos reinos inferiores son *gratificaciones sustitutorias*. El individuo cree realmente que los reinos densos e inferiores son exactamente lo que busca. Pero, debido precisamente a que se trata de dominios mortecinos y menos intensos, resultan ser mundos carentes de beatitud y de iluminación y repletos de dolor y de sufrimiento. Es irónico que, como sustituto de Dios, la gente crea y se aferre a la desesperación de ese infierno conocido como *samsara*, *maya* y desaliento. En la teología cristiana, se dice que las llamas del infierno son la negación del amor (ágame) de Dios.

El *Thotrol* repite una y otra vez el mensaje en la etapa de Chonyid: permanece en la luz de las Cinco Sabidurías y de los *tathagatas* sutiles, no prestes atención a las luces más mortecinas del *samsara*, de los seis reinos, de la ilusión de seguridad y del embotamiento egoico. Por citar un solo ejemplo:

Por tanto, debido al poder del mal karma, la gloriosa luz azul de la Sabiduría del Dharmadhatu te producirá miedo y terror y querrás alejarte de ella. Entonces despertará en ti la atracción por la luz tenue y blanca de los devas [uno de los reinos inferiores].

En esta etapa no debes asustarte de la divina luz azul que resplandecerá deslumbrante y gloriosa. No te asustes de ella. Esa es la luz del Tathagata, la llamada Luz de la Sabiduría del Dharmadhatu.

No te dejes atraer por la luz tenue y blanca de los devas. No te unas a ella, no seas débil. Si te unes a ella entrarás en la morada de los devas y te verás atrapado por el torbellino de los Seis Lokas.¹⁰

El hecho es el siguiente: «Si te asusta el resplandor puro de la Sabiduría y te sientes atraído por las luces impuras de los Seis Lokas [los reinos inferiores] adoptarás un cuerpo en uno de esos seis reinos, padecerás las desdichas del samsara y no te emanciparás jamás del Océano de Samsara, girando una y otra vez en su seno y viéndote obligado a padecer sus sufrimientos»."

Pero es esto lo que ocurre: en efecto, estamos contemplando la forma primordial y original del proyecto Atman en sus aspectos negativos y reductores. En esta segunda etapa (el Chonyid) existe ya algún tipo de frontera en la conciencia, una especie de dualidad sujeto-objeto superpuesta a la Totalidad y a la Unidad original del Chikhai Dharmakaya. Por consiguiente, ahora existe una barrera y allí donde hay barrera hay también proyecto Atman. El individuo, a través de Eros y de la contracción, ha dividido ilusoriamente su Conciencia Última actual en dos grandes fragmentos, 1) el yo subjetivo, convertido ahora en testigo, y 2) un despliegue objetivo de iluminaciones que son ahora testimoniadas (iluminaciones divinas ciertamente pero, no obstante, iluminaciones «objetivas y externas»). En los comienzos del estado del Bardo --cuando el alma estaba en la «cúspide»-, el alma *era* todo y no existía nada ajeno a ella. En el estado primario de Unidad revelado en el Chikhai sólo *había* Unidad, sin división alguna entre el sujeto y el objeto. Pero ahora esa Unidad se ha dividido en un yo subjetivo, por una parte, y un despliegue objetivo, por la otra. Ahora hay frontera, proyecto Atman, Eros y también hay Thanatos. Con la aparición de la primera frontera todo esto irrumpe en la existencia.

El alma, que ha dejado ahora de ser la Totalidad, experimenta, por vez primera, una *carencia* y, por consiguiente, un

deseo (Eros). Y la única forma en que dejará de experimentar esa carencia será *recuperando* la Unidad Original como Brahman-Atman. En consecuencia, en lo más profundo de su ser anhela la Unidad y no se contentará con nada inferior. *Éste es el deseo Atman y el Atman-telos original*. Dante lo vio claramente: «El deseo de perfección es ese deseo que siempre hace que todo placer parezca insuficiente porque no hay alegría ni placer en esta vida que sean capaces de saciar la sed de nuestra alma»." Hasta el mismo Freud lo intuyó, aunque no es de sorprender que lo complicara todo con sus obsesiones sexuales: «Lo que parece ser... un impulso incesante de mayor perfección puede fácilmente ser interpretado como el fruto de la represión instintiva en la que se asienta lo más valioso de nuestra civilización. El instinto reprimido [en realidad, la conciencia reprimida de Atman] jamás cesa en su lucha [Eros] por hallar la satisfacción completa [beatitud-ananda] que consistiría en la repetición [*satoril* de una experiencia de satisfacción primaria [la conciencia de unidad como Uno]. Ningún sustituto, formación reactiva ni sublimación bastará, para erradicar la persistente tensión del instinto reprimido».' Este es también el *cor irrequitum* de san Agustín y el mensaje del *Banquete* de Platón: «El hecho de convertirse en uno en lugar de en dos, es la mismísima expresión de la antigua necesidad de la humanidad. Originalmente, la naturaleza humana era Una y nosotros éramos una totalidad y el deseo y la búsqueda de esa totalidad se denomina amor».

La única forma en la que el alma -ahora en la etapa sutil del Chonyid- puede recuperar esa Unidad consiste en *re-agrupar* el yo subjetivo con el despliegue de iluminaciones divinas objetivas que se precipitan frente a ella en forma de cascada. Y esto es exactamente lo que recomienda el *Thotrol*, que prácticamente suplica, una y otra vez, que, en esta etapa, «en el mismo momento en que el alma reconozca que todo fenómeno objetivo que emerge no es más que una emanación de su propia Conciencia, obtendrá la budeidad».¹⁰

Pero, para el *sujeto*, re-unir el sujeto y el objeto, o soltar la contracción exclusiva de la conciencia en torno a la sensación de identidad separada, equivale a *morir*. Y el sujeto, la sensación de identidad independiente, se llena de pavor ante esta muerte, ante Thanatos, ante Sunyata. Porque la verdadera razón por la que el sujeto se aterra ante las iluminaciones divinas y el auténtico motivo por el cual le tiene tanto miedo a reunirse con Dios es que ello significaría su muerte. El resplandor puro es una manifestación de Shiva y Sunyata que supone literalmente la muerte y la disolución.

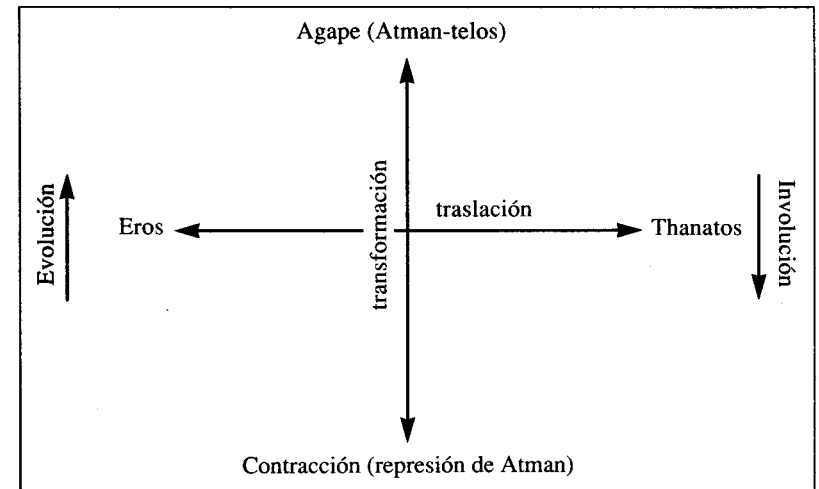
He aquí el origen del dilema fundamental que tan frecuentemente hemos mencionado: la gran motivación del self es la de recuperar nuevamente la Unidad original pero el regreso a esa Unidad implica la muerte y la disolución *real* del self y esa muerte es lo que ahora trata de evitarse o a lo que se resiste. Esta es, precisamente, la gran contradicción, el yo anhela la Unidad pero la busca de una forma que ciertamente se lo impide.

Aquí es donde se inicia el proyecto Atman. Puesto que la Unidad real, inmediata y no diluida no es ahora posible para la sensación de identidad independiente (porque ello exigiría su muerte), el alma se ve obligada a buscar algún tipo de *sustituto* de esa Unidad perdida. Y, para que ese sustituto funcione, *debe presentar como algo consumado* el deseo de Unidad anterior. Y como este sustituto no es real -puesto que no es la auténtica Unidad, no es el verdadero Atman-, sólo puede ser simbólico, imaginario o relativo; es, por decirlo de otro modo, la media verdad conocida con el nombre de proyecto Atman. Es así como cada uno de los distintos niveles del espectro se erige como un sustituto simbólico de la unidad perdida, de modo que, a fin de cuentas, cada uno de ellos constituye (con anterioridad a la iluminación) un sustituto de la conciencia Atman.

Recordemos que ahora no estamos hablando de evolución sino de *involución*. El proyecto Atman y sus sustitutos están presentes en ambos procesos pero, obviamente, su orientación es distinta en cada uno de los casos. Hemos visto que la *evolu-*

ción consistía, en realidad, en una sucesión de gratificaciones sustitutorias, de selfs sustitutorios y de unidades sustitutorias, en la que cada nuevo sustituto era de un orden superior, más próximo a la Fuente, más real o, si se prefiere, menos sustitutorio. Y este movimiento, o esa «transformación ascendente», tiene lugar precisamente cuando el self acepta la *muerte* -Thanatos- de la unidad inferior, de modo que la unidad superior pueda emerger en la conciencia. Y la evolución prosigue hasta que el self es finalmente capaz de aceptar la muerte de la estructura presente, desidentificarse de ella y trascender a estructuras superiores, más unificadas y menos sustitutorias. Y el impulso de esta emergencia de unidades supraordenadas obedece al Atman-telos o, dicho en términos cristianos, al ágape.

Pero esto es precisamente lo que *no* ocurre en la *involución*. El self no acepta la muerte y Thanatos tampoco obedece, en ningún estadio, a los impulsos del, ágape sino a los de la contracción, no es Atman-telos el que actúa sino la represión de Atman. El siguiente diagrama representa gráficamente todas estas fuerzas (ágape, contracción, Eros y Thanatos):



A lo largo del proceso *evolutivo*, el self va identificándose (a través del ágape) con cada nueva etapa superior que emerge y, *mientras* permanezca identificado con ella, el Eros de ese nivel negará a Thanatos y luchará en contra de él, no estará dispuesto a aceptar la muerte de ese nivel y, en consecuencia, creará toda suerte de negaciones de la muerte y de proyectos de inmortalidad para ese nivel determinado. Finalmente, sin embargo, Eros acabe por ceder y termina aceptando a Thanatos. Entonces el self «muere» a ese nivel, se desidentifica del mismo y trasladándose a otro nivel de orden superior. De este modo prosigue la evolución cuando ágape y Thanatos terminan superando a Eros y la contracción.

En el proceso involutivo, sin embargo ocurre exactamente lo contrario: Eros y la contracción superan a ágape y a Thanatos. Cada nuevo nivel sustitutorio es entonces de un orden inferior, cada nuevo rebote de la pelota es inferior al anterior.

Eros y Thanatos son básicamente las fuerzas de la traducción, fuerzas que luchan horizontalmente entre sí por el destino del alma y arrasan la faz de cualquier nivel presente. Agape y la contracción, por su parte, son fuerzas de transformación, fuerzas que tiran en direcciones opuestas para obligar al yo a trasladarse de un nivel a otro. En la medida en que, en cualquier nivel, Eros supera a Thanatos, la traducción proseguirá sin grandes dificultades, pero cuando Thanatos supere a Eros la traducción fracasará y el sistema del self emprenderá una transformación, o un cambio vertical, a un nivel superior. *Y, en el caso de que ágape supere a la contracción, la transformación será ascendente* y el proyecto Atman se acercará un poco más a Atman -ésta es la evolución-. Sin embargo, *cuando la contracción supere a ágape, la transformación será descendente* y el proyecto Atman se alejará un poco más de Atman -ésta es la involución-. El proyecto Atman participa de ambas porque en ambas hay sustitutos, lo único que ocurre es que, en cada una de ellas, la orientación es diferente porque las fuerzas de transformación implicadas son también diferentes.

Si prestamos ahora nuestra atención al alma en el reino sutil -la etapa del Chonyid- creo que lo dicho quedará mucho más claro. En la etapa del Chonyid, el alma ha atravesado ya el reino causal-último (el Chikhai) y se ha adentrado en el reino sutil de las iluminaciones arquetípicas divinas (el Chonyid). ¡Pero el alma no abandona la Unidad última de la etapa anterior así como así! Como ya hemos dicho, para compensar la extraordinaria pérdida del Uno, el alma debe elaborar *compensaciones* muy diversas. Y puesto que el Uno se ha perdido (ilusoriamente) a causa de la superposición de la dualidad sujeto-objeto, es posible interpretar esas compensaciones y esos sustitutos tanto a través del fragmento subjetivo como del fragmento objetivo (las dos vertientes del proyecto Atman).

Empecemos por el aspecto objetivo. Cuando el alma ha dejado ya de *ser* Una, sólo dispone de visiones o imágenes de aquella Unidad y esas «visiones objetivas» son los únicos restos de esa conciencia que una *vez fuera* la Unidad misma. De este modo, en lugar de la unión directa, inmediata y sin forma con la Unidad, el alma la sustituye por meras visiones o formas del Uno y estas formas arquetípicas provocan la separación entre el alma y la Unidad, lo cual refuerza la separación entre el sujeto y el objeto. Pero advirtamos que esas formas sutiles forman parte de las gratificaciones sustitutorias del alma que se aferra a ellas en lugar de hacerlo a la Auténtica Unidad. En lugar de ser la Totalidad (en el Chikhai causal), el alma se ve así absorbida por *formas* de la Totalidad (en el Chonyid sutil). Y, según el *Thotrol*, estas formas y visiones (arquetípicas) no son sino las divinidades pacíficas, los *ishtadevas*, las iluminaciones y sonidos sutiles, que se presentan ahora ante la conciencia. En lugar de ser Dios, el individuo escucha y percibe esas versiones reducidas de Dios conocidas como *nada*, *ishtadeva*, sonido y luz sutil. La Unidad última, según el *Thotrol*, *se transforma* (descendentemente) en divinidades sutiles y estas visiones danzantes, arquetípicas y primordiales actúan ahora como gratificaciones sustitutorias del self sustitutorio, premios de consolación por la

pérdida del Paraíso, meros objetos sustitutorios. El alma ya no es Dios, sino una mera visión de Dios.

Pero ésta no es la única gratificación sustitutoria porque el proyecto Atinan también presenta una vertiente subjetiva. Al dejar de ser la Unidad adual del Dharmakaya, el alma se ha transformado en un principio de observación, en una tendencia subjetiva, en una modalidad contraída de conciencia que ha dejado ya de ser la Totalidad y que, separado ahora de ella, se limita a observar aquellos *aspectos* de la misma que *aparecen* ante ella como objetos externos. En lugar del Atman-Yo, el alma construye una *sensación de identidad independiente* que, contrayéndose internamente sobre sí, parece separada de la totalidad del reino sutil. Recordemos ahora la condición que debe cumplir cualquier self sustitutorio, pretender satisfacer el deseo de alcanzar la conciencia Atinan, ser cosmocéntrico y gobernar el universo o, al menos, ser su centro. Y esto lo lleva a cabo el alma *focalizando* su Conciencia de Unidad anterior sobre sí misma y ubicando a este self focalizado en el mismo centro de su focalizado universo. De este modo, en lugar de ser el centro del Universo, el alma simplemente *parece* ser el centro del universo.

A esto precisamente nos referimos cuando decimos que el yo sustitutorio *presenta como satisfecho* el deseo de cosmocentricidad, de ser Atman, de ser la Fuente. Es un self que sustituye ilusoriamente al perdido Atinan y pretende, ante sí mismo y de un modo simbólico, ser ese Atinan perdido. Así pues, 1) el self desea recuperar la conciencia Atman pero 2) puesto que está aterrado ante la necesaria muerte y trascendencia que ello supondría, 3) elabora una compensación y un sustituto, tomando entonces a la intuición de la conciencia Atinan -que está presente instante tras instante- e imputándosela a sí mismo. Ésta es una *búsqueda* de Atinan por caminos que se lo *impiden* y le obligan a elaborar *sustitutos* simbólicos. ¿Recordamos la pregunta de Hubert Benoit: «¿Cómo puede el alma vivir sin Atman?». «Lo consigue, esencialmente, a través de su propia imaginación, gracias a la facultad de su mente de recrear *un mundo*

subjetivo del que él es el único principio motor. El hombre jamás se resignaría a no ser el único principio motriz del universo real [es decir, a no ser Atinan] si no hubiera consolidado la facultad de *crear un universo para sí mismo*, un universo que crea completamente solo.»

Pero Benoit agrega: «El hombre sólo pretende divinizarse en la esfera temporal porque ignora su verdadera esencia divina. Y su amnesia le lleva a padecer la sensación ilusoria de haber sido abandonado por Dios (cuando, en realidad, él mismo es Dios) y se afana en la esfera temporal en busca de pruebas que confirmen la divinidad de la que supone carecer.»

Así pues, en lugar de la conciencia Atinan -que jamás deja de ser su estado esencial anterior-, «se preocupa» por buscar sustitutos que ratifiquen (de manera convincente) su cosmocentricidad, su divinidad, su inmortalidad y su sensación de ser uno sin segundo. Ésta es, a fin de cuentas, una búsqueda basada en la intuición de su Auténtico Yo -infinito y eterno- pero que se adultera cuando se la imputa a la sensación de identidad independiente -definitivamente finita y mortal-. De este modo, en lugar de la conciencia de unidad, el individuo adopta, por una parte, un self sustitutorio (un mundo subjetivo interno) y crea, por la otra, un objeto sustitutorio (un «mundo-fuera-de-aquí»), ubicando a ese self sustitutorio en el mismo centro de su mundo sustitutorio (una estrategia manifiestamente cosmocéntrica). Pero el self interno y el mundo exterior son meros sustitutos simbólicos de la Unidad perdida, una Unidad que no era subjetiva ni objetiva sino simplemente Total. Éstas son las gratificaciones sustitutorias con las que se consuela por la pérdida de la Unidad a través de las cuales se pone en marcha el drama de su sensación de identidad independiente, el juego de sus deseos y la búsqueda de sustitutos de Atinan, centrados en su individualidad.

Volviendo a nuestro relato sobre el estado de Bardo, tenemos que decir que el alma, ahora en el reino sutil (Chonyid), cuenta ya con un self y un mundo sustitutorios. El self separado, cre-

yéndose cosmocéntrico e invulnerable, se dispone a contemplar el espectáculo de las luces, las visiones y los éxtasis arquetípicos sutiles y divinos que fluyen ahora por su conciencia. Y estas gratificaciones sustitutorias son realmente gratificantes, pero no por mucho tiempo porque este reino, por más divino y arquetípico que sea, no es más que un sustituto y el alma terminará, más pronto o más tarde, por descubrir la farsa.

Si en este punto fuera capaz de *aceptar la muerte y la trascendencia* de la sensación de identidad independiente, retornaría de inmediato a la Unidad. El *Bardo Thotrol* es muy rotundo en este sentido. Pero lo cierto es que el alma huye de la muerte y del sacrificio y, en consecuencia, las divinidades pacíficas comienzan a *transformarse* en divinidades airadas. «Por consiguiente -dice el *Thotrol*-, cuando cesa la emergencia de las Divinidades Pacíficas y de las Portadoras del Conocimiento que vienen a darle a uno la bienvenida, aparecen las cincuenta y ocho divinidades de halo llameante, iracundas y sedientas de sangre que no son más que una *transfiguración* [transformación] *de las Divinidades Pacíficas*. »"

Y como el alma opera ahora en el mundo sutil, con Eros sutil e incesto sutil, se halla también expuesta a la castración sutil y a Thanatos, y Shiva y el Rey de la Muerte entran ahora violentamente en escena con sangriento furor. Y esto es algo con lo que el alma no contaba porque, al rechazar la Unidad y aceptar como sustituto el reino menos intenso de las divinidades sutiles, creía que todo lo que ganaba era luz y dulzura. Pero, *dondequiera* que exista otro existe el miedo, y el trazado de la frontera ha establecido la existencia del otro y las cincuenta y ocho aterradoras divinidades sanguinarias que pueblan el reino sutil están ahí para demostrarlo.

El alma, debido al incesto sutil, está a merced de la castración sutil. Ahora bien, en el proceso evolutivo, el movimiento ascendente del self procede *atravesando* el miedo de castración y la angustia de la separación, *aceptando* la muerte de un determinado nivel y trascendiéndolo gracias al ágape. En la in-

volución, por su parte, las cosas ocurren de otro modo. El self *no* acepta la muerte de la estructura vigente y se limita, como dice el *Bardo Thotrol*, a «desmayarse» o a «desfallecer» de miedo. En términos más modernos diríamos que el alma reprime la totalidad del reino sutil -tanto los aspectos pacíficos como los iracundos- y los torna así inconscientes. El alma desfallece, se desmaya, cae en el inconsciente y a continuación «despierta» en el próximo Bardo inferior, aunque es ella misma la que ha escrito el guión de todo el drama y ha determinado minuciosamente el curso de los acontecimientos.

Así pues, la misión consoladora del proyecto Atinan propia del nivel sutil acaba por fracasar estrepitosamente porque, después de todo, el self sustitutorio propio de este nivel no es inmune a la muerte y, en consecuencia, está inevitablemente abocado al destino abrasador, colérico y sangriento de toda sensación de identidad independiente y de todo sujeto sustitutorio. A fin de cuentas, el self sustitutorio *no* constituye una promesa de inmortalidad y de perfección eterna; no es, después de todo, el motor fundamental y autónomo del self y del otro; no es cosmocéntrico, heroico y semejante a Dios. Así pues, ante la amenaza de la muerte y de Thanatos, el self sutil se contrae y desfallece de terror, despertando en el nuevo Bardo. La traducción, entonces, fracasa y tiene lugar la transformación. Y puesto que la reducción supera a ágape, la transformación es descendente y prosigue el movimiento involutivo.

Tercera etapa: el Sidpa

El individuo, en su esfuerzo por hallar un sustituto de Atman, se ve arrojado a la etapa de Sidpa, el dominio de los reflejos de la mente ordinaria, el reino en que la mente se orienta hacia el mundo físico ordinario en busca de sustitutos. En este reino, el alma experimenta una intensa lucha entre el incesto y la castración que el *Bardo Thotrol* representa como un terrible

juicio ante el Dios de la Vida (Eros) y el Dios de la Muerte (Thanatos). Y, con respecto a la forma de incesto propia de este nivel, el *Thotrol* dice: «Oh, noble hijo, en este tiempo verás visiones de varones y mujeres copulando... Si has de nacer como varón, te invadirá una sensación de rechazo y celos hacia el padre y de atracción hacia la madre [y lo contrario, en el caso de ser hembra] ». ¹⁰

Henos aquí a punto ya de entrar en el más bajo de todos los reinos, el reino pleromático y tifónico, con su incesto y su castración sexual-corporales, con Edipo y Electra, con el principio de placer e incluso con el mismo Freud. El self sustitutorio refleja ahora el mundo ordinario, tiende hacia las modalidades corporales tifónicas y urobóricas y sus gratificaciones sustitutorias se limitan a los simples placeres hedonistas y al orgasmo sexual. Según el *Thotrol*, si al contemplar la unión entre el varón y la hembra, el alma intenta separar a la pareja, terminará renaciendo como hijo de esa pareja. En tal caso, el proyecto Atman se reduce a intentar ser cosmocéntrico separando a los padres, interponiéndose entre ellos y raptando heroicamente a la mujer -lo que literalmente hace- hasta que, aterrorizado ante el inminente peligro, vuelve a desfallecer y a desmayarse, reprimiendo la totalidad del reino Sidpa y, al emerger en el útero de la madre, despierta en el reino ordinario, fundido con el pleroma, sin recuerdo alguno de lo ocurrido.

La amnesia y el intervalo

Resumamos ahora todos los incidentes por los que ha tenido que atravesar el alma para *llegar* a renacer. A partir de la Unidad última -la luz clara del omnipresente Dharmakaya- atravesando luego el Sambhogakaya sutil -la beatitud luminosa y divina-, cruzando después el reino mental de los reflejos ordinarios de la etapa de Sidpa, para acabar en el cuerpo ordinario y el renacimiento pleromático. Y el individuo *ha sido* todo eso.

La experiencia del Bardo empieza como Dios y finaliza como tifón... y el alma no recuerda nada de lo que ha ocurrido en ese intervalo...

Pero ya hemos visto que lo que ocurre es que, en cada uno de los estadios del proceso involutivo, el alma construye un self sustitutorio y un mundo sustitutorio. El reino causal (en el caso de que lo consideremos como un dominio separado), el reino sutil, el reino mental y el reino corporal han sido creados como estructuras sustitutorias para presentar al self como algo inmortal, cosmocéntrico y semejante a Dios. Pero, en cada uno de los estadios, los sustitutos acaban por fracasar y el self, aterrado ante la perspectiva de su propia destrucción, no acepta la muerte de los sustitutos y se limita a *contraerse* y a desfallecer de terror. «El paso de un bardo a otro -dice Evans-Wentz- es análogo al proceso del nacimiento; el alma despierta de un desmayo o de un trance hasta terminar en el tercero [y último]. » ¹⁰ Por consiguiente, el individuo «va retrocediendo [lo que nosotros denominamos involución o transformación descendente], paso a paso, hasta estadios cada vez más restringidos de conciencia». ¹¹ *Al buscar la Totalidad por caminos que se lo impiden, el individuo se ve impulsado a crear modalidades de identidad cada vez más rígidas, estrechas y limitadas, al buscar a Atinan por caminos que se lo impiden, el individuo se ve compelido a crear sustitutos cada vez menos conscientes y más alejados de Atinan. Es así como termina generándose todo el espectro de la conciencia.*

Pero, dado que cada uno de estos «pasos descendentes» va acompañado de un desmayo o de un olvido, la totalidad del proceso termina *siendo inconsciente* (pero no, por ello, destruido, eliminado ni vaciado sino simplemente relegado al inconsciente). Y esto significa que todos los niveles superiores siguen *presentes*, aunque olvidados (aunque, si lo preferimos, sería más apropiado, al hablar de involución, decir que los reinos superiores han sido reprimidos o expulsados forzosamente de la conciencia).

Y el resultado de toda esta secuencia de olvidos es simplemente el *sustrato inconsciente*. En consecuencia, en el sustrato inconsciente del recién nacido se encuentran plegados y envueltos todos los estados superiores de la existencia. Ha sido el proceso involutivo el que los ha colocado ahí, donde existen como *potencial indiferenciado*. Y es por ello que el desarrollo o el proceso evolutivo consiste simplemente en el simple despliegue de esas estructuras plegadas, un despliegue que comienza por la estructura inferior y termina por la superior (desde el cuerpo hasta la mente, el nivel sutil y el nivel causal).

Ya hemos visto que cada una de las estructuras que emergen en el proceso evolutivo lo hace como gratificación *sustitutoria* y termina abandonándose cuando deja de resultar gratificante. Ahora ya podemos comprender que cada una de ellas emerge como una estructura sustitutoria a lo largo del proceso evolutivo porque fue *creada* como tal a lo largo del proceso involutivo. El self sólo puede ascender esta compleja cadena de estructuras sustitutorias probándolas, descubriendo sus carencias, aceptando su muerte y, de este modo, trascendiéndolas (todo lo que se negó a hacer en el proceso involutivo). Pero el proceso evolutivo sólo ascenderá hasta aquel nivel de la Gran Cadena del Ser en el que encuentre una compensación que le resulte satisfactoria (ya sea corporal, mental, sutil o causal). En ese nivel concreto, el incesto se instala, el self acepta los sustitutos como reales, Eros vence a Thanatos, se niega a padecer la angustia de la separación, de la trascendencia y de la muerte con respecto a ese nivel y, en consecuencia, la evolución se detiene (para el resto de esta vida). El self ha llegado, en esta vida, lo más cerca posible de la Fuente (sin dejar de imaginar, no obstante, por ello, que *es* la misma Fuente). En el estado de Bardo después de la muerte física *involucionará* hasta donde haya *evolucionado* y, en este sentido, un ser altamente evolucionado escapará completamente a la involución porque, en la primera etapa de la Luz Clara, su alma permanecerá Una con ella, sin contraerse ante la presencia de Dios, sin eludir el abrazo de la eternidad y, negán-

dose a crear sujetos sustitutorios y objetos sustitutorios, no nacerá como sensación de identidad independiente (aunque pueda, si lo desea, renacer como *tulku, avatar o bodhisattva* puesto que la iluminación final sólo aguarda a quienes prometen no «aparse» hasta que todo el mundo se haya liberado).

Pero volvamos ahora al recién nacido. Puesto que todas las estructuras de los distintos niveles -ordinario, mental, sutil y causal- existen *ya* potencialmente en el sustrato inconsciente, no es necesario crearlas sino simplemente recordarlas. Se plegaron a través del desmayo y del olvido y deben ahora desplegarse a través del recuerdo y del despertar. En la medida en que las estructuras profundas van recordándose (gracias al ágape), las estructuras superficiales van rellenándose con los acontecimientos que tienen lugar en *este* reino y en *esta* vida. Como ya hemos dicho, las estructuras profundas se recuerdan mientras que las superficiales se aprenden (aunque ciertamente existen unas pocas excepciones, como los recuerdos concretos de encarnaciones anteriores, por ejemplo).

Los psicólogos suelen interpretar este despliegue o manifestación de modalidades sucesivamente superiores como una emergencia de lo superior «a partir» de lo inferior y es así incluso como muchos de ellos lo definen. En este sentido, por ejemplo, se dice que el ego procede *del* ello, que la mente procede *de los* reflejos condicionados corporales, que el alma procede *de los* instintos y que el hombre procede *de* las amebas. Pero, de hecho, aunque lo superior *siga* a lo inferior y *se separe* de lo inferior, *no se deriva*, sin embargo, de ello. Hoy en día se sabe que, en cada uno de los distintos estadios del desarrollo o de la evolución, emergen elementos que *no pueden* ser explicados únicamente en función de los estadios precedentes. El mismo Piaget lo deja muy claro²⁹⁷ y lo mismo ocurre con Polanyi: es imposible lógica, ontológica, psicológica o metafísicamente hablando, derivar lo superior de lo inferior. Las modalidades superiores sólo pueden emerger gracias a que, desde el mismo comienzo, se hallaban potencialmente plegadas en las modalida-

des inferiores y a lo largo del proceso evolutivo se limitan simplemente a cristalizar y a diferenciarse de ellas. A esto exactamente se refiere Aurobindo cuando dice: «Puesto que esta Conciencia [Brahman-Atman último] es la creadora del mundo, no puede ser sólo un estado de conocimiento sino el poder del conocimiento, ni sólo la voluntad de luz y visión sino la voluntad del poder y de las obras. Y, puesto que la mente también se crea a partir de Ella [Atinan], la mente debe ser un *desarrollo por limitación* de esta facultad primordial y de esta... conciencia suprema [ese «desarrollo por limitación» es precisamente la involución] y, por consiguiente, debe ser capaz de invertirse a sí misma retrocediendo a través de un *desarrollo invertido por expansión* [ésta es la evolución].` La evolución, por tanto, consiste en el recuerdo de la involución, el redescubrimiento de las modalidades superiores que fueron replegándose en las inferiores durante la huida del alma de Dios.

Así pues, la evolución, donde quiera que se dé, se manifiesta como una serie de trascendencias, ascensos o emergencias de *totalidades* supraordenadas. Porque re-crear significa realmente re-memorar, integrar de nuevo en una unidad. Éste es precisamente el motivo por el cual la evolución consiste en el despliegue de una serie de totalidades cada vez más elevadas hasta que sólo existe la Totalidad. La evolución es holística porque es la re-membranza natural de Dios.

Veamos finalmente el otro significado del Bardo, del Reino Intermedio. Si usted considera que el concepto de «reencarnación» o de «renacimiento» le resulta inaceptable, tal vez esto no se lo parezca (aunque, en realidad, se trata *exactamente* de lo mismo). El proceso involutivo no sólo ha tenido lugar antes del momento del nacimiento sino que se repite de continuo instante tras instante. En este momento, y en éste y también en éste, el individuo *es* Buda, Atinan, Dharmakaya, *pero* en este momento, en éste y también en éste, acaba siendo «fulano de tal», una sensación de identidad independiente, un cuerpo aislado aparentemente relacionado con otros cuerpos aislados. En el comienzo de todos y

cada uno de los instantes, el individuo *es* Dios como Clara Luz pero, *al finalizar* este mismo instante -en un breve pestañeo- termina convirtiéndose en un ego aislado. Y, como afirma el *Thotrol*, lo que ocurre en el intervalo existente entre el comienzo y el fin de *este* instante es lo mismo que le ocurrió en el intervalo existente entre la muerte y el renacimiento.

A este repliegue microscópico que tiene lugar instante tras instante le llamamos «microgenia», la involución microgenética del espectro de la conciencia.⁴¹² En cada momento, el individuo atraviesa la totalidad de la secuencia del Bardo (desde el estadio último hasta el causal y, desde éste, hasta el sutil y el mental hasta llegar al ordinario) y sólo recuerda hasta allí donde ha *evolucionado*. Si el individuo, por ejemplo, ha evolucionado hasta el reino sutil, recordará los aspectos ordinarios, mentales y sutiles de la conciencia pero no los aspectos causales y últimos *de esta experiencia momentánea*, que permanecerán, por tanto, en el inconsciente emergente, a la espera de emerger por vía del recuerdo. La involución es simplemente una interrupción de la microinvolución que conduce a estadios progresivamente superiores: cuanto más evolucione una persona menor será su involución.

La misión del alma en esta vida es la de recordar. Los *smriti* y los *sati-patthana* budistas, el *smara* hindú, el *zikr* sufí, la *re-membranza* de Platón y la *anamnesis* de Jesucristo son, todos ellos, términos que pueden traducirse exactamente como recuerdo. «Es precisamente el fracaso de la memoria -dice Coomaraswamy- el que provoca la caída del alma que ha caminado con Dios y ha tenido cierto acceso a las verdades pero que es incapaz de recordarlas.»" Ése es, por cierto, el verdadero mensaje del *Thotrol*. No debe sorprendernos que Neumann concluyera que «la misión del hombre en el mundo es la de recordar con su mente consciente lo que ya sabía antes del advenimiento de la conciencia» .²⁷⁹ Del mismo modo, «el Saddik encuentra lo que perdió en el momento del nacimiento y se lo restituye a los hombres»²⁷⁹

Así, el alma que finalmente recuerda y vislumbra todo esto, aunque sólo sea vagamente, no puede menos que quedarse perpleja. ¿Cómo pude haberlo olvidado? ¿Cómo pude renunciar a ese estado que es el único Real? ¿Cómo pudo mi alma caer hasta verse atrapada en la desdicha? Ver, recordar sólo a Dios -fuera del cual nada existe- en todo lo que ocurre... ¿Cómo pudo haberme pasado inadvertido? ¿Cómo puede ignorar esa evidencia?

Es esta remembranza final, el impacto único de Dios en el Misterio absoluto y en lo absolutamente Desconocido, desarticula de una vez por todas el proyecto Atman. El proyecto Atman ha dejado de existir porque ahora sólo existe Atman, absoluto, resplandeciente, omnipenetrante, perfectamente extático en su liberación, perfectamente ordinario en sus manifestaciones, perfectamente evidente en su camino. Pero Atman es lo Invisible, lo Desconocido y lo Inefable. Es anterior a todo lo que emerge y no es sino todo lo que emerge. Por consiguiente, después de todo, es también visible. En palabras de Dogen Zenji:

¡Esa triste nube que se desplaza lentamente!
¡Qué dormidos estamos!
Despertar, la única gran verdad:
La lluvia negra cayendo sobre el tejado del templo.

Durante eones hemos estado buscándola, durante eones la hemos estado anhelando... pero también durante eones ha estado justamente aquí: la lluvia cayendo sobre el tejado del templo...

Y puesto que sólo existe Atman, el proyecto Atman jamás ha existido.

APÉNDICE: TABLAS DE REFERENCIA

Hemos recopilado, a modo de resumen sumario de los diferentes estadios del desarrollo ascendente de la conciencia, las tablas que presentamos a continuación. Debemos, sin embargo, expresar ciertas advertencias a este respecto. El hecho de que coloquemos juntos aspectos tales como el desarrollo cognitivo, el desarrollo moral y el desarrollo egoico no supone, sin embargo, intento alguno de nuestra parte por tratar de equipararlos. Pero, para poder establecer comparaciones de carácter muy general, hemos decidido no tratar de separar los distintos ramales del desarrollo psicológico. Como ya hemos mencionado al comienzo del libro, esta labor excede con mucho nuestros conocimientos actuales. Resulta bastante evidente que el desarrollo intelectual es independiente del psicosexual (Loevinger, entre otros muchos, por ejemplo, cree que el desarrollo del ego es independiente del desarrollo psicosexual²⁴³ y Kohlberg ha demostrado que el desarrollo intelectual es necesario pero no suficiente para el desarrollo moral"). Existen, por tanto, numerosos ramales evolutivos que discurren paralelos, independientes y/o correlativos entre sí. Obviamente tengo mis propias ideas al respecto, pero éste es un tema que merecería un estudio aparte para el que todavía habrá que esperar hasta que la investigación sobre el desarrollo nos proporcione más datos al respecto.

Lo único que nos proponemos, pues, es esbozar los distintos esquemas evolutivos que nos presentan una serie de respetables investigadores, para tener, así, una visión global del proceso de ascenso de la conciencia que pueda también permitirnos orientar la investigación futura hacia los estadios superiores de la evolución y el desarrollo. Debo mencionar que las obras de Loevinger,²⁴³ Arieti,⁷ Di Leo,⁹⁷ Jones^{2 4} y Roberts³²¹ han contribuido extraordinariamente a establecer estas tablas de correlaciones entre los distintos investigadores occidentales.

Tomemos, como ejemplo típico de los datos representados en estas tablas, la jerarquía de necesidades de Maslow,³²¹ que también ha sido considerada por varios investigadores como una secuencia evolutiva. Esta jerarquía procede del siguiente modo: el niño debe comenzar satisfaciendo, en primer lugar, sus *necesidades fisiológicas*, como el hambre, por ejemplo (nuestro uroboros alimentario). En la medida en que el ego corporal del niño emerge de su estado de fusión con el entorno, se encuentra ante las *necesidades de seguridad*, la necesidad de sentirse seguro y estable ante el Gran Otro. Conforme el sistema del self avanza hacia la cognición y la conciencia de pertenencia, se ve enfrentado a la *necesidad de pertenencia* (y de amor), es decir, la necesidad de sentirse integrado en un grupo social mayor que el self corporal individual. En la medida en que el sistema del self madura y alcanza los estadios egoicos medios y superiores y el ego termina finalmente por aparecer, aparecen también las *necesidades de autoestima* (un punto en el que también hace hincapié Carl Rogers).¹³¹ Cuando el individuo evoluciona hasta el nivel del centauro, suelen aparecer -como ya hemos visto en el capítulo 7- las *necesidades de autorrealización*. Finalmente, «más allá de la autorrealización» se encuentra la *necesidad de trascendencia* a los reinos transpersonales sutil y causal. Todo esto está resumido en la Tabla 4, en la que se enumeran los estadios de Maslow junto a nuestros estadios correspondientes.

TABLA 1				
Modalidad aproximada de la sensación de identidad	Cábala ³³⁸	Aurobindo ^{11, 12}	Grof ¹⁶⁶ (correlaciones aproximadas)	Green y Green ¹⁶³
Pleromática		Subconsciente		
Urobórica	malkuth		Somático	1. Físico
Cuerpo axial		físico	Estético	
Cuerpo pránico	yesod	vital emocional		2. Emocional
Imagen corporal				
Cognición social		Voluntad	Psicodinámico	
Ego/persona temprano	hod	Mente racional	Freudiano	
Ego/persona medio	netzach	Ego físico		3. Mental
Ego/persona avanzado		Mente-idea	Sistemas COEX	
Ego maduro				
Biosocial	tipareth	Cuerpo mental superior	Muerte-y-renacimiento existencial	4. Intuitivo
Centauro				
Sutil inferior	geburah	Mente iluminada	Acontecimientos psicoastrales	
Sutil superior	chesed	Mente intuitiva	Iluminación/arquetipo/deidad	Nivel 5
Causal inferior				
Causal superior	binah	Sobremente	Mente universal	Nivel 6
	chokmah		Vacío supracósmico	
Último	kether		Último	
		Brahman/ paramatman		Nivel 7

TABLA 2			
Modalidad aproximada de la sensación de identidad	Loevinger ²⁴³ (niveles egoicos)	Vijnanas budistas ³⁶² (niveles de conciencia)	Erikson ¹⁰⁸ (estadios psicosociales)
Pleromática	Presocial	Cinco vijnanas (cinco sentidos)	Confianza versus desconfianza
Urobórica	Simbiótico		
Cuerpo axial	Impulsivo		
Cuerpo pránico			
Imagen corporal	Autoprotector	Manovijnana (mente ordinaria)	Autonomía versus vergüenza y duda
Cognición social			Conformista
Ego/persona temprano	Conformista consciente		Productividad versus inferioridad
Ego/persona medio	Consciente		Identidad versus confusión de roles
Ego/persona avanzado	Individualista		Intimidad versus aislamiento
Ego maduro	Autónomo		Generación versus estancamiento
Bandas biosociales	Integrado	Manas (mente sutil)	Integridad versus desesperación
Centauro existencial			
Sutil inferior	Alaya-vijnana corrupto (psiquismo colectivo)	Cittamatra	
Sutil superior			
Causal inferior			
Causal superior			
Último			

TABLA 3				
Modalidad aproximada de la sensación de identidad	Kohlberg ⁷²⁹ (desarrollo moral)	Psicosíntesis ¹⁰	Piaget ²⁹⁷ (desarrollo cognitivo)	
Pleromática	1. Castigo y obediencia	Inconsciente colectivo inferior	Sensoriomotor	
Urobórica				
Cuerpo axial				
Cuerpo pránico	2. Hedonismo instrumental	Inconsciente inferior	Preconceptual Preoperacional	
Imagen corporal				
Cognición social	3. Conformismo «buen chico-malchico»	Self inconsciente (con inconsciente medio)	Operaciones concretas	
Ego/persona temprano				
Ego/persona medio	4. Ley y orden			
Ego/persona avanzado	5. Contrato social			
Ego maduro	6. Universalismo			Operaciones formales
Bandas biosociales				
Centauro				
Sutil inferior		Inconsciente superior		
Sutil superior		Inconsciente colectivo superior		
Causal inferior				
Causal superior		Self transpersonal		
Último				

TABLA 4			
Modalidad aproximada de la sensación de identidad	Ferenczi (F) ¹²¹ Ausubel (A) ¹⁴ (estadios del ego)	Fromm (F) ¹⁴⁶ Reisman (R) ³¹⁸ (tipos de ego)	Maslow ^{262, 263} (jerarquía de necesidades)
Pleromática	Omnipotencia incondicional (F)	Simbiosis (F)	Fisiológicas
Urobórica-alimentaria	Omnipotencia mágico-alucinatoria (F) Omnipotencia egoica (A)		
Cuerpo axial	Omnipotencia por gestos mágicos (F)	Anomía (R)	Comienzo de la necesidad de seguridad
Cuerpo práxico	Animismo (F) Crisis autodevaluación (A)		
Imagen corporal	Palabras y pensamientos mágicos (F) Comienzo de la satelización (A)	Conformidad dirigida por la tradición (R)	Seguridad
Cognición social	Satelización (A)	Conformidad (F)	Pertenencia
Ego/persona temprano	Crisis de la satelización (A)	Conformidad dirigida por el otro (R)	Autoestima
Ego/persona medio	Desatelización (A)	Conformidad dirigida por uno mismo (R)	
Ego/persona avanzado			
Ego maduro	Autonomía (F) Autonomía (R)	Autorrealización	Trascendencia
Bandas biosociales			
Centauro existencial			
Sutil inferior			
Sutil superior			
Causal inferior			
Causal superior			
Último			

TABLA 5				
Modalidad aproximada de la sensación de identidad	Sullivan, Grant y Grant ^{358, 243} (niveles de integración)	Bubba Free John ⁶⁰ (estadios de la vida)	Broughton ^{53, 243} (epistemología natural)	
Pleromática	1. Self versus no self	1. Cuerpo físico	0. Interior versus exterior	
Urobórica-Cuerpo axial				
Cuerpo práxico	2. Manipulación tosca, impulsiva, diferenciación entre objetos y personas	2. Cuerpo emocional		
Imagen corporal				
Pertenencia	3. «Trucos»-explotación	3. Mental inferior Voluntad Mente verbal Mente ordinaria	1. Mente de persona mayor versus cuerpo de persona menor	
Ego/persona temprano	3. «Conformistas»		2. Mente y cuerpo diferenciados	
Ego/persona medio	4. Despertar del conflicto, reacción individualista (el subtipo neurótico de este nivel es nuestra persona)		3 y 4. La persona se diferencia del auténtico ego	
Ego/persona avanzado				
Ego maduro	5. Comienzo de la desidentificación de todos los roles		5. El ego se diferencia del observador	
Bandas biosociales	6. Separación entre el self y los roles		4. Ser mental-corporal superior Psíquico inferior	6. Integrado
Centauro existencial	7. Integración de todos los niveles inferiores			
Sutil inferior		5. Gnosis cósmica Sutil/psíquico superior Supramental		
Sutil superior				
Causal inferior				
Causal superior				
Último		6. Átmico (brahman = Atman)		
		7. Nirvana		

Modalidad aproximada de la sensación de identidad	Hinduismo Vedanta ⁹⁴	Skandas budistas ³⁷⁹	Battista ²⁴	Welwood (W) ³⁹² Smith(S) ³⁵²	Ariety ⁷
Pleromática	annamayakosha	1. Forma corporal	sensación percepción	sensación corporal (S) significado (W)	instintos
Urobórica-					sensoriomotor exoeceptual
Cuerpo axial					
Cuerpo práxico	pranamayakosha	3. emoción/ impulsos	emoción		protoemociones fantásmico endoconceptual
Imagen corporal					
Cognición de pertenencia	manomayakosha	4. Cognición verbal	cognición	mente (S)	lenguaje paleológico
Ego/persona temprano					
Ego/persona medio					
Ego/persona avanzado					
Ego maduro	5. Flujo de conciencia		auto-conciencia	sustrato personal (W)	conceptual
Bandas biosociales					
Centauro existencial					
Sutil inferior	vijnamayakosha			alma (S)	
Sutil superior					
Causal inferior	anandamayakosha		unión	sustrato trans-personal (W)	
Causal superior					
Último	Brahman-Atman		absoluto	espíritu (S) sustrato abierto (W)	

Modalidad aproximada de la sensación de identidad	Los 7 chakras del kundalini y los 7 «chakras» superiores del shabd	Tiller ²⁷¹ (jerarquía de substancias)	
Pleromática	1. Hambre, material, pleromático, alimento	Física	
Urobórica-			
Cuerpo axial			
Cuerpo práxico	2. Impulsos emocionales-sexuales	Etérica	
Imagen corporal			
Pertenencia	3. Poder: seguridad <i>dentro</i> del mundo social	M-1 (mental inferior)	
Ego/persona temprano	4. Amor y pertenencia del ego temprano dentro del mundo social		
Ego/persona medio	5. Self plenamente verbal, conocimiento verbal y operacional concreto	M-2 (mente intelectual)	
Ego/persona avanzado			
Ego maduro			
Bandas biosociales	6. Conocimiento operacional y conceptual formal (<i>comienzo</i> del psíquico)		
Centauro existencial	6. Integración de los seis chakras inferiores		
Sutil inferior	6. Apertura del chakra ajna/psíquico	M-3 (mente espiritual)	
Sutil superior			
Causal inferior	7. Sahasrara: reino de los siete «chakras» que trascienden el sahasrara		
Causal superior			
Último	Culminación de los chakras superiores en el Dios final		
	Trascendencia de todas las espirales inferiores o superiores	Esíritu	

BIBLIOGRAFÍA

1. Allport, G.W. *Personality: a psychological interpretation*. Nueva York: Rinehart, Winston, 1937.
2. Allport, G.W. *Pattern and growth in personality*. Nueva York: Rinehart, Winston, 1961.
3. Anderson, R. «A Holographic Model of Transpersonal Consciousness.» *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 9, n° 2, 1977.
4. Angyal, A. *Neurosis and treatment: a holistic theory*. Nueva York, Wiley, 1965.
5. Aquino, T. *Summa theologiae*. 2 vols. Garden City: Doubleday, 1969. [Hay traducción castellana, con el título *Suma Teológica* (selección), publicada por Editorial I. Quiles (Austral), Madrid, 1981.]
6. Arieti, S. *Interpretation of schizophrenia*. Nueva York: Brunner, 1955.
7. Arieti, S. *The intrapsychic self*. Nueva York: Basic Books, 1967.
8. Arieti, S. *Creativity: the magic synthesis*. Nueva York: Basic Books, 1976.
9. Arlow, J.A. y Brenner, C. *Psychoanalytic concepts and the structural theory*. Nueva York: International Universities Press, 1964.
10. Assagioli, R. *Psychosynthesis*. Nueva York: Viking, 1965. [Hay traducción castellana, con el título *Ser transpersonal*, publicado por Editorial Gaia, Madrid, 1994.]
11. Aurobindo. *The life divine*. Pondicherry: Centenary Library, XVIII, XIX. [Hay traducción castellana, con el título *La vida divina*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires, 1971.]
12. Aurobindo. *The synthesis of yoga*. Pondicherry: Centenary Library, XX, XXI. [Hay traducción castellana, con el título *La síntesis del yoga*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires, 1972.]
13. Aurobindo. *The essential Aurobindo*. McDermott, R. (ed.) Nueva York: Schocken, 1973.
14. Ausubel, D. *Ego development and the personality disorders*. Nueva York: Grime and Stratton, 1952.
15. Avalon, A. *The serpent power*. Nueva York: Dover, 1974. [Hay traducción castellana, con el título *El poder serpentino*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires.]
16. Baba Ram Dass. *Be here now*. San Cristobal: Lama Foundation, 1971. [Hay traducción castellana, con el título *Aquí y ahora*, publicada como un número monográfico de la revista *Star*, Barcelona.]
17. Bachofen, J.' *Das mutterrecht*. Basilea, 1948, 2 vols.
18. Bak. «The phallic woman: the ubiquitous fantasy in perversions.» *Psychoanalytic Study of the Child*, 1968.
19. Bakan, D. *The duality of human' existence*. Chicago: Rand McNally, 1966.
20. Baldwin M. *Thought and things*. Nueva York: Arno, 1975.
21. Bandura, A. *Social learning theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1977.
22. Barfield, O. «The rediscovery of meaning.» *Adventures of the Mind. Saturday Evening Post*. vol. 1. Nueva York: Knopf, 1961.
23. Bateson, G. *Steps to an ecology of mind*. Nueva York: Ballantine, 1972. [Hay traducción castellana, con el título *Pasos hacia una ecología de la mente*, publicada por Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.]
24. Battista, J. «The holographic model, holistic paradigm, information theory and consciousness.» *Re-Vision*, vol. 1, n° 3/4, 1978.
25. Becker, E. *The denial of death*. Nueva York: Free Press, 1973. [Hay traducción castellana, con el título *El eclipse de la muerte*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1977.]
26. Becker, E. *Escape from evil*. Nueva York: Free Press, 1975. [Hay traducción castellana, con el título *La lucha contra el mal*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1977.]

27. Benoit, H. *The supreme doctrine*. Nueva York: Viking, 1955. [Hay traducción castellana, con el título *La doctrina suprema*, publicada por Kier, Buenos Aires.]
28. Berdyaev, N. *The destiny of man*. Nueva York: Harper, 1960.
29. Berger, R. y Luckmann, T. *The social construction of reality*. Nueva York: Doubleday, 1972. [Hay traducción castellana, con el título *La construcción social de la realidad*, publicada por Amorrortu, Buenos Aires.]
30. Bergson, H. *Introduction to metaphysics*. Nueva York, 1949.
31. Bergson, H. *Time and free will*. Nueva York: Harper, 1960. [Hay traducción castellana, con el título *Obras escogidas*, publicada por Editorial Aguilar, Ciudad de México, 1963.]
32. Berne, E. *Games people play*. Nueva York: Bantam, 1974.
33. Berne, E. *What do you say after you say hello?* Nueva York: Bantam, 1974. [Hay traducción castellana, con el título *¿Qué dice usted después de decir hola?*, publicada por Grijalbo, Barcelona.]
34. Bertalanffy, L. von. «The mind-body problem: a new view.» *Psychosomatic Medicine*, vol. 26, n° 1, 1964.
35. Bharati, A. *A tantric tradition*. Garden City: Anchor Books, 1963.
36. Binswanger, L. *Being-in-the-world*. Nueva York: Basic Books, 1963.
37. Blakney, R.B. (trad.) *Meister Eckhart*. Nueva York: Harper, 1941.
38. Blanck, G. y Blanck R. *Ego psychology: theory and practice*. Nueva York: Columbia University Press, 1974.
39. Blanco, M. *The unconscious as infinite sets*. Londres: Duckworth, 1975.
40. Blavatsky, H.P. *The secret doctrine*. Londres: Theosophical Publishing House, 1966. [Hay traducción castellana, con el título *La doctrina secreta*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires.]
41. Blofeld, J. *Zen teaching of Huang Po*. Nueva York: Grove, 1958.
42. Blofeld, J. *Zen teaching of Hui Hai*. Londres: Rider, 1969.
43. Blofeld, J. *The tantric mysticism of Tibet*. Nueva York: Dutton, 1970.
44. Bloom, C.M. *Language development*. Cambridge M.I.T., 1970.
45. Bloss, P. «The genealogy of the ego ideal.» *Psychoanalytic Study of the Child*. vol. 29, 1974.
46. Blum, G. *Psychoanalytic theories of personality*. Nueva York: McGraw Hill. 1953.
47. Blyth, R.H. *Zen and zen classics, vols. 1-5*. Tokyo: Hokuseido, 1960, 1962, 1964, 1966, 1970.
48. Boehme, J. *Six theosophic points*. Ann Arbor: University of Michigan, 1970.
49. Boisen, A. *The exploration of the inner world*. Nueva York: Harper, 1962.
50. Boss, M. *Psychoanalysis and daseinanalysis*. Nueva York: Basic Books, 1963.
51. Bower, T. *Development in infancy*. San Francisco: Freeman, 1974.
52. Broad, C.D. *The mind and its place in nature*. Nueva Jersey: Littlefield, Adams, 1960.
53. Broughton, J. «The development of natural epistemology in adolescence and early adulthood.» Tesis doctoral no publicada, Harvard, 1975.
54. Brown, D. «A model for the levels of concentrative meditation.» [Int. J. Clin. Exp. Hypnosis. vol. 25. 1977](#).
55. Brown, G. «The farther reaches of gestalt therapy.» *Synthesis I*.
56. Brown, *Laws of Form*. Nueva York: Julian, 1972.
57. Brown, N.O. *Life against death*. Middletown: Wesleyan, 1959.
58. Brown, N.O. *Love's Body*. Nueva York: Scribners, 1966. [Hay traducción castellana, con el título *El cuerpo del amor*, publicada por Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1972.]
59. Bubba Free John. *The paradox of instruction*. San Francisco: Dawn Horse, 1977.
60. Bubba Free John. *The enlightenment of the whole body*. Middletown: Dawn Horse, 1978.
61. Buber, M. *I and thou*. Nueva York: Scribners, 1958.
62. Bucke, R. *Cosmic consciousness*. Nueva York: Dutton, 1923.
63. Buddhagosa. *The path of purity*. Londres: Pali Text Society 1923.
64. Bugental, J. *The search for authenticity*. Nueva York: Holt, Rinehart, Winston. 1965.
65. Burke, K. «The rhetoric of Hitler's "battle".» *The philosophy of the literary form*. Nueva York: Vintage, 1957.

66. Campbell, J. *The masks of God. vols. 1-4.* Nueva York: Viking, 1959, 1962, 1964, 1968. [Hay traducción castellana, con el título *Las máscaras de Dios*, vols 1-4, publicada por Alianza Editorial, Madrid, 1991.]
67. Canetti, E. *Of fear and freedom.* Nueva York: Farrar Strauss, 1950.
68. Capra, F. *The tao of physics.* Berkeley, Shambhala, 1975.
69. Cassirer, E. *The philosophy of symbolic forms.* New Haven: Yale, 1953-1957. 3 vols.
70. Castaneda, C. *Journey to Ixtlan.* Nueva York: Simon and Schuster, 1972. [Hay traducción castellana, con el título *Viaje a Ixtlán*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.]
71. Chang, G.C.C. *Hundred thousand songs of Milarepa.* Nueva York: Harper, 1970. [Hay traducción castellana, con el título *Los cien mil cantos de Milarepa*, publicada por Editorial Yug, Ciudad de México.]
72. Chang, G.C.C. *Practice of zen.* Nueva York: Harper, 1970. [Hay traducción castellana, con el título *La práctica del zen*, publicada por Editorial Sudamericana, Buenos Aires.]
73. Chang, G.C.C. *The Buddhist teaching of totality.* Pennsylvania: Univ. of Penn. 1971.
74. Chang, G.C.C. *Teachings of Tibetan yoga.* Nueva Jersey: Citadel, 1974.
75. Chapman, J. «The early symptoms of schizophrenia.» *British Journal of Psychiatry*, vol. 112, 1966.
76. Chaudhuri, H. *The philosophy of meditation.* Nueva York: Philosophical Library, 1965.
77. Childe, C. *Man makes himself.* Nueva York: Mentor, 1957.
78. Chomsky, N. *Syntactic structures.* The Hague: Mouton, 1957.
79. Chomsky, N. *Language and mind.* Nueva York: Harcourt, 1972.
80. Conze, E. *Buddhist meditation.* Nueva York: Harper, 1956.
81. Conze, E. *Buddhist wisdom books.* Londres: Allen and Unwin, 1970.
82. Cooley, C.H. *Human nature and the social order.* Nueva York; Scribners, 1902.
83. Coomaraswamy, A.K. *Hinduism and Buddhism.* Nueva York: Philosophical Library, 1943. [Hay traducción castellana, con el título *Hinduismo y budismo*, publicada por Editorial Sudamericana, Buenos Aires.]
84. Coomaraswamy, A.K. «Recollection, Indian and Platonic.» Suplemento de *JAOS*, nº 3, 1944.
85. Coomaraswamy, A.K. *Time and eternity.* Ascona: Artibus Asial, 1947. [Hay traducción castellana, con el título *El tiempo y la eternidad*, publicada por Taurus, Madrid, 1980.]
86. Coomaraswamy, A.K. *The dance of Shiva.* Nueva York: Noontday 1957.
87. Cooper, D. *Psychiatry and anti-psychiatry.* Nueva York: Ballantine, 1971.
88. Corsini, R. *Current personality theories.* Itasca: Peacock, 1977.
89. Dasgupta, S.B. *An introduction to tantric Buddhism.* Berkeley: Shambhala, 1974.
90. Davidson, J. «The physiology of meditation and mystical states of consciousness.» *Perspectives Biology Medicine*, primavera de 1976.
91. Dean, S. (ed.) *Psychiatry and mysticism.* Chicago: Nelson Hall, 1975.
92. Deikman, A. «De-automatization and the mystic experience.» *Psychiatry*, vol. 29, 1966.
93. Desoille, R. *The waking dream in psychotherapy.* Paris: Presses Universitaires de France, 1945. [Hay traducción castellana, con el título *Lecciones sobre ensueño dirigido en psicoterapia*, publicada por Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1975.]
94. Deutsche, E. *Advaita vedanta.* Honolulu: East-West Center, 1969.
95. Dewey, J. y Bentley, A.F. *Knowing and the known.* Boston: Beacon, 1949.
96. Dewey, J. y Tufts, J. *Ethics.* Nueva York: Holt, Rinehart, Winston, 1908.
97. DiLeo, J. *Child development.* Nueva York: Bruner/Mazel, 1977.
98. Duncan, H. *Symbols in society.* Nueva York: Oxford Univ., 1968
99. Edgerton, F. (trad.) *The Bhagavad Gita.* Nueva York: Harper, 1964.

100. Edinger, E.F. *Ego and archetype*. Baltimore: Penguin, 1972.
101. Ehrmann, J. (ed.) *Structuralism*. Nueva York: Anchor, 1970.
102. Eisendrath, C. *The unifying moment*. Cambridge: Harvard, 1971.
103. Eliade, M. *The myth of eternal return*. Nueva York: Pantheon, 1954. [Hay traducción castellana, con el título *El mito del eterno retorno*, publicada por Editorial Labor, Barcelona.]
104. Eliade, M. *The sacred and the profane*. Nueva York: Harvest, 1959.
105. Eliade, M. *Shamanism*. Nueva York: Pantheon, 1964. [Hay traducción castellana, con el título *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1960-1962.]
106. Eliade, M. *Images and symbols*. Nueva York: Sheed and Ward, 1969.
107. Eliot, C. *Hinduism and Buddhism*. vols. 1-3. Nueva York: Mares and Noble, 1968.
108. Erikson, E. *Childhood and society*. Nueva York: Norton, 1963. [Hay traducción castellana, con el título *Infancia y sociedad*, publicada por Paidós, Buenos Aires.]
109. Erikson, E. *Insight and responsibility*. Nueva York: Norton, 1964.
110. Evans-Wentz, W. *The Tibetan book of the dead*. Londres: Oxford Univ., 1968. [Hay traducción castellana, con el título *El libro tibetano de los muertos*, publicada por Kier, Buenos Aires, 1990.]
111. Evans-Wentz, W. *The Tibetan book of the great liberation*. Londres Oxford Univ., 1968. [Hay traducción castellana, con el título *El libro tibetano de la gran liberación*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires, 1973, 1977.]
112. Evans-Wentz, W. *Tibetan yoga and secret doctrines*. Londres: Oxford Univ. 1971. [Hay traducción castellana, con el título *Yoga tibetano y doctrinas secretas*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires.]
113. Fadiman, J. y Frager, R. *Personality and personal growth*. Nueva York: Harper, 1976.
114. Fadiman, J. y Kewman, D. (ed.) *Exploring madness*. Calif.: Brooks/Cole, 1973.
115. Fagan, J. y Sheperd, I. (ed.) *Gestalt therapy*. Nueva York: Harper, 1970.
116. Fairbairn, W. *Psychoanalytic studies of the personality*. Londres: Tavistock, 1952.
117. Fairbairn, W. *An object-relations theory of the personality*. Nueva York: Basic Books, 1954.
118. Farber, L. *The ways of the will*. Nueva York: Basic Books, 1966.
119. Federn, P. *Ego psychology and the psychoses*. Nueva York: Basic Books, 1952.
120. Fenichel, O. *The psychoanalytic theory of neurosis*. Nueva York: Norton, 1945.
121. Ferenczi, S. «Stages in the development of the sense of reality.» En *Sex and psychoanalysis*. Boston: Gorham, 1956.
122. Ferenczi, S. *Thalassa*. Nueva York: The Psychoanalytic Quarterly, 1938.
123. Ferenczi, S. *Further contributions to the theory and technique of psychoanalysis*. Nueva York: Basic Books, 1952.
124. Festinger, L. *Theory of cognitive dissonance*. Nueva York: Peterson, 1957.
125. Feuerstein, G.A. *Introduction to the Bhagavad Gita*. Londres: Rider, 1974.
126. Feuerstein, G.A. *Textbooks of yoga*. Londres: Rider, 1975.
127. Fingarette, H. *The self in transformation*. Nueva York: Basic Books, 1963.
128. Flugel, J. *Man, morals and society*. Nueva York: International Universities Press, 1945.
129. Foulkes, D.A. *A grammar of dreams*. Nueva York: Basic Books, 1978.
130. Frankl, J. «Nature and function of belief systems: humanism and transcendental religion.» *American Psychologist*,
131. Frankl, V. *Man's search for meaning*. Nueva York: Washington Square, 1963. [Hay traducción castellana, con el título *El hombre en busca de sentido*, publicada por Herder, Barcelona, 1980.]
132. Freemantle, F y Trungpa, C. *The Tibetan book of the dead*. Berkeley: Shambhala, 1975.

133. Freemantle, A. *The Protestant mystics*. Nueva York: Mentor, 1965.
134. Freud, A. *The ego and the mechanisms of defense*. Nueva York: International Universities Press, 1946. [Hay traducción castellana, con el título *El yo y los mecanismos de defensa*, publicada por Editorial Planeta-Agostini, 1984.]
- Freud, S. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. 24 volúmenes, traducidos y editados por James Strachey. Londres: Hogarth Press y el Institute of Psycho-analysis, 1953-1964.
135. Freud, S. *The interpretation of dreams*. Standard Edition, volúmenes 4 y 5.
136. Freud, S. *Three essays on the theory of sexuality*. Standard Edition, vol. 7.
137. Freud, S. *Totem and Taboo*. Standard Edition. vol. 13.
138. Freud, S. «On narcissism: an introduction.» Standard Edition. vol. 18.
139. Freud, S. *Beyond the pleasure principle*. Standard Edition, vol. 19.
140. Freud, S. *The ego and the id*. Standard Edition. vol. 19.
141. Freud, S. *Civilization and its discontents*. Standard Edition, vol. 20.
142. Freud, S. *New introductory lectures*. Standard Edition. vol. 22.
143. Freud, S. *An outline of psychoanalysis*. Standard Edition, vol. 23.
144. Freud, S. *A general introduction to psychoanalysis*. Nueva York: Pocket Books, 1971.
145. Frey-Rohn, L. *From Freud to Jung*. Nueva York: Delta, 1974.
146. Fromm, E. *Escape from freedom*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux. 1941. [Hay traducción castellana, con el título *El miedo a la libertad*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.]
147. Fromm, E. *Psychoanalysis and religion*. Nueva York: Bantam, 1967.
148. Fromm, E., Suzuki, D.T., y De Martino, R. *Zen Buddhism and psychoanalysis*. Nueva York: Harper, 1970. [Hay traducción castellana, con el título *Budismo zen y psicoanálisis*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.]
149. Gardner, H. *The quest for mind*. Nueva York: Vintage, 1972.
150. Gebser, J. *Ursprung and Gegenwart*. Stuttgart: Deutsche Verlag-Ansatt, 1966.
151. Gebser, J. «Foundations of the aperspective world.» *Main Currents*, vol. 29, n° 2, 1962.
152. Geertz, C. *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973. [Hay traducción castellana, con el título *La interpretación de las culturas*, publicada por Editorial Paidós, Barcelona.]
153. Gendlin, E. *Experiencing and the creation of meaning*. Nueva York: Free Press, 1962.
154. Givacchini, P. «Psychoanalysis.» En Corsini. R., referencia nota 88.
155. Glasser, W. *Reality therapy*. Nueva York: Harper, 1965.
156. Globus, G. et als. (eds.) *Consciousness and the brain*. Plenum, 1976.
157. Goble, F. *The third force*. Nueva York: Pocket, 1974.
158. Goffman, E. *The presentation of self in everyday life*. Garden City: Anchor, 1959. [Hay traducción castellana, con el título *La presentación del self en la vida cotidiana*, publicada por Amorrortu, Barcelona, 1984.]
159. Goldstein, K. *The organism*. Nueva York: American Book, 1939.
160. Goleman, D. *The varieties of the meditative experience*. Nueva York: Dutton, 1977. [Hay traducción castellana, con el título *Los caminos de la meditación*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1986.]
161. Govinda, L. *Foundations of Tibetan mysticism*. Nueva York: Weiser, 1973. [Hay traducción castellana, con el título *Fundamentos de la mística tibetana*, publicada por Editorial Eyrás, Madrid.]
162. Gowan, J. *Trance, art, and creativity*. Northridge, CA; 1975.
163. Green, E. y Green, A. *Beyond biofeedback*. Nueva York: Delacourte, 1977.
164. Greenacre, P. «Certain relationships between fetishism development of the body image.» *Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 8, 1953.

165. Greenson, R. *The technique and practice of psychoanalysis*. Nueva York: International Universities Press, 1976.
166. Grof, S. *Realms of the human unconscious*. Nueva York: Viking, 1975.
167. Group of the Advancement of Psychiatry. *Mysticism: spiritual quest or psychic disorder?* Nueva York: Group for the Advancement of Psychiatry, 1976.
168. Guénon, R. *Man and his becoming according to the Vedanta*. Londres: Luzac, 1945.
169. Guenther, H. *Buddhist philosophy in theory and practice*. Baltimore: Penguin, 1971.
170. Guenther, H. *Treasures on the Tibetan middle way*. Berkeley: Shambhala, 1971.
171. Guenther, H. *Philosophy and psychology in the abhidharma*. Berkeley: Shambhala, 1974.
172. Guenther, H. (trad.) *The life and teaching of Naropa*. Londres: Oxford Univ., 1963.
173. Guenther, H. y Trungpa, Ch. *The dawn of tantra*. Berkeley: Shambhala, 1975. [Hay traducción castellana, con el título *El amanecer del Tantra*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1976.]
174. Hakeda, Y.S. (trad.) *The awakening of faith*. Nueva York: Columbia Univ., 1967.
175. Hall, C. *A primer of Jungian psychology*. Nueva York, Mentor, 1973.
176. Hall, R. «Tie psycho-philosophy of history.» *Main Currents*, vol. 29, n° 2, 1972.
177. Harrington, A. *The immortalist*. Nueva York: Random House, 1969.
178. Harris, T. *I'm o.k. you are o.k.* Nueva York: Avon, 1969. [Hay traducción castellana, con el título *Yo estoy bien, tú estás bien*, publicada por Editorial Grijalbo, Barcelona.]
179. Hartmann, E. *Ego psychology and the problem of adaptation*. Nueva York: International Universities Press, 1958.
180. Hartshorne, C. *The logic of perfection*. Illinois: Open Court, 1973.
181. Heard, G. *The ascent of humanity*. Londres: Jonathan Cape, 1920.
182. Heidegger, M. *Existence and being*. Chicago: Henry Regney, 1950.
183. Heidegger, M. *Being and time*. Nueva York: Harper, 1962. [Hay traducción castellana, con el título *Ser y tiempo*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1974.]
184. Heidegger, M. *Discourse on thinking*. Nueva York: Harper.
185. Hixon, L. *Coming home*. Garden City: Anchor, 1978.
186. Hocart, A. *Social origins*. Londres: Watts, 1954.
187. Holdstock, T. y Rogers, C. «Person-centered theory». En Corsini, R., referencia nota 88.
188. Hoo, R. «Conceptual criticisms of regressive explanations of mysticism.» *Rev. Religious Res.*, vol. 17, 1976.
189. Hook, S. (ed.) *Dimensions of mind*. Nueva York: Collier, 1973.
190. Homey, K. *The neurotic personality of our time*. Nueva York: Norton, 1968.
191. Hume, R. (trad.) *The thirteen principle Upanishads*. Londres: Oxford, 1974.
192. Husserl, E. *Ideas*. Nueva York: Macmillan, 1931. [Hay traducción castellana, con el título *Ideas*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1949.]
193. Huxley, A. *Perennial Philosophy*. Nueva York: Harper, 1970. [Hay traducción castellana, con el título *La filosofía perenne*, publicada por Editorial Sudamericana, 1977.]
194. Jacobi, J. *The psychology of C. G. Jung*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968.
195. Jacobson, R. *The self and the object world*. Nueva York: International Universities Press, 1964.
196. Jakobson, R. *Child language aphasia and phonological universals*. En Gardner, referencia nota 149.
197. James, W. *The principles of psychology*. vols. 1-2. Nueva York: Dover, 1950.
198. James, W. *Varieties of religious experience*. Nueva York: Collier, 1961. [Hay traducción catalana, con el título *Les varietats de*

- l'experiencia religiosa*, publicada por Edicions 62 y la Diputació Provincial de Barcelona, Barcelona, 1985.]
199. Jantsch, E. y Waddington, C. (eds.) *Evolution and consciousness*. Addison-Wesley, 1976.
200. Jaynes, J. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1976.
201. John of the Cross, St. (San Juan de la Cruz) *Dark night of the soul*. Garden City: Doubleday, 1959. [Hay traducción castellana, con el título *Obras completas*, publicada por Editorial Monte Carmelo, Burgos.]
202. John of the Cross, St. (San Juan de la Cruz) *Ascent of Mount Carmel*. Garden City: Doubleday, 1958. [Con el título *Obras completas*, publicada por Editorial Monte Carmelo, Burgos.]
203. Jonas, H. *The gnostic religion*. Boston: Beacon, 1963.
204. Jones, R.M. *Contemporary educational psychology: selected essays*. Nueva York: Harper, 1967.
- Jung, C.G. *The collected works of C.G. Jung*. Adler, G., Fordham, M. y Read, H., eds. Hull, R.F.C. (trad.) Bollingen Series XX, Princeton: Princeton Univ. Press.
205. Jung, C.G. *Symbols of transformation*. Obras completas 5. [Hay traducción castellana, con el título *Símbolos de transformación*, publicada por Paidós, Barcelona, 1993.]
206. Jung, C.G. *Psychological types*. Obras completas 6.
207. Jung, C.G. *Two essays on analytical psychology*. Obras completas 7.
208. Jung, C.G. *The psychological foundations of belief in spirits*. Obras completas 8.
209. Jung, C.G. *The structure and dynamics of the psyche*. Obras completas 8.
210. Jung, C.G. *The archetypes and the collective unconscious*. Obras completas 9, le parte.
211. Jung, C.G. Aion. *Researches into the phenomenology of the self*. Obras completas 9, 2ª parte.
212. Jung, C.G. *Mysterium coniunctionis*. Obras completas 14.
213. Jung, C.G. *The portable Jung*. Campbell, J., ed. Nueva York: Viking, 1972.
214. Jung, C.G. *The basic writings of C. G. Jung*. DeLaszlo, V.S., ed. Nueva York: Modern Library, 1959.
215. Kadloubovsky, E. y Palmer G., (trad.) *Writings from the «Philokalia» on prayer of the heart*. Londres: Farber and Farber, 1954.
216. Kahn, H.I. *The soul whence and whither*. Nueva York: Sufi Order, 1977.
217. Kaplan, B. (ed.) *The inner world of mental illness*. Nueva York: Harper, 1964.
218. Kaplan, L. *Oneness and separateness*. Nueva York: Simon and Schuster, 1978.
219. Kaplan, P. «An excursion into the "undiscovered country".» *Rediscovery of the body*. Garfield, C. (ed.) Nueva York: Dell, 1977.
220. Kapleau, P. *The three pillars of Zen*. Boston: Beacon, 1965. [Hay traducción castellana, con el título *Los tres pilares del zen*, publicada por Editorial Gaia, Madrid, 1994.]
221. Keleman, S. *Your body speaks its mind*. Nueva York: Simon and Schuster, 1975.
222. Kierkegaard, S. *The concept of the dread*. Princeton: Princeton Univ. 1944.
223. Kierkegaard, S. *Fear and trembling and the sickness unto death*. Nueva York: Anchor, 1954.
224. Klein, G.S. *Psychoanalytic theory: an exploration of essentials*. Nueva York: International Universities Press, 1976.
225. Klein, M. *The psychoanalysis of children*. Nueva York, 1960.
226. Klein, M. *New directions in psychoanalysis*. Londres: Tavistock, 1971.
227. Kluckhohn, C., y Murray, H. *Personality: in nature, society and culture*. Nueva York: Knopf, 1965.
228. Kobasa, S. y Maddi, S. «Existential personality theory.» En Corsini, R., referencia nota 88.
229. Kohlberg, L. «Development of moral character and moral ideology.» En Hoffman, M. y Hoffman, L. (eds.) *Review of Child Development Research, vol. 1*, 1964.
230. Kohlberg, L. «From is to ought». En Mischel, T. (ed.) *Cognitive development and epistemology*. Nueva York: Academic Press, 1971.

231. Krishna, Gopi. *The secret of yoga*. Nueva York: Harper, 1972.
232. Krishnamurti, J. *The first and last freedom*. Wheaton, Quest: 1968. [Hay traducción castellana, con el título *La libertad primera y última*, publicada por Editorial Sudamericana, Buenos Aires.]
233. Krishnamurti, J. *Commentaries on living*. Series 1-3. Wheaton: Quest, 1968. [Hay traducción castellana, con el título *Comentarios sobre el vivir*, publicada por Edhasa, Buenos Aires.]
234. Kuhn, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Chicago Press, 1962. [Hay traducción castellana, con el título *La estructura de las revoluciones científicas*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1960.]
235. La Barre, W. *The human animal*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1954.
236. Lacan, J. *Language of the self*. Baltimore: John Hopkins, 1968.
237. Lacan, J. «The insistence of the letter in the unconscious. En Ehrmann, J. referencia nota 101.
238. Laing, R.D. *The divided self*. Baltimore: Penguin, 1965.
239. Laing, R.D. *The politics of experience*. Nueva York: Ballantine, 1967.
240. Lévi-Strauss, C. *Structural anthropology*. Nueva York: Basic Books, 1963. [Hay traducción castellana, con el título *Antropología estructural*, publicada por Editorial Siglo XXI, Madrid, 1979.]
241. Lifton, R. *Revolutionary immortality*. Nueva York: Vintage, 1968.
242. Lilly, J.C. *The center of the cyclone*. Nueva York: Julian, 1972. [Hay traducción castellana, con el título *El centro del ciclón*, publicada por Martínez Roca, Barcelona, 1981.]
243. Loevinger, J. *Ego development*. San Francisco: Jossey Bass, 1976.
244. Loewald, H. «The superego and the ego-ideal. II: Superego and time.» *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 43, 1962.
245. Loewald, H. «On motivation and instinct theory.» *Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 26. 1971.
246. Loewald, H. *Psychoanalysis and the history of the individual*. New Haven: Yale, 1978.
247. Lonergan, B. *Insight, a study of human understanding*. Nueva York: Philosophical Library, 1970.
248. Longchenpa, *Kindly bent for ease us*. cols. 1-2. Guenther, H. trad. Emeryville: Dharma Press, 1975.
249. Lowen, A. *The betrayal of the body*. Nueva York: Macmillan, 1967.
250. Lowen, A. *The language of the body*. Nueva York: Macmillan, 1967. [Hay traducción castellana, con el título *El lenguaje del cuerpo*, publicada por Editorial Herder, Barcelona, 1988.]
251. Lowen, A. *Depression and the body*. Baltimore: Penguin, 1973. [Hay traducción castellana, con el título *La depresión y el cuerpo*, publicada por Alianza Editorial, Madrid.]
252. Luk, C. *Ch'an and Zen teaching*. Series 1-3. Londres: Rider, 1960, 1961 y 1962.
253. Luk, C. *The secrets of Chinese meditation*. Nueva York: Weiser, 1971. [Hay traducción castellana, con el título *Los secretos de la meditación china*, publicada por Editorial Bruguera, Barcelona, 1976.]
254. Luk, C. *Practical Buddhism*. Londres: Rider, 1972.
255. Luk, C. (trad.) *The Surangama Sutra*. Londres: Rider, 1969.
256. Luk, C. (trad.) *The Vimalakirti Nirdessa Sutra*. Berkeley: Shambhala, 1972.
257. Maddi, S. *Personality theories*. Homewood: Dorsey Press, 1968.
258. Maezumi, H.T., y Glassman, B. T. (eds.) *Zen writings series*, vols. 1-5, 1976-1978. Los Ángeles: Center Publications.
259. Mahrer, A. *Experiencing*. Nueva York: Brunner/Mazel, 1978.
260. Marcel, G. *Philosophy of existence*. Nueva York: Philosophical Library, 1949.
261. Marcuse, H. *Eros and civilization*. Boston: Beacon, 1955.
262. Maslow, A. *Toward a psychology of being*. Nueva York: Van Nostrand Reinhold, 1968. [Hay traducción castellana, con el título *El hombre autorrealizado*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1973.]
263. Maslow, A. *The farther reaches of human nature*. Nueva York: Viking, 1971. [Hay traducción castellana, con el título *La personalidad creadora*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1983.]

264. Masters, R. y Houston, J. *The Varieties of psychedelic experience*. Nueva York: Delta, 1967. [Hay traducción castellana, con el título *LSD. Los secretos de la experiencia psicodélica*, publicada por Bruguera, Barcelona, 1974.]
265. May, R. *Love and will*. Nueva York: Norton, 1969.
266. May, R. *Existential psychology*. Nueva York: Random House, 1969.
267. Mead, G.H. *Mind, self, and society*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1934. [Hay traducción castellana, con el título *Espíritu, persona y sociedad*, publicada por Editorial Paidós, Barcelona, 1982.]
268. Mead, G.R.S. *Apollonius of Tyana*. New Hyde Park: N.Y.: University Books, 1966.
269. Miel, J. «Jacques Lacan and the structure of the unconscious.» En Ehrmann, J., referencia nota 101.
270. Mishra, R.S. *Yoga sutras*. Garden City: Anchor, 1973.
271. Mitchell, E. *Psychic exploration*. White, J., ed. Nueva York: Capricorn, 1976.
272. Muktananda. *The play of consciousness*. Camp Meeker, California: SYDA Foundation, 1974.
273. Murphy, G. *Personality: a biosocial approach to origins and structure*. Nueva York: Harper, 1947.
274. Murti, T.R.V. *The central philosophy of Buddhism*. Londres: Allen and Unwin, 1960.
275. Muses, C. y Young, A. (ed). *Consciousness and reality*. Nueva York: Discus, 1974.
276. Naranjo, C. y Orsntein, R. *On the psychology of meditation*. Nueva York: Viking, 1973. [Hay traducción castellana, con el título *Psicología de la meditación*, publicada por Editorial Estaciones, Buenos Aires.]
277. Needham, J. *Science and civilization in China*. vol. 2, Londres: Cambridge Univ. Press, 1956.
278. Nelson, M. (ed.) *The narcissistic condition*. Nueva York: Human Sciences, 1977.
279. Neumann, E. *The origins and history of consciousness*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
280. Nikhilananda, S. *The gospel of Sri Ramakrishna*. Nueva York: Ramakrishna Center, 1973. [Hay traducción castellana, con el título *El evangelio de Sri Ramakrishna*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires.]
281. Nishida, K. *Intelligibility and the philosophy of nothingness*. Honolulu: Eastl-West Press, 1958.
282. Northrop, F. *The meeting of east and west*. Nueva York: Collier, 1968.
283. Nyanaponika Thera. *The heart of Buddhist meditation*. Londres: Rider, 1972. [Hay traducción castellana, con el título *El corazón de la meditación budista*, publicada por Editorial Eyrás, Madrid.]
284. Ogivly, J. *Many dimensional man*. Nueva York: Oxford Univ. Press., 1977.
285. Ornstein, R. *The psychology of consciousness*. San Francisco: Freeman, 1972. [Hay traducción castellana, con el título *Psicología de la conciencia*, publicada por EDAF, Madrid, 1994.]
286. Ouspensky, P.D. *In search of the miraculous*. Nueva York: Harcourt Brace, 1949. [Hay traducción castellana, con el título *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, publicada por Hachette Sudamericana, Buenos Aires, 1972.]
287. Ouspensky, P.D. *The fourth way*. Nueva York: Knopf. [Hay traducción castellana, con el título *El cuarto camino*, publicada por Kier, Buenos Aires, 1987.]
288. Pelletier, K. *Toward a science of consciousness*. Nueva York: Delta, 1978.
289. Pelletier, K. y Garfield, C. *Consciousness: east and west*. Nueva York: Harper, 1976.
290. Penfield, W. *The mystery of the mind*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1978.
291. Perls, F. *Gestalt therapy verbatim*. Lafayette, California: Real People Press, 1969.
292. Perls F., Hefferline, R. y Goodman, P. *Gestalt therapy*. Nueva York: Nueva York: Delta, 1951. [Hay traducción castellana, con el título *Gestalt terapia*, publicada por Amorrortu, Buenos Aires.]
293. Piaget, J. *The child's conception of the world*. Londres: Humanities Press, 1951.

294. Piaget, J. *The origins of intelligence*. Nueva York: International Universities Press, 1952.
295. Piaget, J. *The construction of reality in the child*. Nueva York: Basic Books, 1954.
296. Piaget, J. *Structuralism*. Nueva York: Basic Books, 1971. [Hay traducción catalana, con el título *L'estructuralisme*, publicada por Edicions 62, Barcelona, 1968.]
297. Piaget, J. *The essential Piaget*. Gruber, H., y Voneche, J, eds. Nueva York: Basic Books, 1977.
298. Polanyi, M. *Personal knowledge*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958.
299. Pope, K, y Singer, J. *The stream of consciousness*. Nueva York: Plenum, 1978.
300. Pribram, K. *Languages of the brain*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971.
301. Price, A.F., y Wong Moul-lam, (trad.) *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*. Berkeley: Shambhala, 1969.
302. Prince, R. y Savage, C. «Mystical states and the concept of regression.» *Psychedelic Review*, vol. 8, 1966.
303. Proffoff, I. *The death and rebirth in psychology*. Nueva York: Julian, 1956.
304. Pursglove, P. (ed.) *Recognitions in gestalt therapy*. Nueva York: Harper, 1968.
305. Putney, S. y Putney, G. *The adjusted American*. Nueva York: Harper, 1966.
306. Radhakrishnan, S. y Moore, C. *A source book in Indian philosophy*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1957.
307. Rahner, K. y Vorgrimler, H. *Theological dictionary*. Nueva York: Herder and Herder, 1968.
308. Ramana Maharshi, Sri. *Talks with Sri Ramana Maharshi*. 3 vols. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1972.
309. Ramana Maharshi, Sri. *The collected works of Sri Ramana Maharshi*. Osborne, A., ed. Londres: Rider, 1959.
310. Ramana Maharshi, Sri. *The teaching of Bhagavan Sri Ramana Maharshi in His Own Words*. Osborne, A., ed. London: Rider, 1962.
311. Rank, O. *Beyond psychology*. Nueva York: Dover, 1958.
312. Rank, O. *Psychology and the soul*. Nueva York: Perpetua, 1961.
313. Rapaport, D. *Organization and pathology of thought*. Nueva York: Columbia Univ. Press, 1951.
314. Reich, W. *The function of the orgasm*. Nueva York: Orgone Press, 1942. [Hay traducción castellana, con el título *Lafunción del orgasmo*, publicada por Editorial Paidós, Buenos Aires, 1973.]
315. Reich, W. *Character analysis*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 1949. [Hay traducción castellana, con el título *El análisis del carácter*, publicada por Editorial Paidós, Buenos Aires, 1986.]
316. Ricoeur, P. *Freud and philosophy*. New Haven: Yale, 1970.
317. Rieker, H. *The yoga of light*. California: Dawn Horse, 1974.
318. Riesman, D. *The lonely crowd*. Nueva York: Doubleday, 1954.
319. Rimm, D.C., and Masters, J. *Behavior therapy*. Nueva York: Academic Press, 1975.
320. Ring, K. «A transpersonal view of consciousness.» *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 9, núm. 1, 1977.
321. Roberts, T. Beyond self-actualization. *Re-Vision Journal*, vol. 1, nº 1, 1978.
322. Rogers, C. *On becoming a person*. Boston: Houghton Mifflin, 1961. [Hay traducción castellana, con el título *Sobre el proceso de convertirse en persona*, publicada por Editorial Paidós, Barcelona.]
323. Roheim, G. *Gates of the dream*. Nueva York, 1945.
324. Roheim, G. *Magic and schizophrenia*. Nueva York, 1955.
325. Rossi, I. (ed.) *The unconscious in culture*. Nueva York: Dutton, 1974.
326. Ruesch, J. Bateson, G. *Communication*. Nueva York: Norton, 1968.
327. Rycroft, C. *A critical dictionary of psychoanalysis*. New Jersey: Littlefield, Adams, 1973.
328. Sahukar, M. *Sai Baba: the saint of Shirdi*. San Francisco: Dawn Horse, 1977.
329. Saraswati, S. *Dynamics of yoga*. India: Bihar School of Yoga, 1973.

330. Saraswati, S. *Tantra of kundalini yoga*. India: Bihar School of Yoga, 1973.
331. Sartre, J.P. *Existential psychoanalysis*. Chicago: Gateway, 1966.
332. Sasaki, R. y Miura, I. *Zen dust*. Nueva York: Harcourt Brace, 1966.
333. Satprem. *Sri Aurobindo or the adventure of consciousness*. Nueva York: Harper, 1968.
334. Schachtel, E. *Metamorphosis*. Nueva York: Basic Books, 1959.
335. Schafer, R. *A new language for psychoanalysis*. New Haven: Yale, 1976.
336. Schafer, R. *Language and insight*. New Haven: Yale, 1978.
337. Schaff, A. *Language and cognition*. Nueva York: McGraw-Hill 1973.
338. Schaya, L. *The universal meaning of the Kabalah*. Baltimore: Penguin, 1973.
339. Schilder, P. *The image and appearance of the human body*. Nueva York: International Universities Press, 1950.
340. Schloegl, I. *The zen teaching of Rinzai*. Berkeley: Shambhala, 1976.
341. Schuon, F. *Logic and transcendence*. Nueva York: Harper, 1975.
342. Schuon, F. *The transcendent unity of religions*. Nueva York: Harper, 1975. [Hay traducción castellana, con el título *La unidad trascendente de las religiones*, publicada por Editorial Heliodoro, 1980.]
343. Selman, R. «The relation of role taking to the development of moral judgement in children.» *Child Development*, 1971.
344. Sgam. Po. Pa. *Jewel ornament of liberation*. Guenther, H., (trad.) Londres: Rider, 1970.
345. Shibayama, Z. *Zen comments on the Mumonkan*. Nueva York: Harper, 1974.
346. Silverman, J. «A paradigm for the study of altered states of consciousness.» *British Journal of Psychiatry*, vol. 114, 1968.
347. Silverman, J. «When schizophrenia helps.» *Psychology Today*, septiembre de 1970.
348. Singh, K. *Naam or word*. Delhi: Ruhani Satsang, 1972.
349. Singh, K. *The crown of life*. Delhi: Ruhani Satsang, 1973.
350. Singh, K. *Surat shabd yoga*. Berkeley: Images Press, 1975.
351. Sivananda. *Kundalini yoga*. India: The Divine Life Society, 1971. [Hay traducción castellana, con el título *Kundalini Yoga*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires, 1953-1974.]
352. Smith, H. *Forgotten truth*. Nueva York: Harper, 1976.
353. Smith, M. «Perspectives on selfhood.» *American Psychologist*, vol. 33, n° 13, 1978.
354. Smuts, J. *Holism and evolution*. Nueva York: Macmillan, 1926.
355. Snellgrove, D. *The hevajra tantra. I* ⁸ parte. Londres: Oxford Univ. Press, 1955.
356. Stiskin, N. *Looking-glassgod*. Autumn Press. 1972.
357. Straus, A. (ed.) *George Herbert Mead on social psychology*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1964.
358. Sullivan, C., Grant, M.Q. y Grant, J.D. «The development of interpersonal maturity.» *Psychiatry*, vol. 20, 1957.
359. Sullivan, H.S. *The interpersonal theory of psychiatry*. Nueva York: Norton, 1953.
360. Suzuki, D.T. *Studies in Zen*. Nueva York: Delta, 1955.
361. Suzuki, D.T. *Manual of Zen Buddhism*. Nueva York: Grove, 1960. [Hay traducción castellana, con el título *Manual de budismo zen*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires.]
362. Suzuki, D.T. *Studies in the Lankavatara Sutra*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968.
363. Suzuki, D.T. *Mysticism: Christian and Buddhist*. Nueva York: Macmillan, 1969.
364. Suzuki, D.T. *Essays in Zen Buddhism*. Series 1, 2 y 3. Londres: Rider, 1970. [Hay traducción castellana, con el título *Ensayos sobre budismo zen*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires.]
365. Suzuki, D.T. *The Zen doctrine of no-mind*. Londres: Rider, 1970. [Hay traducción castellana, con el título *La doctrina zen del inconsciente*, publicada por Editorial Kier, Buenos Aires.]
366. Suzuki, D.T. *Zen y Japanese culture*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1970.
367. Suzuki, D.T. *Living by Zen*. Londres: Rider, 1972. [Hay traduc-

- ción castellana, con el título *Vivir el zen*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1994.]
368. Suzuki, S. *Zen mind beginner's mind*. Nueva York: Weatherhill, 1970. [Hay traducción castellana, con el título *Mente zen, mente de principiante*, publicada por Editorial Estaciones, 1987.]
369. Swearer, D. (ed.) *Secrets of the lotus*. Nueva York: Macmillan, 1971.
370. Taimni, I.K. *The science of yoga*. Wheaton: Quest, 1975.
371. Takakusu, J. *The essentials of Buddhist philosophy*. Honolulu: Univ. of Hawaii, 1956.
372. Tart, C. *Altered states of consciousness*. Garden City: Anchor, 1969.
373. Tart, C. *Transpersonal psychologies*. Nueva York: Harper, 1975. [Hay traducción castellana, con el título *Psicologías transpersonales*, publicada por Editorial Paidós, Buenos Aires, 1994.]
374. Tattwananda, S. (trad.) *The quintessence of vedanta of Acharya Sankara*. Calcuta: Sri Ramakrishna Ashrama, 1970.
375. Teilhard de Chardin. *The future of man*. Nueva York: Harper, 1964.
377. Tillich, P. *The courage to be*. New Haven: Yale, 1952.
378. Trungpa, C. *Cutting through spiritual materialism*. Berkeley: Shambhala, 1973. [Hay traducción castellana, con el título *Más allá del materialismo espiritual*, publicada por Edhasa, Buenos Aires, 1985.]
379. Trungpa, C. *The myth of freedom*. Berkeley: Shambhala, 1976.
380. Vaughan, F.A. *Awakening intuition*. Garden City: Anchor, 1979.
381. Van Dussen, W. *The natural depth in man*. Nueva York: Harper, 1972. [Hay traducción castellana, con el título *La profundidad natural del hombre*, publicada por Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1977.]
382. Waelder, R. *Basic theory of psychoanalysis*. Nueva York: International Universities Press, 1960.
383. Walsh, R. *Towards an ecology of brain*. Nueva York: Spectrum, 1979.
384. Walsh, R. y Shapiro, D. (eds.) *Beyond health and normality*. Nueva York: Van Nostrand Reinhold, 1978.
385. Walsh, R y Vaughn F. (eds.) *Beyond ego psychology*. Los Ángeles: Tarcher. [Hay traducción castellana, con el título *Más allá del ego*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1982.]
386. Wapnick, K. «Mysticism and schizophrenia.» *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 1, 1969.
387. Warren, H. (trad.) *Buddhism in translation*. Nueva York: Athenum, 1970.
388. Washburn, M. «Observations relevant to a unified theory of meditation.» *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 10, nº 1, 1978.
389. Watts, A. *The way of Zen*. Nueva York: Vintage, 1957. [Hay traducción castellana, con el título *El camino del zen*, publicada por Edhasa, Buenos Aires.]
390. Watts, A. *Psychotherapy east and west*. Nueva York: Ballantine, 1969. [Hay traducción castellana, con el título *Psicoterapia del Este, Psicoterapia del Oeste*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1973.]
391. Wei Wu Wei. *Posthumous pieces*. Hong Kong: Hong Kong Univ. Press, 1968.
392. Welwood, J. «Meditation and the unconsciousness.» *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 9, núm. 1, 1977.
393. Werner, H. *Comparative psychology of mental development*. Nueva York: International Universities Press. 1957.
394. Werner, H. «The concept of development from a comparative and organismic point of view.» Harris, ed. *The concept of development*. Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1957.
395. Wescott, R. *The divine animal*. Nueva York: Funk and Wagnalls, 1969.
396. White, J., (ed.) *The highest state of consciousness*. Nueva York: Anchor, 1972. [Hay traducción castellana con el título *La experiencia mística*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1980.]
397. White, J. (ed.) *What is meditation?* Nueva York: Anchor, 1972.
398. White, J. (ed.) *Kundalini, evolution, and enlightenment*. Nueva York: Anchor, 1979.
399. White, J. y Krippner, S., eds. *Future science*. Nueva York: Anchor, 1979.

400. Whitehead, A.N. *Modes of thought*. Nueva York: Macmillan, 1966.
- e 401. Whitehead, A.N. *Adventures of ideas*. Nueva York: Macmillan, 1967.
402. Whitehead, A.N. *Science and the modern world*. Nueva York: Macmillan, 1967.
403. Whorf, B.L. *Language thought and reality*. Cambridge: M.I.T. Press, 1956.
404. Whyte, L.L. *The next development in man*. Nueva York: Mento, 1950.
405. Wilber, K. «The spectrum of consciousness.» *Main Currents*, vol. 31, n° 2, 1974.
406. Wilber, K. «The perennial psychology.» *Human Dimensions*, vol. 4, n° 2, vol. 7, núm. 2, 1975.
407. Wilber, K. «Psychologia Perennis.» *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 7, núm. 2, 1975.
408. Wilber, K. «The ultimate state of consciousness.» *Journal of Altered States of Consciousness*, vol. 2, núm. 3, 1975-1976.
409. Wilber, K. «The eternal moment.» *Science of Mind*, junio de 1976.
410. Wilber, K. *The spectrum of consciousness*. Wheaton: Quest, 1977. [Hay traducción castellana, con el título *El espectro de la conciencia*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1990.]
411. Wilber, K. «On dreaming: the other side of you.» *Foundation for Human Understanding*, vol. 1, núm. 1, 1978.
412. Wilber, K. «Microgeny.» *Re-Vision*, vol. 1, n° 3/4, 1978.
413. Wilber, K. «Projection.» *Foundation for Human Understanding*, vol. 1, n° 2, 1978.
414. Wilber, K. «Some remarks on the papers delivered at the spiritual/transpersonal symposium.» Annual meeting of the American Psychological Association, Toronto, 1978.
415. Wilber, K. «Transpersonal developmental psychology.» *Re-Vision*, vol. 1, n° 1, 1978.
416. Wilber, K. «The transpersonal dynamic of evolution.» *Re-Vision*, vol. 1, n° 2, 1978.
417. Wilber, K. «Where it was, I shall become.» En Walsh y Shapiro, referencia nota 384.
418. Wilber, K. «A working synthesis Of transactional analysis and gestalt therapy.» *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, vol. 15, n° 1, 1978.
419. Wilber, K. «Are the chakras real?» En White. J. referencia nota 398.
420. Wilber, K. «Development and transcendence.» *American Theosophist*, mayo de 1979.
421. Wilber, K. «A developmental view of consciousness.» *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 11, num. 1, 1979.
422. Wilber, K. «Eye to eye, science and transpersonal psychology.» *Re-Vision*, vol. 2, n° 1, 1979.
423. Wilber, K. «Heroes and cults.» *Vision Mound*, vol. 2, n° 8, 1979.
424. Wilber, K. «Into the transpersonal.» *Re-Vision*, vol. 2, n° 1, 1979.
425. Wilber, K. «The master-student relationship.» *Foundation for Human Understanding*, vol 2, n° 1, 1979.
426. Wilber, K. *No Boundary*. Los Ángeles: Center Publications, 1979. [Hay traducción castellana con el título *La conciencia sin fronteras*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1985.]
427. Wilber, K. *Upfrom Eden*. [Hay traducción castellana con el título *Después el Edén*, publicada por Editorial Kairós, Barcelona, 1995.]
428. Wittgenstein, L. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.
429. Wittgenstein, L. *Tractatus LogicO Philosophicus*. Londres: Routledge and Kegan-Paul, 1969.
430. Woods, J.H. *The yoga system of Patanjali*. Delhi: Banarsidass, 1977.
431. Yampolsky, P. (trad.) *The Zen Master Hakuin*. Nueva York: Columbia Univ. Press, 1971.
432. Yankelovich, K. y Barrett, W. *Ego and instinct*. Nueva York: Vintage, 1971.
433. Yogananda, P. *The science of religion*. Los Ángeles: Self-Realization Fellowship, 1974.

434. Yogeshwarand Saraswati. *Science of soul*. India: Yoga Niketan, 1972.
435. Young, J.Z. *Programs of the brain*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1978.
436. Zilboorg, G. «Fear of death.» *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 12, 1943.
437. Zimmer, H. *Philosophies of India*. Londres: Routledge and Kegan-Paul, 1969. [Hay traducción castellana, con el título *Filosofías de la India*, publicada por Editorial Paidós, Buenos Aires.]

SUMARIO

Prefacio	9
1. Prólogo	14
2. Las raíces primordiales de la conciencia	23
3. El yo tifónico	31
4. El yo social	48
5. Los reinos egoico-mentales	61
6. Símbolos de transformación	72
7. Los reinos del centauro	86
8. Los reinos sutiles	115
9. Los reinos causales y el reino final	128
10. La forma del desarrollo	141
11. Tipos de inconsciente	146
12. La meditación y el inconsciente	163
13. El proyecto Atman	174
14. La evolución a través de los niveles inferiores	194
15. La evolución a través de los niveles egoicos	218
16. La evolución de orden superior	245
17. Esquizofrenia y misticismo	259
18. La involución	274
Apéndice: Tablas de referencia	301
Bibliografía	310