

■ DE PSYCHÉ & PNEUMA, EL ROL DE LO PSICOLÓGICO EN LO ESPIRITUAL “... O DE POR QUÉ DIOS NO BASTA”

.....*Camilo Barrionuevo*

Palabras clave: espiritualidad, ayahuasca, psicología evolutiva, nivel de desarrollo, estado de conciencia, hermenéutica, Takiwasi.

Una de las principales contribuciones de la psicología moderna guarda relación con el estudio del ser humano en tanto ser que evoluciona, cambia y se desarrolla durante todo el ciclo vital. Esto es, la intelección del ser humano como un ente que se despliega en el tiempo y que se construye a sí mismo en tanto proyecto de ser existencial abierto a su dimensión futura con la que se relaciona dialécticamente.

La poderosa metáfora del desarrollo¹ y la evolución humana ha servido como paradigma interpretativo del fenómeno de la conciencia de parte importante de los científicos sociales contemporáneos. Se ha postulado la *hipótesis del desarrollo* como un constructo de gran valor pragmático para dar cuenta y comprender los cambios en la ontogénesis individual, así como en el nivel filogenético.² Desde este lugar interpretamos, entonces, que el desarrollo humano de la conciencia va emergiendo en órdenes estructurados cada vez más complejos e integradores que se manifiestan en distintos estadios o niveles.

1 Siguiendo la tradición epistemológica constructivista nos parece importante puntualizar aquí la diferenciación de Korzybski *mapa/territorio* aseverando que al hablar de “evolución” o “desarrollo” estamos ofreciendo una determinada lectura o interpretación (desde un punto de vista hermenéutico) de lo humano, más que hablando de lo real *tal cual es*. Al cambiar el acento en el *criterio de validez* desde la idea de Verdad (con mayúscula) de la tradición filosófica moderna hacia el de utilidad pragmática tan propio de las ciencias sociales posgiro lingüístico, estamos poniendo énfasis en el valor interpretativo de este constructo teórico. De ahí que hablemos de *la poderosa metáfora* del desarrollo en tanto permite posibilidades de acción transformadoras.

2 Una visión sintética e ilustrativa al respecto son los conocidos estudios antropológicos de Jean Gebser y sus niveles de *visiones de mundo* culturales (arcaico, mágico, mítico, mental, pluralista e integral).

■.....**Camilo Barrionuevo**, psicólogo y psicoterapeuta existencial, forma parte del equipo terapéutico del Centro Takiwasi. Chile.

Como señala Wilber (2000) en la presentación de su teoría integral, estos estadios o niveles de conciencia, lejos de ser estructuras rígidas y lineales a modo de escalera evolutiva, se conciben como flujos de crecimiento semejantes a espirales u olas de desarrollo ascendentes que pueden adoptar una infinidad de formas para manifestarse.

La evolución humana por dichas olas de conciencia implica la modificación del sentido de identidad del sujeto en cuestión (aquello con lo que se identifica y considera como parte de su sentido de sí mismo), así como también la capacidad de percatarse e integrar órdenes de realidad más complejos y contenedores. Citando al Dr. Clare Graves podríamos decir, entonces, que

el psiquismo del ser humano maduro atraviesa un proceso de desarrollo emergente y espiralado que se ve jalonado por la progresiva subordinación de las conductas más rudimentarias e infraordenadas a nuevas conductas supraordenadas, al tiempo que van transformándose los problemas existenciales que lo aquejan. Cada uno de los estadios, olas o niveles de existencia sucesivos constituye así un estado que la persona atraviesa en su camino hacia otros estados de ser. Cuando el ser humano se halla centrado en un determinado estado de existencia, es decir, cuando el *centro de gravedad* del yo gira en torno a un determinado nivel de conciencia, todo su mundo psicológico –sus sentimientos, sus motivaciones, su ética, sus valores, su sistema de creencias, su visión acerca de la salud y de la enfermedad mental, así como del modo más adecuado de tratarla, sus concepciones y preferencias en torno a la gestión empresarial, la educación, la economía y la teoría y práctica política– asume también el aspecto propio de ese estado. (Graves, 1987)

Distintos teóricos y científicos han conceptualizado este desarrollo de la conciencia divergiendo en el aspecto de ella en el que se centran, y en las escalas que usan para “medir” estos niveles u olas. Aun así podemos llegar a, esquemáticamente, que este evolucionar de la conciencia suele avanzar desde el narcisismo egoísta del infante centrado en sí mismo, a la conciencia de la participación en un orden social compuesto por reglas y límites que involucran a *unos otros* ante los cuales tengo derechos y responsabilidades, hasta finalmente incluir un sentido de identidad y comunión universal más allá de los estrechos límites de la propia individualidad participando experiencialmente de la interdependencia y conectividad del cosmos.

En otros términos, podríamos decir por ejemplo, siguiendo a Kohlberg (1992) y su teoría del desarrollo moral, que el individuo crece a lo largo de tres estadios evolutivos básicos. El primero de ellos implica una postura fundamentalmente *preconvencional ego-céntrica* caracterizada por una absorción de la conciencia en sí misma, donde el punto de vista personal es el único posible de considerar y el comportamiento ético está regido por el goce, placer y beneficio propio. Luego el individuo puede desarrollarse renunciando al egocentrismo original hacia una identificación con las leyes y normas del grupo social inmediatos, definiendo lo bueno por lo que el grupo dictamina (excluyendo y oponiéndosele a quienes no forman parte del mismo), en el denominado estadio *convencional etnocéntrico*. Finalmente el sentido de moral se centra en principios humanamente universales,

incluyendo un sentido de amor, respeto, compasión y bien común por el otro en tanto miembro de la raza humana en el llamado estadio *posconvencional mundicéntrico*.

En este sentido, y como afirma Wilber (1998), podríamos decir que “el desarrollo, en gran medida, supone una *expansión* de la conciencia y una *disminución* correlativa del narcisismo, que va acompañada de la capacidad de tener en cuenta –y, en consecuencia, de expandir la conciencia– hasta llegar a abarcar a otras personas, lugares y cosas”. Sea como fuere que se le llame e independientemente de los niveles que usemos, podemos decir *a grosso modo* que el desarrollo avanza estructurándose desde el *yo* (el sujeto auto-centrado narcisísticamente en sí mismo), al *nosotros* (la conciencia convencional capaz de desarrollar empatía y considerar el punto de vista de otros, que sin embargo excluye y se le opone a quienes no forman parte de su pueblo, raza, religión, grupo sociocultural, etcétera) hasta finalmente llegar a *todos nosotros* (la conciencia espiritual que habita en la interconectividad fundamental del fenómeno de la vida en todas sus manifestaciones).

Estas conceptualizaciones y *descubrimientos* de la psicología moderna podrían entenderse también como una reactualización de lo que la tradición de la *filosofía perenne*, apoyándose en los distintos caminos evolutivos espirituales de la historia de la humanidad, formulaba acerca de los distintos niveles del ser: cuerpo, mente y espíritu; o materia, cuerpo, mente, alma y espíritu, si se prefiere un orden con más distinciones.

Desde este lugar nos parece muy valioso y de un poder heurístico tremendo, para quienes trabajamos lo psicológico en relación con la práctica espiritual, la distinción wilberina entre lo prepersonal, lo personal y lo transpersonal (otra versión de la tripartición entre preconventional, convencional y posconvencional, o prerracional, racional y transracional o prelingüístico, lingüístico y translingüístico, etcétera), con la ya famosa teorización en torno a la *falacia pre/trans*. Muy sucintamente descrita, esta guarda relación con la confusión hermenéutica entre manifestaciones que corresponden a lo preconventional y lo posconvencional: ambas posturas, al no ser convencionales (es decir, no guiadas por normas consensuadas por lo que el grupo social dictamina como correcto o bueno), no racionales, no egoicas y no lingüísticas, pueden confundir fácilmente al ojo inexperto. Pero la gran diferencia estriba en que mientras que las primeras aún no logran siquiera llegar al dominio de lo racional-convencional-egoico, las segundas ya lo han *trascendido e integrado*.

En psicología, por ejemplo, es fácil que los teóricos de este campo hayan confundido lo prepersonal –como una crisis psicótica, por ejemplo– con lo transpersonal –una genuina experiencia espiritual–, al ser que ambas experiencias no involucran a lo personal-egoico-racional. Pero, como ya decíamos con la *pequeña* salvedad de que mientras que la crisis psicótica implica una desfragmentación de la personalidad yoica, una regresión a un funcionamiento primitivo ontogenético previo al lenguaje y a la diferenciación sujeto-objeto (la consabida regresión al estado urobórico de la conciencia en pleno sentimiento de fusión oceánico), la genuina experiencia espiritual implica la

entrada en un orden —el del espíritu— tal que trasciende (aunque incluye e integra) lo mental, egoico, racional. La participación en este dominio emergente³ es tal que se encuentra *más allá* del lenguaje y la razón, pudiendo señalársele solamente (como el dedo que apunta a la Luna) mediante el lenguaje metafórico.

Al confundirse lo pre y lo trans corremos el riesgo de hacer pasar por místico a un esquizofrénico o a un bebe recién nacido que balbucea *agu-agu*; y a una experiencia genuina de lo trascendente en una sesión de ayahuasca la pensamos como un peligroso brote psicótico o una experiencia de regresión a un estadio de indiferenciación y fusión oceánico. Los *científicos duros* que no creen ni viven el espíritu son aquellos que suelen cometer este último error interpretativo (y que Freud nos perdone); mientras que los movimientos *new age* seudoespirituales románticos regresivos (lamentablemente muy de moda ahora último en todo círculo espiritual, y para qué decir en los de ayahuasca y la medicina tradicional) son los primeros en la fila al momento de alabar alguna experiencia en algún estado no ordinario de conciencia (entre los cuales la regresión psicótica califica perfectamente, por su carácter *no ordinario*), por más fragmentativa, caótica o regresiva que pueda ser. De hecho, la consigna es justamente que mientras más emocional, catártica y no racional sea la experiencia del *ser genuino*, más espiritual será, cayendo en la lamentable confusión de igualar la *impulsividad* instintiva prepersonal con la potente *autenticidad* existencial del ser humano en comunión con lo trascendente.

No está demás citar la iluminada y conocida frase de Campbell que afirma que “el místico, dotado de talentos naturales [...] y siguiendo [...] la instrucción de un maestro, entra en las aguas y descubre que sabe nadar, mientras que el esquizofrénico, sin preparación, sin guía y sin talentos, ha caído o se ha lanzado intencionalmente y se está ahogando” (Campbell, 1972: p.241). Antes de cerrar esta idea, por el momento nos gustaría volver a insistir en las enormes posibilidades resolutivas y pragmáticas que conlleva interpretar el fenómeno de la conciencia en estadios u olas de desarrollo. Estas distinciones (este mapa particular de la realidad) y fundamentalmente el enunciado de estos tres grandes dominios de existencia lo pre, lo personal y lo trans nos permite construir criterios concretos para distinguir lo genuinamente espiritual de lo patológico, lo trascendente de lo regresivo. De esta forma podemos esclarecer los confusos y delicados fenómenos de la conciencia *no ordinaria* y ponernos en resguardo de las reducciones explicativas del cientificismo moderno antiespiritual y de la exaltación infantil narcisista de los

3 Nos parece muy interesante, en este sentido, la crítica epistemológica de Ferrer al movimiento transpersonal por no haberse podido separar de la tradición cartesiana al pensar *lo espiritual en tanto experiencia individual personal* (un yo sujeto que experimenta los objetos-experiencias espirituales), lo que trae la problemática consecuencia práctica de la apropiación narcisista del ego de la vivencia transpersonal: si el espíritu se circunscribe a la experiencia individual, es ahora *mi* vivencia interior mística. De ahí a lo que Jung denominó *inflación* (la apropiación del complejo del yo de la energía del arquetipo numinoso) hay un paso. Ferrer propone, en cambio, pensar *lo transpersonal como un orden emergente* en el que el individuo puede participar. Esta concepción *participativa de lo transpersonal* parece muy adecuada en el caso de los fenómenos observados durante las sesiones de ayahuasca, aunque su discusión merecería un espacio totalmente aparte, que escapa al presente ensayo.

movimientos espirituales románticos antiintelectuales. Creemos que parte del desaliento espiritual posmoderno y del nihilismo materialista como nueva ideología predominante tiene que ver con la decepción general del genuino aspirante ante las atrocidades y *licencias* de la *nueva mística*, y con la estrechez de miras de los investigadores con aspiraciones científicas serias. Un mejor mapa tendría, entonces, el potencial de permitirnos construir una espiritualidad genuina y bien anclada, comprometida con su realidad social y política, y que se haga cargo de los aspectos insanos a trabajar en sí misma.

La segunda gran distinción wilberiana que nos gustaría introducir en este ensayo tiene que ver con lo que se conoce como *estados de conciencia*. Si definimos los estadios como estructuras dinámicas y flexibles de organización de la conciencia en torno a un determinado eje organizador que posibilita una particular visión de mundo y realidad (pre, personal y trans), los estados de conciencia son el *qualia*, la vivencia de la conciencia experimentable fenomenológicamente. De esta forma, estamos mucho más familiarizados con los estados de conciencia que con los niveles o estadios de la misma, pues los primeros son aprehensibles a la primera persona (el yo se encuentra traduciendo su realidad en un tipo de estado), mientras que los niveles, al ser la estructura del nivel de conciencia, no son chequeables fenomenológicamente (puedo saber que estoy en estado de conciencia despierto o en uno de conciencia alterada, pero *no se experimenta directamente* el estadio moral posconvencional o el narcisista).

Encontramos en las distintas tradiciones espirituales y científicas intentos de cartografiar los diversos estados de conciencia y, tal como encontramos distintos tipos de mapas (económico, político, geográfico, etcétera), existen variadas categorizaciones con respecto a los estados. Una de las más conocidas es la de la filosofía perenne: la diferenciación entre vigilia, sueño y sueño profundo sin sueños. Desde el Vedanta, para ejemplificar tenemos a los estados de vigilia (conciencia diurna ordinaria), sutil (puede darse en el sueño o ensueño y en tipos de meditación con forma), causal (sueño sin sueños, meditación profunda sin forma, vivencia de la vacuidad), testigo (capacidad de atestiguar cualquier estado desde la vigilia al sueño lúcido) y el no dual (que en última instancia se considera como la base de todos los estados, que sin embargo se puede llegar a vivir en primera persona como el gran fundamento del espíritu inmanente y trascendente a la vez). Lo particular de los estados de conciencia es que *pueden ser experimentados por cualquier persona independientemente del nivel evolutivo en que se encuentre*; en otros términos: cualquiera de nosotros puede tener la experiencia en primera persona de Dios, sin importar lo narcisos o compasivos que seamos. Como señala Wilber, todos tenemos la experiencia de la vigilia, del sueño, de la capacidad de ensoñar e imaginar, y por último –y de manera más cotidiana– todos experimentamos fluctuaciones más o menos significativas en nuestro grado de conciencia; tenemos la experiencia del trance hipnagógico y de la fluctuación en la intensidad motivacional hacia una labor o a la vida misma. En cuanto a lo que entendemos por experiencia espiritual propiamente dicha,

todos podemos llegar a tener desde una experiencia de unión mística con la naturaleza hasta la vivencia beatífica del espíritu santo, la apertura a la realidad del vacío del zen, la experiencia de la noche oscura o la inmersión en la conciencia no dual del iluminado.

A diferencia de los niveles de conciencia, en los que el desarrollo evolutivo es más estructurado y estable (de hecho, una de las características del estadio de conciencia es su estructura más o menos duradera y la imposibilidad de *saltarnos estadios*: no se puede por ejemplo, pasar de preconventional a posconventional sin pasar por convencional), los estados de conciencia son mucho más flexibles, caóticos en su evolución y, por definición, *transitorios*. Así, si hablamos en términos de la experiencia cumbre de Maslow —una de las definiciones de experiencia espiritual más estudiadas por la psicología moderna—, sabemos que es una vivencia que puede ser totalmente imprevista o facilitada por algún evento significativo, pero que es impredecible y acotada en un lapso temporal y que no depende del nivel cognitivo, moral o espiritual de la persona.

Más allá de los estados naturales de conciencia —vigilia, sueño y sueño profundo—, existen los llamados *estados alterados* o *modificados de conciencia*, dentro de los cuales la ciencia conceptualiza aquellos provenientes del exterior o exógenos (como los causados por drogas psicoactivas) y los manifestados dentro del organismo, como los estados meditativos, o de causa endógena. Con respecto a los primeros, baste señalar aquí la amplia investigación científica recolectada por la psicología a partir de la segunda mitad del siglo XX con el *boom* del estudio de los estados de conciencia modificada, en los que Stanislav Grof tiene un rol central. El conjunto de mapas que construye acerca de la experiencia psicodélica es un interesante referente occidental del estudio de los estados de conciencia, que, sin embargo, desconoce y descuida lo referente a los estadios o niveles estructurales de la misma, cayendo —desde este lugar teórico— en importantes problemas interpretativo-pragmáticos. Por otra parte, la revalorización de la medicina tradicional y el *descubrimiento* de la ayahuasca entre otras por el hombre occidental, son una fuente rica de información y aprendizaje para el estudio de estados ampliados de conciencia.

Desde otras tradiciones tenemos lo que llamamos *estados entrenados de conciencia*, entre los cuales son ricos ejemplos los estados meditativos y contemplativos de la mística occidental y oriental. Por lo general —pero no necesariamente— tales estados se experimentan luego de estar en un determinado espacio prescriptivo normativo, un corpus de instrucciones espirituales que, de seguirlas, me pueden permitir participar en este dominio; de ahí que estos estados sean *entrenables*. Independientemente de la tradición a la que pertenezca, me someto a una determinada instrucción (practique el *caritas* con el prójimo, siéntese a contar sus respiraciones frente al muro, manténgase erguido, atento y ecuánime durante la sesión de ayahuasca, desapéguese de su sentido de autoimportancia personal, rece quinientos padre nuestros o repita *om mane pan de hun* durante cuatro horas, etcétera) que me puede permitir participar en la experiencia de lo sagrado de distintas formas, entrando a un estado de conciencia determinado.

Retomando lo antes señalado, podemos afirmar que el entrenamiento en estos estados por lo general se desarrolla evolutivamente desde la conciencia de la vigilia (veo como llueve) a la conciencia sutil (experimento la visión luminosa y radiante de la Virgen María o del Buda Avalokiteśvara) a la compenetración en la realidad causal más allá de toda forma (el oscuro abismo del vacío fundamental, la noche oscura del alma, la inconmensurabilidad de la experiencia de Dios), hasta finalmente la conciencia no dual iluminada que se percata de la unidad íntima entre el espíritu y el mundo (la unidad entre *braman* y *atman*, el vacío y la forma son uno, las montañas que vuelven a ser montañas en el zen).

Aun así, y como acabamos de afirmar, los estados suelen ser más caóticos e impredecibles; y aunque se presenten bajo una determinada pauta ante el viajero espiritual (como en la doma del buey del zen), suelen dar saltos y retrocesos inesperados. Dentro de las abundantes y prolijamente detalladas cartografías de los estados podemos mencionar desde el castillo interior de Santa Teresa y sus siete moradas hasta la ya señalada hermosa metáfora espiritual del boyero del zen, las descripciones de la maravillosa *investigación espiritual* de San Juan de la Cruz, la prolijidad y minuciosidad de los estados meditativos del budismo Vajrayana y del Vedanta, entre otras. Lo cierto es que en todos los tiempos y épocas las tradiciones espirituales han hecho *mapas del viaje espiritual* para el entrenamiento y adiestramiento de nuevas generaciones de buscadores; y ahí el rol de los estados no ordinarios de conciencia (sutil, causal y no dual o independientemente de cómo se le llamen) tiene un rol central.

Una vez esbozada la diferencia entre estadios y estados se hace más fácil enunciar el siguiente punto del modelo OCON. Es interesante constatar, en este punto, que muchas personas suelen reaccionar visceralmente contra la idea del desarrollo y la evolución, considerando que es un pecado humano de soberbia el distinguir quién está *más desarrollado* que otro, como si por hacer esta distinción afirmáramos que alguien fuera en sí mismo más valioso que otra persona, y que desde ese lugar al nazismo hay un paso; y como si por afirmar que existen diferencias individuales entre personas a nivel moral (por ejemplo, entre quien cometería una serie de aberraciones de no existir castigo y una persona que viva genuinamente la ética cristina, por nombrar alguna, del *caritas* y el respeto sincero por el prójimo) estuviésemos dando pie a sistemas teóricos totalitarios y rígidos.⁴ Además, argumentan, no pareciera que las cosas funcionasen tan

4 Valiosa nos resulta, en ese sentido, la distinción entre jerarquías de dominio y jerarquías de actualización, de Riane Eisler. Las primeras son rígidas jerarquías de coacción sociopolíticas e ideológicas que, amparándose en un discurso que pretende ser poseedor de la verdad, subyuga y controla para su propio beneficio a un(os) grupo(s) determinado(s), como asevera brillantemente Foucault en su deconstrucción de la relación poder-verdad. Por otra parte, las jerarquías de actualización son herramientas de crecimiento que ordenan, aclaran y distinguen lo indiferenciado, para favorecer la emergencia de un sistema organizativo en pro de todos los miembros. Decir que un átomo es menos complejo que una célula que lo trasciende e incluye no implica tiranizar al átomo, pues, por muy básico que sea, su estructura le otorga las condiciones mínimas para la emergencia de los niveles superiores.

clara y regularmente. ¿Qué pasa con personas que parecían de gran desarrollo cultural e intelectual y que terminan siendo un desastre en su mundo privado? ¿Y los innumerables ejemplos de personas de una aparente profundidad espiritual capaces de cometer terribles actos de abuso de poder e incluso de índole sexual? ¿Dónde quedan, entonces, el desarrollo y la idea de evolución?

Lo caótico, confuso y complejo del desarrollo humano (la idea de órdenes emergentes a modo de olas y espirales evolutivas) no implica que tengamos que renunciar a usar este modelo interpretativo de la realidad por considerarlo difícil de llevarlo a la práctica, sobre todo cuando incorporamos la noción *de líneas de desarrollo*—o de inteligencias múltiples si se prefiere, para usar el lenguaje de Howard Gardner (1983)—. Básicamente la idea se puede enunciar diciendo que en cada persona existen ciertos dominios o áreas de sí mismos que tienen *distinto e independiente* grado de evolución individual. Existen, de hecho, individuos que pueden ser brillantes desde un punto de vista intelectual clásico pero en cuanto a su desarrollo ético-moral (como en la escala de Kohlberg, 1992) pueden ser tremendamente narcisos e individualistas. De igual modo, hay otros que emocionalmente han desarrollado una sensibilidad y habilidad empática interpersonal muy profunda y son totalmente ignorantes y legos en materias del espíritu. Como sabemos, en el desarrollo de la teoría de la inteligencia, hoy distinguimos una serie de inteligencias múltiples, entre las que cabe destacar la cognitiva, la emocional, la moral, la interpersonal, la estética, la psicosexual y la espiritual. Les llamamos también *líneas de desarrollo* para destacar el hecho de que cada una de ellas avanza desde lo egocéntrico a lo convencional personal, hasta lo mundicéntrico transpersonal. De esta forma, como ya insinuábamos, alguien puede encontrarse cognitivamente en un alto estadio de desarrollo y ser mentalmente muy brillante, pero en su inteligencia interpersonal funcionar como un asustadizo ratón de biblioteca; o puede darse el caso (más frecuente de lo que nos gustaría que fuera) de un explorador espiritual de gran profundidad y riqueza en sus comprensiones y vivencias del espíritu que sin embargo tenga su línea de desarrollo psicosexual precariamente desarrollada y hasta con un grado de patología en ella. Pues, cada una de estas líneas, según la investigación en terreno de distintos autores, ha demostrado ser pasmosamente independiente y autónoma en su despliegue evolutivo. De ahí que cada persona tenga una gran responsabilidad para comprender y asumir qué aspectos de sí mismo tiene en mayor desarrollo y a cuáles otros tiene que darle la suficiente atención para fortalecer esas inteligencias en aras de un crecimiento integral y no patológico.

Finalmente nos gustaría señalar aquí un aspecto interesante que la investigación ha demostrado con respecto al tema de las líneas de desarrollo, que señala *cierta primacía y preponderancia de la línea cognitiva como condición básica necesaria pero no suficiente para la emergencia del desarrollo de otras líneas*. Esto quiere decir, por ejemplo, que si yo me encuentro cognitivamente en un estadio egocéntrico preconvencional—soy incapaz mentalmente de considerar el punto de vista de los demás—, de mala manera podría

tener acceso a una ética asentada en el segundo estadio convencional de respeto y consideración por lo que mi grupo dictamina como correcto (pues ni siquiera puedo considerar sus puntos de vista cognitivamente). Aunque estar en un nivel mental cognitivo altamente desarrollado no me garantiza tener una espiritualidad en el mismo nivel de desarrollo, como tampoco tener una inteligencia emocional del mismo calibre; al menos se ha observado que la inteligencia cognitiva es la que permite ir *jaloneando* a las otras, siendo la condición necesaria mas no suficiente para su emergencia.⁵

Nos gustaría puntualizar aquí una última conceptualización del modelo de Wilber que se refiere a la distinción entre los distintos *tipos* psicológicos. La idea de distintas tipologías y clasificaciones de personalidad es antiquísima, como la misma cultura y civilización humana; no obstante, esta ha sido una de las contribuciones más valiosas de la psicología moderna reformulada ahora bajo un método y terminología científica. En ella se reconoce que la forma particular de ser de cada persona sigue patrones o pautas: en una encontramos ciertos matices, ciertas acentuaciones del carácter con predominio de un rasgo determinado; en otra vemos cómo se relaciona con el mundo y consigo mismo bajo otro tinte o *color* rector (bajo el influjo principal de otro *dios* o planeta, diríamos en lenguaje premoderno).

Desde las distinciones de los rasgos de personalidad freudianos —oral, anal, fálico— a las detalladas clasificaciones de la psiquiatría psicodinámica, a los distintos tipos de personalidad junguianos (introverso-extroverso), incluido el desarrollo posterior de Myers-Briggs con sus 16 tipos psicológicos según la función de la conciencia predominante (pensamiento, sentimiento, intuición y percepción), pasando por la clasificación

5 Esta consideración teórica investigativa del rol de la línea cognitiva es muy importante por sus repercusiones en los círculos de estudio de la espiritualidad contemporánea y más específicamente en el área que aquí nos interesa del trabajo con la ayahuasca. Dichos campos exploratorios espirituales están prácticamente “infestados” de un antiintelectualismo galopante, regresivo y narciso de “hay que dejar de pensar” y tenemos que “cortarle la cabeza” al hombre posmoderno que busca acceder a la experiencia espiritual genuina (similar antiintelectualismo le sucedió en los años sesenta al movimiento humanista existencial y al movimiento transpersonal en general, hasta la fecha, con las nefastas repercusiones prácticas). Como por lo general tienen *malos mapas* interpretativos de lo que es evolutivo espiritualmente creen que el enemigo fundamental son la mente y el ego, que nos han traído tanta desgracia a nuestra civilización, entonces hay que *volver* a lo original: al impulso prepersonal, al *dejarse fluir* por el instinto, a la emoción y el sentimentalismo blando, confundiendo como ya dijimos anteriormente la impulsividad prepersonal del niño con la autenticidad transpersonal del *hombre de conocimiento*. Pero este “volver a lo corporal” no es evolutivo espiritualmente, lo que sería poder llegar a *integrar* y *trascender* lo mental y el sentimiento de identidad separada del ego humano; es regresivo, en tanto desecha todo lo mental y cae en un *sentimentalismo del corazón* prepersonal, narcisista y autocomplaciente tan propio del paradigma hippie de la nueva era; que dicho sea de paso domina tristemente casi toda la fecunda área de estudio exploratorio de la ayahuasca y el neochamanismo. Por otra parte, cuando existe alguna inflación de lo cognitivo y una alienación de lo corporal-emocional (cosa frecuente en el mundo civilizado contemporáneo) es necesaria *una etapa* de dejar a un lado temporalmente lo mental para reconectar e integrar el mundo de los instintos prepersonales y emociones displacenteras reprimidas. Una vez hecho esto el camino sigue hacia delante, hacia el ámbito de lo transpersonal, donde efectivamente la razón humana no alcanza a dar cuenta de la profundidad de espíritu y se debe trascender (¡pero integrar!). Aun así, el clásico remedio de “hay que cortar con la cabeza” tan difundido entre otros en las interpretaciones de la ayahuasca (“no pienses en ello, solo deja sentir a la planta maestra”) termina abriendo paso a serios problemas prácticos de confundir lo pre con lo trans. Esto explica en parte por qué en estos círculos hay personas que llevan tomando plantas durante más de 15 a 20 años y siguen siendo igual de desastrosas, en su quehacer cotidiano actual, que al principio.

de tipos corporales trazada por Reich en su análisis caracterológico e incluyendo las interesantes y posteriores aportaciones de Lowen de los distintos tipos de personalidad psicocorporales; y llegando incluso a la tipología del eneagrama heredada del sufismo y desarrollada fundamentalmente por Naranjo y Risso, lo cierto es que en la historia de la psicología moderna encontramos diversos y fructíferos intentos de describir, comprender y explicar las diferencias y similitudes individuales. Para ello, el uso de distintas “tipologías horizontales” (parafraseando a Wilber, 2007) ha sido fundamental.

Esta distinción viene a enriquecer las anteriores que ya hemos señalado, pues cada tipo psicológico se puede encontrar en cualquier estadio de desarrollo (incorporando la variable evolutiva vertical que las tipologías en sí mismas suelen obviar) y en cualquier estado de conciencia. Un interesante ejemplo que citaremos a continuación y que cruza la variable de tipos con la idea de estadios de conciencia es el modelo desarrollado por Carol Gilligan (1993), en cuya investigación teórica Wilber se apoya con frecuencia para ilustrar a qué nos referimos con *tipos*. Resumidamente podríamos decir que Gilligan afirma que hombres y mujeres atraviesan ciertos estadios evolutivos de desarrollo que van desde el *egoísta* (similar al egocéntrico preconventional al que nos referimos líneas antes), al *respeto* (conventional centrado en la identidad de grupo etnocéntrico), al *de respeto universal* (posconventional centrado en una identidad mundicéntrica para el bien de todos los seres sensibles), hasta llegar al estadio que Gilligan denomina *integrado*. Estos estadios jerárquicos (en la medida en que involucran una mayor capacidad de amor, respeto y compasión) tienen manifestaciones distintas en la medida en que se trate de un tipo masculino o uno femenino; hombres y mujeres recorren estos niveles evolutivos “con una voz diferente”.⁶ En este sentido, y para acentuar la diferenciación, Wilber (2007) señala que

la lógica masculina (la voz de los hombres) suele centrarse en la autonomía, la justicia y los derechos, mientras que la lógica femenina (la voz de las mujeres) gira en torno a la relación, el respeto y la responsabilidad. En ese sentido los hombres se interesan por la actividad, mientras que las mujeres se interesan por la comunión; los hombres siguen reglas, mientras que las mujeres establecen vínculos; los hombres miran mientras que las mujeres tocan, y los hombres tienden hacia el individualismo, mientras que las mujeres se inclinan hacia la relación. (p. 34)

Cada uno de estos estadios tiene, entonces, una manifestación distinta, en la medida en que estemos frente a un tipo masculino o a uno femenino: mientras que el varón en el estadio egocéntrico de poder pone énfasis en la autonomía (¡a mí nadie me dice qué reglas seguir, y si no te gusta te largas!), la mujer en cambio va a actuar este mismo narcisismo acentuando su aspecto relacional (¡o me haces caso en lo que YO digo o no te vuelvo a dirigir la palabra!). Esto mismo sucede en cada nivel de desarrollo. Finalmente, es interesante señalar, como puntúa Gilligan (1993), que en el último estadio

⁶ *In a different voice* es el nombre de la obra de Gilligan.

(integrado) se produce una particular integración de los aspectos femeninos y masculinos, sin por eso caer en una indiferenciación asexual o ambigua de lo femenino y lo masculino. Por el contrario, desde la propia masculinidad o feminidad, las personas que alcanzan este nivel de desarrollo integran las características complementarias de ‘la otra voz’, teniendo lugar “una paradójica fusión entre la autonomía y la relación, los derechos y las responsabilidades, la individualidad y la comunión, la sabiduría y la compasión, la justicia y la misericordia y, en suma, entre lo masculino y lo femenino” (Wilber, 2007).

Este último punto viene a completar estos cuatro aspectos esenciales del mapa wilberiano⁷ de la conciencia, su dimensión evolutiva en tanto estadios estructurales de la conciencia, el estado de la misma, las líneas de desarrollo y la tipología básica de la personalidad. Postulamos que el encuentro de estas distintas *variables* nos permitirá distinguir el proceso mediante el cual la experiencia espiritual es interpretada e integrada.

Hacia una hermenéutica de la experiencia espiritual (o “¿qué es lo que la ayahuasca me quiso decir?”)

Una vez enunciado este breve y un tanto precario resumen de parte del modelo wilberiano, nos gustaría introducirnos en el corazón del problema que nos ocupa en este ensayo ¿Cuáles son los elementos básicos necesarios para que la experiencia espiritual –y en nuestro caso, la facilitada por la ayahuasca– sea un espacio de transformación y crecimiento personal? Y por otra parte, ¿cómo y para qué integrar los saberes ancestrales espirituales con la ciencia occidental moderna? En el caso particular que nos ocupa, el del trabajo pionero del centro de rehabilitación de toxicómanos Takiwasi, ¿por qué, por ejemplo, es necesario contar con un equipo de psicólogos y terapeutas occidentales en él? ¿Acaso la ayahuasca en sí misma no es suficiente para la transformación personal?

Permítasenos hacer una pequeña digresión filosófica para contextualizar el intento de respuesta que daremos a continuación.

El quiebre con el proyecto de la modernidad en nuestra cultura supuso fundamentalmente un recuestionamiento profundo y radical, desde las distintas ramas del saber, acerca de lo que entendemos por realidad y la manera en que podemos acceder a ella. La distinción cartesiana entre *res-cogitans* y *res-extensa* fue la piedra fundante del proyecto de la modernidad que amparó la idea-fuerza principal de la modernidad: a saber, que el mundo estaba *ahí afuera* independiente del sujeto-observador y que este podía llegar a darse cuenta de él de manera objetiva y precisa. Si bien se propusieron distintos métodos filosóficos para llegar a estas ideas *claras, distintas y precisas*, fue sin duda la metodología científica (y su brazo armado: la tecnología) la que consolidó la fe en la posibilidad de que, de manera rotunda, exploremos y sepamos *cómo es realmente*

⁷ Omitimos aquí el desarrollo de la quinta e importante variable de los cuatro cuadrantes por motivos de espacio y pertinencia con la tesis a exponer.

el mundo (la naturaleza, el ser humano, la mente, etcétera) bajo el amparo de la razón. Así, la teoría de la Verdad (con mayúscula) predominante se anclaba en la confianza de poder llegar a un conocimiento objetivo, en tanto existiese un isomorfismo preciso entre el mundo y la abstracción *representacional* mental interna del sujeto cognoscente. De ahí que a dicha concepción epistémica se la llame también la *tradición del espejo* o de la mente especular.

Justamente *el quiebre del espejo*, que redundó en el fin de la modernidad y el comienzo de lo llamado posmoderno, se *gatilló* casi simultáneamente desde lugares tan disímiles como la física, la biología, la filosofía y la lingüística, por nombrar algunas, con cuestionamientos radicalmente de este supuesto básico. Aunque fuese dicho de manera y con acentos distintos, una de las ideas centrales del giro posmoderno se asentaba en la noción de que toda descripción del mundo, toda declaración acerca de algún fenómeno se sustenta sobre un *trasfondo* explicativo (un preentendimiento no declarativo) que permite generar las teorías y comprensiones que generamos. O, dicho en otras palabras, *toda descripción del mundo habla más del observador y del tipo de observador que es, que del mundo propiamente tal*. La percepción, lejos de ser un fenómeno pasivo que recibe simplemente los estímulos del mundo de ahí afuera, se reformuló como un proceso activo y selectivo que está tremendamente teñido por una serie de variables determinantes, desde las evidentes limitaciones biológicas, a la influencia sociocultural, al rol central del lenguaje en que está inmerso el hablante, a la propia historia de vida biográfica del observador. O brillantemente resumido, como afirmaba Pierce (citado por Wilber, 2007), “la percepción es semiótica”, lo que quiere decir que la percepción *es ya* un proceso interpretativo del mundo.

Desde ese lugar, entonces, es que el rol de la comprensión e interpretación (hermenéutica) comenzó a ser central. Se postuló así que vivimos en mundos lingüísticos interpretativos acerca de qué es la existencia, la realidad y nosotros mismos. Las historias o narraciones que nos contamos acerca del mundo cobraron gran relevancia. Se tomó conciencia de que el hecho de preguntarnos acerca de algo ya supone un preentendimiento implícito de ese algo: el trasfondo desde el cual traducimos nuestra experiencia del mundo nunca es posible de objetivar por completo; nuestro saber siempre termina siendo contextual. Y este es un punto muy importante al momento de considerar nuestros *saberes* o entendimientos *reales* acerca de algo. Por más que nos esforcemos en comprender la base sobre la que comprendemos el mundo, ésta ya se asienta en un preentendimiento; de ahí que hablemos de este *círculo hermenéutico*:

Podemos empezar a tomar conciencia de algunos de nuestros prejuicios y en ese sentido emanciparnos de algunos de los límites que se nos impone al pensamiento. Pero se comete una falacia al creer que podemos liberarnos alguna vez de todo tipo de prejuicios. En vez de esforzarse en encontrar un medio de salir de nuestra precomprensión, cualquier teoría de la interpretación debería encaminarse a revelar vías en que dicha precomprensión interactúa con el texto. (Winograd & Flores, 1989)

Y esa es justamente la dirección que hemos de seguir en este apartado. Si mi experiencia del mundo pasa por un proceso interpretativo, por una serie de traducciones en términos lingüísticos teñidos por mi trasfondo, ¿qué hay de la primacía de la experiencia espiritual con pretensiones de objetividad metafísica? ¿Acaso no se ha sostenido en innumerables tradiciones de desarrollo espiritual que la experiencia de Dios es una experiencia directa, radical, verdadera? Y, siguiendo a Wilber, ¿cómo las distintas disciplinas espirituales que dicen ofrecer una participación directa de lo sagrado pueden pasar el examen de la posmodernidad sin caer en metafísicas con implicancias epistemológicas difíciles de sostener?

Nos parece importante en este lugar hacer la importante distinción y crítica que se le planteó en su momento al constructivismo radical: *es un error lógico grave el confundir el nivel epistemológico con el ontológico*. Dicho en otras palabras, que el giro posmoderno haya traído consigo la crítica referida a que no se puede conocer el mundo con independencia del observador (nivel epistemológico) no quiere decir –no implica lógicamente– que no exista un mundo ahí afuera (nivel ontológico). De igual forma, que no se pueda conocer a Dios –al espíritu, el Atman, el Uno– con independencia del observador o buscador espiritual, no quiere decir lógicamente que no exista o que sea un mero juego interpretativo, como erróneamente concluyó parte importante de la posmodernidad. Mal que mal, ¿no es acaso interesante que cuando un occidental sudamericano, pongamos el caso, tiene una experiencia de lo sagrado –por ejemplo a través de la participación de una sesión de ayahuasca– perciba e interactúe con la Virgen María, con el espíritu de un animal o de una planta, o tenga la experiencia mística de Cristo y no precisamente se le aparezca Vishnu, de piel azul y cuatro brazos, ni vea a divinidades con trompa de elefante y sonrisas búdicas?

Incluso la experiencia de lo sagrado pasa por un proceso interpretativo

De ahí que sea central el generar mapas experienciales y pragmáticamente transformadores que ayuden al explorador espiritual a generar sentido acerca de sus vivencias personales.

Pasando entonces a nuestro ámbito: ¿qué es lo que la ayahuasca me quiso decir?, ¿qué significan las visiones que tuve en la sesión?, ¿cómo generar una comprensión efectiva que me permita continuar con mi desarrollo como persona?, ¿es posible generar malas interpretaciones?, ¿qué pasa con aquellos que afirman la literalidad amparándose, sin saberlo, en una visión epistémica moderna cartesiana de los mensajes y/o visiones de la ayahuasca?

Aquí nuestra propuesta reflexiva toma dos vertientes:

Interpretamos que en el centro de investigación de medicina tradicional y de rehabilitación de toxicómanos Takiwasi se trabaja implícitamente bajo esta comprensión del rol de la interpretación de la experiencia espiritual.

Proponemos el modelo OCON de Wilber (1996, 2007) como un mapa teórico particular de un valor pragmático poderosísimo para distinguir la forma de manifestarse de la experiencia espiritual, coherente con muchos de los supuestos y las visiones de dicho centro de rehabilitación.

Como habíamos señalado, en el Centro Takiwasi se produce una curiosa y vanguardista integración entre curanderos y psicoterapeutas, que trabajan en conjunto con la finalidad de potenciar la transformación personal de toxicómanos provenientes de diversas partes del mundo. Si bien el trabajo con la medicina tradicional asume varias facetas (retiros, *dietas* de soledad y toma de plantas en la selva amazónica, plantas purgativas de limpieza psicofísica, rituales de tránsito y de compromiso en diversos momentos del tratamiento), la planta más usada y reconocida popularmente es la ayahuasca. La ingesta ritual de dicha planta produce estados ampliados de conciencia y acceso a contenidos psicológicos y espirituales no ordinarios, difíciles de conocer en un estado de vigilia normal. Más aún, la toma de ayahuasca en un contexto sagrado ritual se da siempre –por norma del centro– junto con un trabajo de acompañamiento psicoterapéutico a cargo de los psicólogos del centro, además de un trabajo grupal de interpretación y comprensión de la vivencia del estado de conciencia ampliado en los llamados talleres de *post-ayahuasca*, dirigidos por curanderos y/o psicólogos competentes y familiarizados con los fenómenos vividos durante las sesiones de ayahuasca.

Este sello característico de Takiwasi –y único en la Amazonía, hasta donde sabemos– guarda relación con la idea de que el trabajo de comprensión y asimilación de la experiencia espiritual de las sesiones de ayahuasca es crucial para facilitar la transformación existencial de la persona. Si bien se reconoce el potencial transformador en sí de la planta, y el impacto personal intenso de la experiencia de tomar ayahuasca, se considera que la asimilación y (en lenguaje *takiwasino*) el *encarnar* o *bajar a lo concreto* la vivencia de la sesión es crucial para que los efectos de la planta perduren y transformen al sujeto, y no se quede solo en *un buen viaje*, una buena experiencia para contársela a los amigos y familiares cuando se vuelve a la civilización. Así, la interpretación conjunta entre el facilitador y el participante va siguiendo un camino terapéutico de traducción simbólica, cual trabajo de sueños. ¿Qué aprendí de mí con las visiones?, ¿qué me está mostrando de mí, de mi vida, de mi forma de relacionarme con los otros, de mi sexualidad, de mi espiritualidad?, ¿qué aspecto personal tengo que trabajar?, ¿en qué me confrontó la planta? No en vano la ayahuasca recibe el apelativo de *planta maestra*, ya que una de sus características principales es que enseña; y aun cuando no guste o sean aspectos egodistónicos los observados, la persona aprende o puede llegar a aprender mejor de ello.

Aquí es interesante señalar que en este centro de investigación y rehabilitación se trabaja con la idea de interpretaciones en primer y segundo grado. La interpretación en primer grado se refiere a la literalidad de la experiencia visionaria de la planta (que, dicho sea de paso, muchas veces es la que sobrevive en los círculos chamánicos primitivos y

en círculos de orientación new age). Esto es: la planta me habló diciéndome ‘x’, donde x es afirmado como una realidad apodíctica no puesta en duda. Si vi en una visión de ayahuasca que caía una bomba nuclear en mi ciudad natal, creo firmemente que es la realidad o es lo que va a pasar inminentemente; es decir, interpreto la visión como una señal o indicación literal. Si en la sesión veo a un familiar o un amigo que sufre un ataque al corazón, apenas termine la sesión salgo corriendo para ponerme en contacto con dicha persona y ponerla sobre aviso. En la interpretación en primer grado el contenido visionario se literaliza. Por el contrario, la interpretación en segundo grado implica relacionarse con la visión en tanto contenido simbólico, preguntarse acerca de qué está señalando la visión (en tanto metáfora psicológico-espiritual) y traducir la vivencia en términos que me sean asequibles sobre mí mismo y mi vida. ¿Qué representa mi ciudad de origen?, ¿qué es una bomba atómica en mí o para mí?, ¿qué aspecto de mí mismo se ve representado en este familiar o amigo?, ¿qué querrá decir que a este aspecto de mí le esté fallando el corazón?, ¿cuál es la relación de la experiencia visionaria de ayahuasca con mi vida espiritual?, etcétera. Como se ve, es necesario que la persona entre en el dominio hermenéutico con respecto a su vivenciar, y que desde ahí encuentre una o más lecturas de poder pragmático transformador, interpretaciones del sí mismo que abran posibilidades de cambio y crecimiento.

Es interesante señalar, como parte de la experiencia concreta de trabajo terapéutico con la ayahuasca en Takiwasi, la constatación de que las personas presentan naturalmente la tendencia a interpretar la vivencia de ayahuasca con un sesgo o tonalidad egosintónica. No es poco usual encontrar participantes que aseguran que la planta les habló diciéndoles que debían ser curanderos o chamanes, o dándoles alguna otra indicación, con lo cual la persona obtiene algún grado de satisfacción narcisística.⁸ Al saltarse el proceso interpretativo de la experiencia espiritual se corre el riesgo de avalar casi cualquier conducta o accionar, ya que “fue la ayahuasca quien me lo dijo” (fue la ayahuasca quien me dijo que podía tener un amorío con mi cuñada, o que podía abandonar a mi familia para irme a recorrer el mundo, o lo que sea) y ante eso ¿quién es cualquier persona para cuestionar o discutir esa *realidad* de la vivencia espiritual? En Takiwasi se tiene conciencia de que en muchos círculos la ayahuasca se usa como justificación para casi cualquier cosa y se toma sin el contexto ni la preparación adecuada; así, el trabajo comprensivo e interpretativo de esta experiencia espiritual tan radicalmente intensa queda prácticamente descuidado.

8 Y con esto no estamos queriendo decir que pueda llegar el caso en que alguien descubra una verdadera vocación espiritual de curandero a través de la toma de ayahuasca. Solo puntualizamos lo curioso que es que dicha gente pretenda acceder a la compleja y difícil vocación de curandero sin los enormes esfuerzos (tiempo, constancia de años de entrenamiento, ascetismo espiritual, retiros de dieta, ayunos, etcétera) y renunciencias (a una vida sexual activa al menos por un tiempo, por ejemplo) que dicho camino espiritual implica. De ahí que el narcisismo de trasfondo de dicha lectura de la experiencia en ayahuasca sea a veces tan evidente y grotesco.

Finalmente, nos gustaría traer a la mano las distinciones wilbernianas desarrolladas párrafos antes para aplicarlas en concreto al proceso de traducción de la experiencia espiritual. Su tesis vendría a ser la siguiente: “cualquier experiencia de un estado de conciencia no ordinario (sutil, causal o no dual) *se interpretará dependiendo del nivel o estadio evolutivo* de la persona, e influenciado por su tipo psicológico y las líneas de desarrollo de la misma”. Esto quiere decir que, pese a que la persona pueda acceder a una experiencia mística de un estado sutil (la visión radiante de la Virgen María, la comunión con el espíritu de un animal de poder, la percepción de la luz radiante del amor universal), la interpretación personal de dicha vivencia dependerá totalmente del estadio estructural del desarrollo en que se encuentre. Muy ilustrador es un ejemplo de Wilber (2007), en el que señala que la vivencia mística para un católico practicante del *Cristo interior* será totalmente distinta si dicha persona se encuentra en un estadio del desarrollo preconventional egocéntrico (un Jesús mago que está al servicio de mis propios deseos y caprichos personales, que me ha elegido a mí *solamente* por ser tan especial), que si se encuentra en el nivel convencional (interpreta al Cristo como portador de una única verdad eterna, y si no crees en él te irás al infierno y que excluye y desprecia a quienes no lo viven así). Será diferente también si la persona está en un estadio de desarrollo posconventional (Cristo como manifestación del amor y la compasión universal, que incluye y envuelve a la humanidad toda y de la cual soy una pequeña y humilde parte, sin por eso negar o rechazar otras manifestaciones del espíritu universal provenientes de otras partes del mundo).

Traducido al lenguaje de la ayahuasca, podríamos decir que cada experiencia de estado modificado de conciencia en las sesiones rituales (entre las que abundan del tipo sutil, aunque también pueden emerger las causales y no duales) será traducida y comprendida según el estadio evolutivo de la persona (de forma egocéntrica, convencional-etnocéntrica o mundicéntricamente) influenciado por cómo estén sus líneas de desarrollo (muy intelectual y pobre desarrollo en lo psicosexual, fuerte en la estética pero muy pobre en la línea emocional, etcétera) y según el tipo de personalidad del participante (qué rasgos psicológicos tiene acentuados, según su eneatipo, función de la conciencia predominante, etcétera).

Nos parece importante advertir aquí que con esto no estamos afirmando que la experiencia espiritual en sí misma no tenga un potencial de cambio y modificación del sujeto. Nada de eso. Por el contrario, sostenemos que la simple emergencia de la visión arquetípica simbólica como contenido en la conciencia tiene un impacto invisible y silencioso que transforma al participante.⁹ Al mismo tiempo, en la tradición amazónica se le asigna un valor considerable al rol del vómito en las sesiones de ayahuasca, como una forma concreta y directa de limpieza energética y psicofísica, intervenga la conciencia en ella o no.

9 No en vano Jung señala que el potencial numinoso del símbolo radica en que es la herramienta fundamental para la modificación y transformación de la libido.

En cuanto a la vivencia del símbolo, cabe señalar que si bien este atrae y fascina a la conciencia, pudiendo afectarla con su pura presencia (de igual forma que existen sueños que en sí mismos tienen un efecto regulador y de modificación de la experiencia vital del soñador), la riqueza y profundidad de la comprensión de este tipo de vivencias es exponencialmente más significativa cuando media un proceso comprensivo de la misma. No por nada han existido oráculos e interpretadores de lo simbólico desde que el ser humano es tal.

La propuesta aquí esbozada es que esta particular forma de enfrentar la asimilación de la experiencia espiritual genuina es coherente –proponemos– con lo que ya se hace de manera implícita en el Centro Takiwasi y quizá bajo otro marco teórico. Nos parece que es parte del *saber hacer* no declarativo de este centro el que cada participante *se delatará* por el tipo de visión que tenga y su forma de interpretarla. Se consideran en este proceso dialógico interpretativo las variables de personalidad, las áreas o líneas personales más o menos desarrolladas (esta persona es muy mental, a este le falta estructura y voluntad, esta persona es acuosa y tiene un sobredesarrollo de lo emocional, aquel otro tiene una vivencia de lo sexual torcida, etcétera) y se tiene una impresión general del nivel de desarrollo evolutivo en que la persona se encuentra (egocéntrico, tradicional-convencional, genuinamente altruista y compasivo, etcétera). De ahí la pertinencia y coherencia del modelo que hemos desarrollado en esta ocasión. Por supuesto que el detalle y la *operacionalización* concreta de todo modelo deben pasar por un proceso de contraste empírico pragmático, en tanto que abre puertas resolutorias de acción y cambio o no, y el presente ensayo no pretende agotar, ni de lejos, las implicancias de estas cuestiones.

El tomar conciencia de los mapas interpretativos que usamos para traducir la realidad es un ejercicio saludable en tanto que sin dejar de reconocer nuestra condición circular de interpretadores nos posibilita revisarlos, cuestionarlos y en su debido momento, si corresponde, cambiarlos por otros de mayores alcances interpretativos. Pero para ello es necesario evidenciar las interpretaciones que están en juego en un determinado dominio de entendimiento, ya que comúnmente corremos el peligro de tomar la actitud natural de pensar que actuamos sobre el mundo *tal cual es*, sin ser conscientes del proceso interpretativo que opera en todo momento. De ahí que *el rol de la reflexión y discusión teórica* sea tan importante, ya que, al igual que como se afirma en la escuela de Palo Alto en torno a la comunicación diciendo que *es imposible no comunicar*, de la misma manera afirmamos aquí que *es imposible no interpretar* y que el proceso de traducción del mundo opera de todas formas. Querámoslo o no.

Incluso el explorador espiritual traduce e interpreta sus vivencias desde el lugar que ocupa en el mundo, con sus limitaciones hermenéuticas pero al mismo tiempo con la posibilidad de transparentar y alumbrar ciertos lugares personales desde los que se relaciona con el mundo. Si hoy pensamos que el papel del observador es central y que no puede eludirse la cuestión de quién dice lo que se dice y *desde qué lugar* es dicho, el

rol de la psicología –al ser la disciplina que por excelencia se ha dedicado a comprender y explicar al observador– es central. De ahí que creamos que la discusión y revisión de estos distintos mapas de los cuales disponemos para *conocer al que conoce* son herramientas sumamente válidas e importantes en la coyuntura espiritual y existencial de hoy.

REFERENCIAS

- Campbell, J. (1972). *Myths to live by*. New York: Penguin Arkana.
- Dreyfus, H. L. (2003). *Ser-en-el-mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Echeverría, R. (2005). *La ontología del lenguaje*. Buenos Aires: Granica.
- Eisler, R. (2000). *El cáliz y la espada*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Ferrer, J. N. (2003). *Espiritualidad Creativa*. Barcelona: Kairós.
- Gardner, H. (1983). *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*. México: Fondo de cultura económica.
- Graves, C. (1981). *Summary Statement: The Emergent, Cyclical, Double-helix Model of the Adult Human Biopsychosocial Systems*. Boston.
- Gilligan, C. (1993). *In a different voice: psychological voice and Women's development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jung, C. (1998). *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós.
- Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Maslow, A. (1973). *Hombre autorealizado*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2007). *Espiritualidad integral*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2003). *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2000). *Una teoría de todo*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (1996). *Sexo, ecología y espiritualidad*. Madrid: Gaia.
- Wilber, K. (1994). *Psicología Integral*. Barcelona: Kairós.
- Winograd, T. & Flores, F. (1989). *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*. Barcelona: Hispano Europea.