

# Crítica a Ken Wilber

Apuntes y variaciones en torno a Ken Wilber

por **José Carlos Aguirre**

---

Si algo hay que reconocer a este pensador es precisamente el marco de enriquecimiento y comprensión mutua que plantea entre la psicología y el proceso espiritual. Desde la atalaya privilegiada que sirve tal encuentro la psicología será entendida a través de los vínculos existentes entre los equilibrios de la propia psique del hombre y sus capacidades cognoscitivas, desvelándose de esta manera los principales viáticos de salud y equilibrio del alma humana. Paralelamente la psicología aportará al proceso espiritual el tratamiento psicoterapéutico de determinadas escisiones internas que bloquean la evolución espiritual y encuentran su raíz en lo que serían los traumas del inconsciente más psicobiográfico. En este sentido el gran mérito de Wilber será una tarea de sistematización de las propuestas que venía haciendo la psicología transpersonal. Las claves de tal sistematización serán su conocimiento de la escuela perennialista (Coomaraswamy, Guenon, Watts), de autores como Sri Aurobindo, y en general su encuentro con las doctrinas de la llamada Cadena (1) del Ser. Tales doctrinas entenderán la textura de lo real como una estructura continua en la que estados o niveles de Ser cada vez más holísticos y omnicomprensivos se corresponden, en su conocimiento, con la realización interior de los diversos niveles y posibilidades cognoscitivas de la conciencia humana. Con todo el acusado reaccionarismo social y político de algunos autores perennialistas y su ingenua nostalgia de un pasado en la historia, completamente idealizado, que la Ilustración y la cultura moderna habrían venido a pervertir eran asuntos que a Wilber no podían sino incomodar.

La contribución de Wilber culminará en sus cartogramas de la conciencia y en la acertada comprensión de las sabidurías del espíritu como *epistemes* holísticas, unitarias o no duales. De ahí la necesaria convergencia de las sabidurías más elevadas de cada tradición en el desvelamiento de la unicidad de todo lo real. Y de ahí también que junto a estas cumbres de la espiritualidad coexistan variedades espirituales que respondan a niveles menores de realización holística e incluso a lo que sería la ordenación de la psique a través de la operatividad de los, llamados por Jung, arquetipos o símbolos de transformación. Con todo, hay que advertir que si bien las aportaciones de Wilber en este sentido, fundamentalmente sistematizadoras, resultan muy sugerentes acaso uno de los errores más comunes a partir de tal sistematización sea colapsar en su lenguaje, en sus categorías y en su sistemática, todo la historia de la espiritualidad.

En definitiva pensar hermeneúticamente desde Wilber resultará tan sugerente y fértil como castrador si caemos en la tentación de proyectar rigidamente sus categorías y etapas sobre la historia de la espiritualidad como si estas fueran un lenguaje ubicuo en el exacto y preciso sentido en que Wilber las utiliza (2).

A partir de lo dicho el proyecto intelectual wilberiano va configurándose cada vez más desde el encuentro con la filosofía y el pensamiento moderno e ilustrado para terminar por expresar el personalísimo proceso de integración resultante del peculiar encuentro de Ken Wilber con las potencias de la conciencia humana. Tal desarrollo intelectual vendrá de la mano de la arraigada sensibilidad moderna, ilustrada y científicista que le caracterizan. De hecho el éxito popular de sus obras se debe precisamente a esto, es decir, a la perfecta sintonía de Wilber con muchos de los tópicos culturales, ideologemas y *a priori*s intelectuales socialmente vigentes desde la Ilustración

(3). Tal sintonía tendrá como reverso determinados límites de interpretación .

## **EVOLUCIONISMO Y PROGRESO: LOS FILOSOFEMAS WILBERIANOS**

A la hora de afrontar tal proyecto intelectual acaso la más importante deuda intelectual de Ken Wilber sea la que tiene con el evolucionismo del siglo XIX ya que si algo aporta estructura a su obra es el llamado evolucionismo progresionista o progresista (4) en tanto soporte de legitimación científica y polo ordenador teórico de sus pretensiones de sistematicidad y totalización. Sólo a partir de esa necesidad de legitimar y reordenar espiritualidad, antropología y pensamiento, desde la ciencia moderna y la noción de progreso (5), se entenderá, por ejemplo, su propuesta de someter la sabiduría espiritual a los criterios epistémicos de las ciencias popperianas, tan interesantes por pedagógicos como limitados por el lenguaje experimentalista que utilizan (6). En realidad en todo esto Wilber no resulta excesivamente original limitándose a glosar y desarrollar las pretensiones de toda la reflexión filosófica asociada al evolucionismo progresista que tanto diera que hablar en el siglo XIX y comienzos del XX. Trasladar a la historia de la humanidad un perfil progresista que proclamaría la superioridad de la modernidad occidental, como correlato y eco en el hombre de la evolución natural, será el eje de tal esfuerzo teórico. Consideremos que en ese momento el conocimiento y los recursos de interpretación de otras culturas al margen de la occidental eran tremendamente pobres, desconociéndose por completo los instrumentos hermeneúticos que terminará por aportar la antropología cultural y sobre todo la filosófica. De hecho la antropología era todavía una simple etnología que amontonaba objetos exóticos en lóbregos museos y media cráneos con la intención de descubrir esos menores niveles de encefalización en los no-occidentales que demostrarían los supuestos déficits cognoscitivos. Los planteamientos que pretendían explicar la pauta evolutiva que muestra como unas especies se van transformando en otras se proyectaban así sobre culturas y hombres. Comparados estos con el occidental moderno serán considerados, en términos objetivos y absolutos, como menos evolucionados. Al parecer a nadie parecía preocupar la acientificidad de la descomposición cognoscitiva (7) de lo humano que depara tal pretensión. En todo caso hay que tener claro que por muy decimonónica que sea toda esta tradición intelectual ha dado dignísimos e importantes nombres en la historia del pensamiento, tal y como es el caso de Teilhard de Chardin, completamente ajeno a tales derivas antropológicas, y también algunos frutos francamente dudosos como es el caso de las antropologías supremacistas de finales del XIX y principios del XX en su pretensión de ordenar desde una perspectiva evolutiva progresista la evolución cultural y cognoscitiva de la especie humana. En este sentido hay que ser conscientes de que resultaría francamente difícil diferenciar muchos de los aspectos de, por ejemplo, el filósofo evolucionista Herbert Spencer y de Ken Wilber.

Con todo, dado que las ciencias modernas se basan en modelos tremendamente cambiantes siempre ha sido un peligro querer someter los “modelos” filosóficos o la sabiduría espiritual a dichos modelos científicos, evolución incluida, ya que cualquier cambio de modelo compromete *ipso facto* todos los desarrollos teóricos que han tratado de legitimarse en tales proposiciones científicas. Bueno es que se reivindique la autonomía de las ciencias respecto de la filosofía o respecto de una sabiduría espiritual unitaria tomada como dogma y desecada en su sentido literal. De igual manera bueno será reivindicar la autonomía de la filosofía y de las sabidurías espirituales respecto de las ciencias modernas. Consideremos que sus lenguajes y el sentido de sus afirmaciones responden a áreas de conocimiento y a procesos de verificación completamente diferentes. Por un lado las sabidurías espirituales tienen por objeto integrar e indicar determinadas praxis interiores que trascienden, de una manera casi violenta, la literalidad del lenguaje. Por otro los cambios en las mismas tienen sobre todo que ver con mutaciones de gran calado en el ámbito de la cultura y la antropología. Mutaciones que disuelven los marcos de referencia y los contextos culturales que vieron nacer los lenguajes de dichas sabidurías espirituales, contextos que los hacen comprensibles y los refieren a una *praxis* específica. Creo obvio que el *tempo* evolutivo que caracteriza los lenguajes del espíritu resulta

bastante ajeno al que caracteriza el lenguaje de las llamadas ciencias naturales. Siendo así las cosas habría que preguntarse de donde proviene la necesidad de legitimar el pensamiento y la reflexión filosófica en los contenidos de las ciencias modernas. Marx tuvo esa preocupación y por eso mismo el materialismo dialéctico en unas décadas se convirtió en una antigüalla. En realidad sólo una mentalidad ilustrada y decimonónica podrá aceptar ese plus de objetividad que se proyecta sobre las ciencias modernas y de la que se deduce la necesidad de legitimación en la ciencia (8). Y digo muy conscientemente una mentalidad decimonónica (siglo XIX) ya que la reflexión filosófica que sobre la ciencia ha tenido lugar en el siglo XX si ha derrumbado algo son tales pretensiones de objetividad exclusiva (9). De esta manera se ha visto liberada, entre otras cosas, la potencia epistémica de las sabidurías espirituales. Con todo el mito del sacerdocio científico, en tanto casta mediadora de la verdad, sigue vigente como un eficaz agregador social y justificador de todo tipo de políticas...

Si nos adentramos en la historia del evolucionismo lo veremos nacer en el siglo XVIII y tomar forma definitiva a principios del XIX. El abuelo de Charles Darwin, Erasmus Darwin, será uno de los paladines de un evolucionismo que con bastante poco éxito intentaba ser reconocido en los entornos de las nascentes ciencias modernas. Su obra, escrita en verso, expresaba antes que una teoría científica una filosofía del progreso en la que el evolucionismo encajaba como un elemento más en su concepción del mundo (10). Ni se probaban las hipótesis desde inducciones cuidadosamente registradas ni se podía prever absolutamente nada desde las mismas. En realidad todo se quedaba en una reflexión estético-filosófica, exclusivamente deductiva, sobre la historia natural. Erasmus Darwin simplemente proyectaba de manera elegante la hipótesis de que el movimiento evolutivo, que parecía constatarse empíricamente, recreaba la "mitología" ilustrada del progreso. La crisis de un creacionismo basado en lecturas literalistas de la Biblia, por cierto mucho más proclives en ambientes protestantes que en católicos (11), era algo inevitable dados los indicios que apuntaban los primeros registros fósiles. Esto no supuso sólo el descubrimiento de que la naturaleza estaba en permanente evolución, algo que en absoluto es una contribución moderna, sino que además supuso la proyección sobre tal estado de cambio de los tópicos culturales del momento y en especial del mito del progreso lineal.

Charles Darwin y la primera generación de evolucionistas dieron rango de científicidad a toda esta amalgama. De unas pocas formas de vida sencillas y arcaicas se iba evolucionando lineal y gradualmente a formas de vida cada vez más numerosas y complejas. El incremento de la complejidad y la biodiversidad, expresado en las ramificaciones cada vez más variadas de un supuesto tronco que se iba diversificando crecientemente, expresaría una tendencia inherente al tiempo hacia la complejidad y hacia una mayor eficiencia adaptatoria servida por la selección natural. El gran problema de toda esta teoría era que parecía oponerse a la segunda ley de la termodinámica que indicaba la tendencia hacia la muerte térmica de todo fenómeno físico. Esta ley que tanto parece disgustar a Ken Wilber en realidad sólo expresaba en los términos propios de la Física eso que los budistas llaman el principio de impermanencia.

La recepción del evolucionismo dentro del panorama científico fue más difícil de lo que suele suponerse ya que lo deductivo y lo hipotético era muy importante en su propuesta, y por eso mismo le era muy difícil cumplir con los criterios epistémicos corrientes que se exigen a la ciencia, a saber, capacidad para hacer previsiones y fundamentación en la observación y la experimentación. La crisis del positivismo y de la presunción de objetividad en el conocimiento científico radicalizó todavía más los problemas de reconocimiento del evolucionismo ya que si algo era susceptible de ser atacado por mediatizar cultural e ideológicamente los datos tenidos en cuenta y las conclusiones propuestas era precisamente el evolucionismo. Con todo este iba cobrando una textura verdaderamente científica y un merecido reconocimiento, especialmente desde su maridaje con la genética y el mendelismo. Así las cosas la historia del evolucionismo en el siglo XX estará muy marcada por la necesidad de emancipación respecto de toda proyección cultural y con el cumplimiento con los criterios

epistémicos de las ciencias modernas. Consideremos que lo que está en juego es el propio prestigio científico del evolucionismo.

El resultado de todo lo dicho supuso el progresivo divorcio entre los metarelatos (12) progresistas y la praxis científica evolucionista, cuando no directamente la crítica abierta de ese progresismo. Ejemplo de lo dicho son Theodosius Dobzhansky y Stephen Jay Gould. El primero, filosóficamente afecto a Chardin, desgajaba cuidadosamente su trabajo, como científico evolucionista que pretendía ajustarse a los criterios epistémicos de la ciencia, de lo que era su posición filosófica respecto de su condición de científico. El segundo dedicará su obra a mostrar cómo la evolución, desde lo que expresan los registros fósiles, se mueve a través de equilibrios estables desde los que se avanza en momentos excepcionales a grandes saltos y a gran velocidad. Gould también será el gran crítico de la proyección de los ideogramas progresistas sobre el evolucionismo reclamando su mayoría científica de edad respecto de las proyecciones ideológicas. Este autor en obras como "La vida maravillosa" y "La grandeza de la vida" mostrará cómo tal evolución hacia la complejidad y la exuberancia de la vida es contradicha clamorosamente por los registros fósiles haciendo depender estas lecturas de exclusivas proyecciones interpretativas. Gould aportará datos tan sumamente reveladores con la mayor biodiversidad del período cámbrico por lo que a grupos de especies vivas se refiere respecto de la actualidad (13), criticando con dureza el ideograma de la diversificación creciente y el desarrollo arborescente hacia una diversidad cada vez mayor. En palabras de Gould "la historia de la vida es una narración de eliminación masiva seguida de diferenciación en el interior de unos cuantos stocks supervivientes, no el relato convencional de un aumento constante de excelencia, complejidad y diversidad (14)". Para Gould factores extrabiológicos que tienen mucho que ver con el mero azar y las catástrofes (cambios rápidos del entorno) (15) son los que tienen que ver con la evolución ya que de por sí la biosfera tiende a evolucionar poco al tender a estabilizarse en puntos de equilibrio. No habría pues desde su punto de vista sentido innato alguno en la exclusiva progresión de un tiempo lineal hacia modos de complejidad crecientes.

Las tesis de Gould son tremendamente sugerentes ya que nos llevan a la más absoluta conciliación de la biología evolucionista con la segunda ley de la termodinámica. Grandes explosiones de vida encontrarían en el acoso del tiempo y la adversidad el desarrollo de su ciclo vital y de sus posibilidades. A tal ciclo creativo, que expresaría unas determinadas posibilidades predefinidas en un marco dado, le sucederían nuevos ciclos creativos. Tal y como entendió el premio Nobel Ilya Prigogine la segunda ley de la termodinámica desde el propio caos y sus "leyes", lejos de amenazar la evolución, expresaría la tremenda potencia creadora de la naturaleza y su permanente capacidad de renovación. Se hace evidente que dada la deriva del evolucionismo en el siglo XX cabría cuestionar muchas de las cosas que Wilber da por sentadas a la hora de justificar su versión de la cadena del Ser y del evolucionismo en general. El asunto no es baladí ya que el evolucionismo progresista es, en realidad, el cimiento constitutivo de su proyecto filosófico.

## **DE LA CADENA DEL SER A LA FALACIA PRE-TRANS**

Las primeras páginas del libro "Sexo, ecología y espiritualidad" (vol I, libro uno) quizá estén entre las más importantes de toda la obra de Wilber ya que en ellas se nos expone la estructura reguladora de la totalidad de su obra. El problema es que pretendiendo basarse en la ciencia, en concreto en la biología evolucionista, lo hará en una versión ideológicamente mediatizada de la misma. Y es que pensar a partir de la ciencia suele ir acompañado de la necesaria proyección sobre las proposiciones científicas de ideogramas diversos. El resultado no puede ni satisfacer los criterios científicos, necesariamente en guardia ante su interpretación desde lo cultural, ni tampoco los filosóficos. Pretender basar el lenguaje filosófico en la ciencia, como ya he explicado, sólo sirve su precariedad y su fragilidad. De la misma manera construir teorías científicas a golpe de ideología precariza la ciencia. Al margen de todo lo dicho, Wilber, desde este evolucionismo progresista, cuestionado desde el evolucionismo contemporáneo y perpetuador de los diversos tópicos ideológicos del XIX,

reordenará todos los ámbitos de estudio que vaya tratando. Un ejemplo de lo dicho es la reordenación que acomete en la cadena del Ser desde las exigencias de dicho evolucionismo.

Creo que cabrá preguntarse si tal replanteamiento de las doctrinas de la Cadena las precariza o al contrario las torna más elaboradas. Para ello deberemos comparar la propuesta de cadena del Ser de Wilber con la estructura y la finalidad de las versiones tradicionales. Su modelo irá desde lo arcaico y elemental, a través del despliegue de una complejidad evolutiva creciente que por ejemplo hará derivar la biosfera de la fisiosfera, hasta las más encumbradas realizaciones cognoscitivas de la conciencia humana. Wilber confundirá así un planteamiento cosmológico global, el propio de la cadena del Ser, por el que se indica el proceso de creación desde lo Uno y retorno hacia lo Uno (16), con lo que sería un ámbito específico de su estudio; el de la evolución y el cambio, dentro de un nivel concreto de dicha cadena. Tal nivel será el de la naturaleza y la materia sensible. No olvidemos que la cadena del ser indica un movimiento de salida desde lo Uno-causal(el Vacío) que, expresando así su tremenda potencia creativa, generaría toda la multiplicidad y la variedad de formas a partir de la materia, y otro movimiento de retorno desde ese universo de formas encarnadas en la materia hacia niveles de unidad cada vez más omnicomprensivos y holísticos. Tal retorno hacia lo Uno acontecerá en el alma del hombre desde el despliegue de las potencias cognoscitivas de lo humano.

Estaremos pues ante un doble movimiento ascensional y descensional que recorrería los diversos estados del ser y sus correspondientes niveles cognoscitivos, y no ante el estudio del devenir y la sucesión de formas en lo que sería un determinado nivel de ser: el material (17). Querer hacer cuadrar la cadena del Ser desde los estudios de la biología evolucionista es sencillamente perder la perspectiva de qué supone esta cadena del Ser y olvidar como ésta interperla a todos los niveles de la cadena desde ese doble movimiento de salida y retorno desde lo Uno y hacia lo Uno. Este será precisamente el tema del que trate la cadena del Ser. De la interconexión de los diversos planos y la unidad continua y sin fisuras que estos entretejen. Por eso la tremenda importancia de esa dinámica de salida desde lo Uno(descenso) y de retorno y unificación en lo Uno(ascenso o conversión-*epistrophe* ). Lejos de esta doble dinámica descensional-ascensional en la que origen y destino se hacen uno Wilber desplegará su peculiar versión de la cadena del ser desde el evolucionismo progresista, considerando la evolución de la conciencia y los universos transpersonales como un nuevo eslabón dentro la esforzada evolución darwinista desde la más absoluta elementalidad hacia formas crecientes de complejidad. Por eso su personal versión de la cadena del ser pondrá el acento en lo exclusivamente ascensional. Tal acento servirá la confusión de entender el proceso espiritual como un mero refinamiento cognoscitivo de la psique humana fruto del lineal devenir evolutivo antes que como el proceso de apertura de la conciencia a lo absoluto, en tanto origen, causa y destino del universo. Además la pretensión es desafortunada ya que vincula tal versión de la cadena del Ser a la crepuscular suerte del evolucionismo progresista.

Así las cosas no nos deberá extrañar que tal pretensión la colme de contradicciones. Una de ellas será la escisión entre biosfera y fisiosfera (18), en tanto exigencia de ese evolucionismo progresista, ya que ambas cognoscitivamente están en el mismo nivel de conciencia, es decir el nivel propio de la percepción sensible y la materia. Por tanto no podrán responder a niveles de ser cualitativamente diferentes. No olvidemos que la esencia de la cadena del Ser es que diversos niveles de ser se corresponden con diversos niveles cognoscitivos y de conciencia. La materia orgánica y la inorgánica están en el mismo nivel cognoscitivo y por tanto en el mismo nivel o estado del Ser . Ambas son expresiones de la *physis* y de su poder generador.

Uno de los rasgos más importantes dentro de la Cadena del Ser y del proceso de despertar espiritual es el progresivo desvelamiento de las contradicciones como apariencias que en realidad esconden y expresan un régimen de copertenencia y unicidad. De ahí la apariencia de las escisiones y fracturas del cosmos en el tiempo cronológico y la posibilidad de su integración armónica en un tiempo de eternidad y plenitud. La expresión de una tensión unificadora y holística, más allá del tiempo

cronológico, será precisamente lo que de cuenta de la finalidad y del sentido de la cadena del Ser. La eternidad vendría pues de la mano del desvelamiento de ese único sabor universal al que se refiere Ken Wilber que siempre acontece, que en todo es y a todo acoge, y que como tal no sería más que una pura Nada o Vacuidad. Desde tal instancia de unicidad el tiempo cronológico-lineal y sus cambios serían considerados una mera apariencia al no haber, en realidad, cambio alguno. Todo acontecimiento en todo lugar, en definitiva todo el espacio-tiempo, sólo daría razón de ese sabor que es en todo ser. De ahí, y en la línea de lo ya indicado por Parménides, la condición de mera apariencia del tiempo, del movimiento y de todo cambio. La expresión de la fertilidad tal Vacío creador sería el universo eidético y sus arquetipos eternos. El mundo sensible y el tiempo cronológico serían paralelamente la expresión de la potencia creadora de ese universo eidético. El sentido y la finalidad del ciclo creativo descrito sería el llegar a ser de lo causal en lo causado, es decir de la Unidad en el eidético y de lo eidético en la materia . Lo causal sería así origen y destino de lo causado.

Por lo que se refiere a la evolución de la conciencia y en términos cognoscitivos el hombre estaría confrontado ante una percepción capaz de inteligir tal plano de unicidad, el no-cambio y la eternidad, o ante otra abismada a la apariencia y la experiencia de los opuestos y escisiones(y con todo ello al dolor), del tiempo cronológico y de sus permanentes cambios y mudanzas. Paralelamente a lo dicho respecto de la cadena del Ser el despliegue de la capacidad de intelección unitaria marcará una doble dirección completamente simultánea. Una ascensional hacia ámbitos de unicidad cada vez mayores y otra descensional por la que la naturaleza, lo temporal y lo material, lejos de quedar colapsados en tal tensión unitiva, pasarán a expresar esa unicidad. Los niveles cognoscitivos inferiores quedarán así integrados dialécticamente por los superiores encontrando su plenitud y no su colapso. Por lo que se refiere a esa doble dinámica ascensional-descensional la perfecta realización de la Unidad y de la Nada o Vacío a la que todo se remite, transmutará todo lo real en un mundo arquetípico-eidético plenamente percibido como tal (19) en la plenitud de la percepción inteligible. Esto supondrá la espacio-temporalización del llamado por Wilber nivel causal. Paralelamente el desvelamiento de las energías sutiles del cosmos supondrá la plenitud de la percepción sensible en el refinamiento de su progresivo acogimiento por la conciencia unitiva. Análogamente tal apertura cognoscitiva dará razón de la intuición y el desvelamiento del mundo arquetípico-eidético en una primera apertura a la percepción inteligible. De lo dicho se deduce que la evolución cognoscitiva del hombre y su vida espiritual responderán a una pauta dialéctica por la que se irán realizando internamente estados de conciencia cada vez más omnicomprensivos y capaces de integrar escisiones y contrarios. Estos diversos niveles cognoscitivos responderán a su vez a los diversos niveles de la cadena del Ser. Tal será la dialéctica platónica por la que un determinado nivel cognoscitivo lejos de verse negado por el superior se verá integrado y plenificado en ese nivel superior(el sensible en el inteligible y el inteligible o eidético, en la Nada divina).

La cadena del Ser no aludirá por tanto al tiempo cronológico-lineal, y menos a su supuesto carácter progresivo, sino al tiempo del alma, a la recepción interna de esos aconteceres y a la culminación de ese tiempo lineal en un punto omega que acontece fuera del tiempo, en el interior del alma, y que trasciende el tiempo a partir de un proceso progresivo de integración dialéctica. Lejos de expresar el discurrir progresivo del tiempo la cadena del Ser mostrará la expresión y manifestación de la Unidad y la eternidad, el acogimiento del tiempo en la Unidad y lo eterno, y la condición de mera apariencia de todo respecto de la máximamente real: La Unidad, Vacío o Nada divina. En ese elevarse del alma sobre el tiempo atravesará ésta la plenitud del mundo arquetípico, realizará el nivel causal para a continuación integrar en el espacio-tiempo la realización de la Unidad. La dialéctica será la pauta evolutiva de la conciencia en la realización de niveles de ser cada vez más unitarios que integrando el tiempo trascenderán su mero discurrir. Las contradicciones, escisiones y antagonismos que se irán integrando en el elevarse del alma serán consideradas meras apariencias que responderán a determinados déficits cognoscitivos.

Contrariamente a lo dicho, Wilber, entenderá el sentido del tiempo desde una progresividad que se va extendiendo a lo largo de la línea del tiempo de menos a más y no desde ese punto omega que congrega todo tiempo desde sí al plenificarlo y darle sentido desde la eternidad. Si atendemos al uso de la dialéctica que proyecta Wilber sobre el desarrollo del tiempo lineal las contradicciones se transforman no en aparentes sino en reales, al modo en que Hegel las entiende. De esta manera aparecerá un inevitable dualismo entre lo que sería un antes y un después de la irrupción de la conciencia transpersonal. De esta manera quedará trastocada la dinamicidad específica de la cadena del ser basada en el desvelamiento de toda contradicción y del tiempo como mera apariencia (algo esencial a toda la cadena del ser como expresión de una totalidad continua y sin fisuras). Y es que para la dialéctica hegeliana las contradicciones no son aparentes sino reales, acontecen en el tiempo lineal y se resuelven en el tiempo lineal. Tal planteamiento es completamente ajeno a lo que exige la dialéctica platónica y la evolución de la conciencia, a saber, la condición de mera apariencia de toda tensión de contrarios y el hecho de que ésta sea, por eso mismo, un mero déficit cognoscitivo (20). La desestructuración de la coherencia interna que sufre la cadena del Ser en su versión wilberiana es importante. Tal desestructuración vendrá servida por las exigencias puramente ascensionales del evolucionismo progresista y de esta percepción lineal del tiempo. Ambas maneras de entender la dialéctica, la platónica y la hegeliana que Wilber toma como propia, no creo que sean conciliables. No, desde luego, como parte de una misma cadena del Ser. Para la dialéctica platónica el tiempo es una imagen, es decir, un vehículo de expresión de lo Uno. De ahí el necesario perfil cíclico del tiempo en tanto expresión de su creatividad. Visto así el tiempo más que describir una línea mostraría un complejo sistema de variaciones con repetición. Para la perspectiva hegeliana el tiempo es una línea a través de la cual, creciente y esforzadamente, viene a expresarse la unidad. Las tensiones y escisiones no son achacables a déficits cognoscitivos. Son realidades que deben ser resueltas en el tiempo. El punto omega, así considerado, será necesariamente un polo atractor que arrastra el tiempo hacia adelante y no un horizonte capaz de otorgar sentido a todo tiempo desde la eternidad.

Reflexionemos sobre cómo la evolución de la conciencia, de acuerdo a la cadena del Ser, se basa precisamente en el desvelamiento de lo real como real (la Unidad) y lo aparente como aparente (las escisiones). Las contradicciones no podrán ser reales en ningún momento ya que estaremos ante déficits cognoscitivos del observador. La evolución interior no es una evolución en el tiempo sino una intensificación en la cualidad del tiempo que lo congrega y termina por trascenderlo. La dialéctica progresiva es, en realidad, ajena a las doctrinas de la cadena del Ser y al viático cognoscitivo que describen de retorno de todo el cosmos hacia la Unidad en el mismísimo interior del hombre.

A lo dicho se podría objetar que también es entendida la dialéctica y el punto omega al modo platónico en lo que sería un nivel de Ser superior. Pero una cosa será el proceso de salida de la unidad y de retorno hacia la Unidad (la cadena del ser) y otro el movimiento y la transformación de la naturaleza, es decir, el evolucionismo y la Unidad que necesariamente expresa. Tanto será así que no podríamos justificar la superposición de estas dos maneras de entender la dialéctica en la versión wilberiana de la cadena aduciendo que hablamos de niveles diferentes. Consideremos que ambas sirven modos completamente diferentes de entender el tiempo. El uno lineal (puramente ascensional) y el otro cíclico (descensional-ascensional).

Todo lo expuesto no es una mera disquisición filosófica. Desde lo dicho se entenderán los graves problemas de comprensión que arrastra Wilber respecto de muchos modelos de cadena del Ser, precisamente por entender este autor toda referencia a modos de Unidad originarios o universos arquetípico-eidéticos como nostalgias por pasados prenatales. Wilber, precisamente por su apego a una perspectiva lineal del tiempo, interpretará toda referencia a tales paraísos como tiempos pasados cronológicamente y no como tiempos eternos, eidéticos, originarios y causales respecto del tiempo cronológico y del mundo sensible. De hecho considerar toda referencia al origen como la

nostalgia por un pasado-en-el-tiempo desconoce la percepción cíclica del tiempo que subyace a la cadena del Ser. En realidad tales referencias aludirán por un lado a la nostalgia por la Unidad, que siendo destino es simultáneamente causa y origen, y por otro a la necesidad de que el hombre la realice a través de la integración y alquimia de su propia diferencia. No cabrá pues vuelta a paraíso prenatal alguno ya que tal vuelta será sencillamente imposible dada nuestra ineludible condición de particularidad-separada-de-la-totalidad en el nivel o estado del Ser en el que nos encontramos. Tal retorno no será posible desde el rechazo de nuestra propia diferencia. Esta pretensión sólo enunciará formas diversas de desequilibrio expresando condicionamientos psicobiográficos y enganches a modos diversos de narcisismo infantil.

Los universos arquetípicos originarios y causales de la cadena no responderán pues a la expresión de modos de nostalgia hacia un pasado ya perdido. Tal proceder será completamente inconcebible sin una percepción del tiempo lineal. Estaremos, en realidad, ante la intuición y la nostalgia de lo Uno como causa y origen de todo lo real y como alimento del destino unitario de la conciencia humana. En realidad Wilber, al presuponer toda referencia a mundos arquetípicos como nostalgias por un pasado ya superado en el tiempo, malinterpreta gravemente la cadena del Ser, y esto será así en la medida en que este autor, por imperativo de su evolucionismo, pierda el sentido descensional desde lo Uno que la cadena del ser expresa. Precisamente será ese sentido descensional el que dará cuenta de dichos mundos arquetípicos como originarios y causales respecto del mundo material-sensible. Recordemos que el descenso desde lo Uno expresará éste a través de tales mundos arquetípicos o mundo intermedio hasta llegar a nuestro nivel de Ser. Una cosa serán pues las apropiaciones egolátricas de ciertas experiencias e intuiciones unitarias en tanto estrategias inconscientes de rememoración de la centralidad respecto del mundo de los universos infantiles y prenatales (inflaciones del ego), o las fantasías de desplazamiento de nuestra cita con la insatisfacción y el dolor en experiencia de modos de unidad "oceanicos" y pre-identitarios que no quieren atravesar el viático de la individuación (nostalgias prenatales), o las inundaciones y pérdidas del sentido de lo contingente y de la dualidad que un yo consciente puede sufrir de la mano de la irrupción de la conciencia unitaria (todas estas patologías asociadas a la evolución del alma están perfectamente tratadas por multitud de autores, entre ellos por Carl Gustav Jung (21)). Sin embargo, otra cosa muy distinta, será presuponer que toda referencia a un universo arquetípico es una referencia a un pasado-en-el-tiempo y además fetal...

La llamada falacia pre-trans es completamente correcta y acertada en lo esencial ya que nunca se hará excesiva insistencia a la hora de alertar sobre estas apropiaciones egolátricas de estados de modificación de conciencia. Tales apropiaciones responderán a procesos de resistencia al proceso de individuación utilizando como excusa ciertos estados pseudoespirituales. Con todo resultará completamente errada cuando Wilber la proyecte sobre la historia entera de la espiritualidad, que no sería en la mayoría de los casos sino una monumental confusión entre estados pre y trans... En realidad, y más allá de la vigencia de su propuesta, a través de estas reflexiones sólo estarán tomando cuerpo su ideología evolucionista y progresista.

## **APENDICE: SOBRE LOS MITOS**

Como ya he esbozado la férrea dependencia del proyecto filosófico wilberiano respecto de un evolucionismo cultural y filosóficamente mediatizado a partir de la concepción de progreso le hará trasladar tal pauta sistematizadora a los más diversos ámbitos de lo humano: historia, antropología, cultura, política, filosofía espiritualidad... Por lo que se refiere a la filosofía de la historia Wilber, ya lo he apuntado, se basará en una filosofía de la historia de corte neo-hegeliano en la que las tensiones dialécticas se irán resolviendo en la historia mediante síntesis omnicomprensivas respecto de tales tensiones. Tal proceso estará férreamente apegado a una determinada línea evolutiva en la que se estará más o menos adelantado siempre en términos absolutos. El más adelantado sobre la base de la aplicación de la dialéctica hegeliana incorporará necesariamente las realizaciones previas

de la evolución humana. En tal esquema evolutivo no cabrá imaginar algo tan sencillo como que una cultura sea muy evolucionada en ciertas facetas y poco evolucionada en otras. Las rigideces del modelo de filosofía de la historia que Wilber hace suyo, y que por cierto Hegel, perfecto conocedor de la mitología de la poesía antigua y de las realizaciones del espíritu que latía en ellas, maneja con bastante más sofisticación, cobran una dimensión todavía más rígida al ser estratificadas desde una serie de etapas evolutivas que se inspiran en las establecidas por el positivismo de Augusto Comte(mágico-arcaica, mítica, racional, científica...) y en general de la antropología evolucionista del siglo XIX. La desecación de la historia humana y de las realizaciones y expresiones de su espíritu(arte, literatura, poesía, mitología, simbología o política) en tales categorías es algo que se descalifica por sí sólo y me sorprende que alguien apele a las mismas de manera tan totalizadora y absoluta en pleno siglo XXI. A partir de la aplicación de tales categorías del Wilber filósofo surgirá el Wilber antropólogo.

Del evolucionismo o del hegelianismo se podrá decir cualquier cosa, ahora bien, su dignidad teórica, por mucho que se pudiera circunscribir a propuestas intelectuales decimonónicas y en buena medida superadas, está fuera de toda duda. Sin embargo, éste Wilber antropólogo, empeñado en sistematizar desde su radicalismo progresista todos los ámbitos de lo humano, resultará cada vez más frágil, arbitrario y cuestionable.

Un ejemplo de lo dicho es el nivel tremendamente pobre de su discurso sobre los mitos. Para legitimarlo Wilber acude a un mitólogo de segunda fila como Joseph Campbell cuya obra pone de manifiesto una comprensión muy superficial de los mitos al presuponer una interpretación metafórico-racional de los mismos como propia del pensamiento mítico. Tal perspectiva puede ser válida para que alguien distante a una cultura dada divise el sentido de determinados mitos pero es completamente ajena a los universos rituales y culturales, y a los dramas del alma, desde donde surgen los mitos. Wilber en su estudio ni menciona las principales aportaciones realizadas a propósito del estudio de los mitos y de sus fuentes culturales y rituales. Me refiero a todas las aportaciones realizadas a lo largo de los siglos XIX y XX por autores como Creuzer, los hermanos Schelegel, Schelling, Hölderlin, Karl Kerényi, Walter Otto, Elémire Zolla o Mircea Eliade. De la misma manera silencia o desconoce todo el bagaje aportado por la escuela psicodinámica(Freud, Jung, Hillman, Cencillo), o por las doctrinas orientales a la hora de poner de manifiesto la relevancia de lo simbólico y del pensamiento a través de imágenes por lo que a la evolución de la psique se refiere. Sin embargo tomará como concluyentes las débiles tesis de Campbell con el exclusivo fin de legitimarse en ellas.

Los mitos lejos de exigir un supuesto nivel de comprensión racional de los mismos, que desecaría su operatividad trabajan sobre símbolos de transformación que expresarían pautas evolutivas de la psique. Tales símbolos vehiculan su eficacia desde su capacidad para catalizar movimientos en el alma del hombre precisamente por expresar simbólicamente tales movimientos del alma a través de determinadas imágenes y desde el vínculo erótico con los mismos. Todos esos universos de símbolos y arquetipos indican el *tempo* de la vida del alma así como su textura constitutivamente simbólica a lo largo y ancho de los diversos niveles de la conciencia.

Si precisamente algo expresan los mitos son dinámicas de integración de tales símbolos del alma a diversos niveles de sentido. De hecho en las sociedades en las que los mitos juegan cierto papel conviven variedades simultáneamente diversas del mismo mito estando todos estos relatos míticos sometidos a un proceso de permanente cambio (22). Incluso entre una persona y otra podemos encontrar variedades, más o menos interesantes, del mismo mito ya que no existe fijación ni ortodoxia alguna referida a los mismos. La fuente de tal riqueza hermeneútica son los símbolos que originan esos relatos míticos y que a través de diversos rituales se convierten en ejes de la vida comunitaria y en orientadores de la vida psíquica. La variabilidad que un mismo mito en una cultura dada puede llegar a tener respondería a diversos niveles de integración respecto de tales símbolos

del alma y de lo que estos expresan. De ahí que símbolos y mitos aludan necesariamente a niveles de lo más diverso dentro del proceso de evolución de la conciencia. En tales sociedades el verdadero agregador social no será el mito sino la participación en los cultos y rituales que recrean esos símbolos y arquetipos. Estos rituales rememoran el tiempo eterno que origina el mundo y lo indican como destino del hombre. Paradójicamente Wilber reconocerá trazas de estados superiores de conciencia en determinados mitos. Supongo que deberíamos preguntarnos si tales resonancias no vienen servidas, obviamente, desde una determinada realización cognoscitiva que ha sido realizada. La glosa y transmisión de tal mito en una cultura determinada da perfecta cuenta de como esta dimensión transpersonal interpelaba la conciencia de quienes lo recibían. En caso contrario tal transmisión no habría tenido vigencia social alguna y no tendríamos referencia alguna de los mismos.

Por lo demás querer ver en la historia humana “ortodoxias” míticas incomprendidas e incomprensibles por las que las gentes se enfrentaban, se excluían y se odiaban es sencillamente querer reconstruir el pasado de la humanidad de una manera tan infantil como ignorante, y de paso olvidar la naturaleza constitutivamente simbólica y representativa del lenguaje y del alma humana. Supongo que a algunos estas reflexiones les recuerden, wilberianamente hablando, a las de un “retomantico”. La necesidad de tal calificación, en realidad, sólo esconde la tremenda pobreza de querer reducir el desarrollo de lo humano a la simpleza de una mera línea evolutiva. Afortunadamente lo humano y su complejidad no se dejan circunscribir a las escasas posibilidades de análisis que nos da el símil de la línea (avance, retroceso, parón, nostalgia del pasado, apertura hacia el futuro). Muy probablemente, tal y como nos dice Luis Cencillo, la aventura de lo humano responde antes a la compleja estructura del fractal que a la simplicidad de la línea. Definitivamente el tremendo poder de la receptividad, que diría Chardin, no creo que deba limitarse al progreso y al tiempo lineal.

---

## NOTAS:

1. El término cadena (*seira*), es usado en este sentido de diversas maneras en el contexto del neoplatonismo (especialmente a partir de Proclo); cadena del ser, de los seres, del todo, cadena aurea, etc. Este a su vez lo tomará del poeta mítico Homero que también la usa en el mismo sentido. Platón también hará referencia a él..
2. En este sentido creo muy desacertado encorsetar la historia de la espiritualidad humana en aplicaciones rígidas de las llamadas etapas sutil, causal y no dual, distribuyendo alegremente etiquetas de elevacionismo que no hacen sino expresar defectos de comprensión que muestran simple desconocimiento y/o carencia de los recursos hermeneúticos (interpretativos) adecuados respecto de una tradición dada.
3. La completa vigencia de los tópicos ilustrados en los últimos siglos no es óbice para que estos no hayan sido sometidos a una severa crítica racional, ya en el siglo XIX y especialmente en el XX. Con todo su relevancia popular, mediática y social, al modo de creencias compartidas y agregadotes sociales, sigue siendo absoluta.
4. Es decir querer interpretar el movimiento, la transformación, la incesante creatividad y evolución de la naturaleza desde el tópico ilustrado del progreso.
5. De ahí la legitimación última de sus teorías en el evolucionismo progresista.

6. La praxis espiritual trasciende todo modelo experimentalista precisamente por trascender la irrupción de la conciencia unitaria toda referencia posible a un sujeto que experimenta y a un objeto sobre que es experimentado. Por otra parte la intersubjetividad, necesariamente transcultural y universal, que Popper propone también rige muy precariamente ya que tal praxis interior trasciende el lenguaje humano siendo las referencias a la misma códigos simbólicos circunscritos a un determinado entorno hermeneúutico o de significación.

7. Consideremos que una perspectiva evolutiva tan cerrada y tan lineal implica no tanto el reconocimiento de más o menos dificultades para la expresión de lo humano en una cultura dada sino la absoluta descomposición de lo humano y sus potencias cognoscitivas en una estratificación evolutiva determinada.

8. Otra cosa será la lectura en clave unitaria y pneumática de lo aportado por las ciencia modernas y siendo muy consciente de la autonomía de ambas esferas. En este sentido la obra de Chardin resulta tremendamente sugerente.

9. Me veo en la necesidad de aclarar que no considero que las ciencias sean un mito o un relato más, tal y como estima la crítica postmoderna. Simplemente constato como el tremendo debate acontecido en epistemología y teoría del conocimiento en el siglo XX(Hüsserl, Kühn, Popper, Feyerabend...) si algo ha dejado claro son los límites inherentes al conocimiento científico moderno, los niveles de realidad que sustancialmente no es capaz de "tocar" y las maneras de conocer a las que se circunscribe.

10. Por lo que se refiere a la historia del evolucionismo resulta de gran interés el libro "El misterio de los misterios" del evolucionista y popperiano Michael Ruse.

11. Sobre este tema habría que matizar que el catolicismo, más allá de su decadencia en el tiempo, configuro su ortodoxia, precisamente, a partir de la dimensión simbólica(anagógica) y espiritual de los textos evangélicos. De ahí la menor preocupación que el evolucionismo darwinista despertó en ambientes católicos.

12. Entiendo como meta-relato la reflexión deductiva y teórica, filosófica en cualquier caso, que se infiere respecto de una serie de contenidos y datos con el fin de asentar desde los mismos un determinado sistema. El problema es que tales intentos sistemáticos, con la finalidad de legitimarse, se dediquen a redondear aquello de lo que tratan con el fin de ajustarlo y hacerlo encajar en el sistema propuesto. Tal será la gran laguna de esta forma de pensar, ideocrática y decimonónica, de la que Wilber es un fiel continuador. Desconfiar de estas pulsiones sistematizadoras lejos de abocar a relativismo alguno sólo supone hacer consciente el carácter simbólico del lenguaje en tanto representación que indica lo real en contextos específicos.

13. En este sentido son muchos los científicos que alertan sobre cómo el tópico del progreso mediatiza la teoría científica de la evolución. El eje del debate se centra en la pertinencia de una evolución hacia una complejidad creciente y mejor adaptada. De lo dicho se deduciría más complejidad, más éxito adaptativo y más biodiversidad según avanzáramos a lo largo del camino evolutivo. Por lo que se refiere a lo primero la complejidad en el ADN de una ameba no es muy diferente a la del hombre con la que al parecer compartimos mucha más información genética de la que se suponía. Por lo que se refiere al éxito adaptativo son los organismos unicelulares del precámbrico y las algas los más exitosos.

14. Stephen Jay Gould. La vida maravillosa. Ed. Critica, pg 20.

15. Es decir, con la integración sistémica de biosfera y fisiosfera en un mismo nivel cualitativo de

ser.

16. Consideremos lo fácil que se entienden las propuestas de Gould desde esta otra versión de la cadena.

17. Y esto al margen de que necesariamente el estudio del cambio evolutivo en el universo material necesariamente indique la expresión de una unidad sistémica .

18. Terminos tradicionales del pensamiento occidental como el griego *physis* o el latino *natura naturans* dan perfecta cuenta de la integración sistémica de fisosfera y biosfera en un mismo nivel de ser. Ambas, muy en la línea de lo apuntado por Gould, manifestarían la tremenda potencia creadora de la materia.

19. En este sentido creo que se comprenderá la dificultad de categorizar en términos excesivamente rígidos las etapas wilberianas de evolución de la conciencia(sutil, causal, no dual)ya que las paradojas y la transracionalidad del proceso permiten categorías de lenguaje diversas más convergentes. Para los típicos modelos ternarios( vía purgativa, vía iluminativa o expansiva, vía unitiva) la etapa unitiva comprendería, de acuerdo a las categorías wilberianas, una primera intuición de lo Uno en el nivel causal y su completa realización en el nivel no dual.

20. Lo dicho sólo puede tener sentido en el estricto ámbito de la realización interior y en absoluto en ámbitos socio-políticos ni en ámbitos puramente psicológicos o de autoayuda.

21 Sorprende la ligereza con que Wilber despacha y parodia a un autor de la talla de Carl Gustav Jung al tacharle de elevacionista o suponer su recaída en la falacia pre-trans, cuando toda la obra de Jung se refiere a una praxis de integración(proceso de individuación) del proceso por el cual el si-mismo y la conciencia unitaria se van haciendo progresivamente conscientes en el espacio-tiempo del yo consciente. Jung detalla los desequilibrios asociados a este proceso así como la necesidad de mantener la integridad y diferencia del yo consciente respecto de ese si-mismo. Muy ajeno a Jung sería querer rechazar el paso por la individualidad, los antagonismos y contrarios en una especie de nostalgia por paraíso prenatal alguno cuando precisamente el basa su terapia en el advenimiento de estados internos donde la copertenencia de contrarios se va realizando progresivamente desde la propia integración psicoanímica del yo en su propio contexto. En este sentido la superficialidad con que Wilber trata a Jung roza lo escandaloso. Por lo demás resulta obvio, tal y como Wilber parece revelarnos, que los arquetipos tendrán unos un carácter prepersonal y otros transpersonal ya que lo arquetípico da cuenta de la totalidad del desarrollo de la conciencia .

22. Imaginar diversas ortodoxias míticas basadas en un literalismo feroz que se enfrentan además unas con otras podría ser un magnífico guión para un comic tipo Conan, pero en absoluto tiene la más mínima conexión con la historia humana. De hecho los conflictos inter-religiosos son bastante extraños fuera del ámbito judeocristiano .