

PONENCIAS CONGRESO / COMMUNICATIONS CONGRESS

ESTADOS ALTERADOS v/s NO-ORDINARIOS DE CONCIENCIA:

*Un Marco Transpersonal-Integral para Comprender la Ingesta Ceremonial de
Enteógenos¹*

Matías Méndez López²

Resumen.

El desarrollo del movimiento neochamánico en América y el resto del mundo ha permitido que personas provenientes de distintos contextos culturales se acerquen a prácticas ancestrales de sanación y búsqueda de visión. Entre estas prácticas se encuentra la inducción de estados no-ordinarios de conciencia por medio de la ingesta ceremonial de sustancias enteógenas. El estudio de dichos estados ha sido abordado por la psicología y la psiquiatría clásicas desde distintas perspectivas, de las cuales la más aceptada ha sido el paradigma “fenomenológico-psicologista”. En este artículo se pasa revista a dicho enfoque, para luego proponer un segundo modelo a partir del cual desarrollar un estudio más comprehensivo sobre el fenómeno. Este segundo marco “transpersonal-integral” aporta una nueva visión que integra las variables cultural y ceremonial de la ingesta alucinógena en el contexto neochamánico.

Palabras clave: Enteógenos, Estados Alterados de Conciencia, Estados No-Ordinarios de Conciencia, Psicología Transpersonal.

INTRODUCCIÓN.

En América se ha desarrollado durante las últimas décadas un importante movimiento interesado en la reedición de antiguos ceremoniales indígenas implicados en las particulares formas de medicina de ciertos pueblos autóctonos de la región. El Neochamanismo (Porras, 2003) en sus distintas expresiones se ha extendido a lo largo y ancho de todo el continente, llegando incluso a Europa, donde personas de todas las edades se han abierto a experimentar con plantas alucinógenas y otros medios de sanación tradicionales cuyas características rituales y esotéricas los distinguen de los métodos de la medicina occidental.

¹ Versión revisada y ampliada del documento presentado durante el Congreso Nacional de Estudiantes de Psicología 2007, Santiago de Chile.

² Estudiante de Psicología, Escuela de Psicología, Facultad de Ciencias Humanas y Educación, Universidad Diego Portales. Estudiante Diploma de Honores en Pensamiento Contemporáneo, Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales. Contacto: m.mendez.lopez@gmail.com

La ingesta ceremonial de enteógenos (plantas alucinógenas) es una práctica muy difundida entre los pueblos originarios de todo el mundo, siendo común a todos estos grupos la adoración de dichas especies vegetales como plantas sagradas e incluso como Dioses en sí mismos. Tómese el ejemplo de los “hongos mágicos mexicanos” (*Psilocybe mexicana*, *Psilocybe caerulescens* var. *mazatecorum*): “pocas plantas de los dioses han recibido tanta veneración como los hongos sagrados de México. Por dicho carácter los aztecas los llamaban ‘teonanácatl (carne de Dios)’” (Schultes & Hofmann, 2000: 156). Y en palabras de Vergara (1996: 39), “el hombre antiguo tuvo hacia los enteógenos un profundo respeto y aún reverencia, rodeándolos de una atmósfera mágico-religiosa, celosamente resguardada”.

Así pues, siendo América un continente rico en plantas alucinógenas, prácticamente todos los pueblos originarios de la región conocieron al menos una de estas especies incorporándolas a sus rituales de sanación y búsqueda de visión (Harner, 1976, citado en Vergara, op. cit.). El movimiento neochamánico en América del Sur se ha nutrido especialmente de la sabiduría emanada de los pueblos andinos, los que han usado desde tiempo remotos el cactus del San Pedro (*Trichocereus Pachanoi*) y una variedad de hongos psicoactivos. Por medio de la ingesta de estas plantas de poder, los participantes del ceremonial alcanzan ciertos estados excepcionales de conciencia que facilitan la cura de incontables males tanto físicos como mentales. El mecanismo que subyace a esta sanación enteogénica aún es un misterio, y se ha desplegado un importante esfuerzo por develar los secretos que se esconden detrás de esta práctica ancestral.

Tal como indica Vergara (op. cit.: 42), “a partir del redescubrimiento de experiencias chamánicas con hongos sagrados en 1953, los enteógenos se han convertido en un atractivo y controvertido campo de estudio sobre la conciencia y el ser del hombre”. Tanto la psicología como la psiquiatría han abordado el estudio de los estados alterados de conciencia desde las más diversas perspectivas teóricas, formulando así una serie de conclusiones que han acabado por configurar un discurso bastante confuso y disgregado respecto al tema. En el presente artículo se lleva a cabo una revisión de dos paradigmas psicológicos desde los cuales se han propuesto modos distintos de comprender la naturaleza de la conciencia y sus estados excepcionales.

El primer paradigma nace de la integración de la fenomenología y la psicología cognitivista, instalándose como uno de los modelos más aceptados dentro de la disciplina para referirse a los procesos normales y anormales de la conciencia. El segundo paradigma emerge como una nueva propuesta que, si bien se funda en los hallazgos del primero, expande sus alcances explicativos más allá de los límites impuestos por su predecesor. Este nuevo marco “integral-transpersonal” permite abordar el fenómeno de los estados de conciencia producidos por la ingesta ceremonial de enteógenos desde una perspectiva más integrativa y comprehensiva, tomando en cuenta variables que el marco clásico no considera relevantes, como es por ejemplo la cosmovisión subyacente a dicha práctica. Así mismo, a partir de este nuevo modelo explicativo es posible distinguir entre estados “alterados” y estados “no-ordinarios” de conciencia, favoreciendo un estudio más claro del fenómeno en cuestión y reduciendo una confusión que, a la luz de investigaciones recientes, es preciso eliminar.

ESTUDIOS CLÁSICOS DE LA CONCIENCIA Y SUS ESTADOS “ANORMALES”.

El estudio de la conciencia humana ha sido un campo ampliamente desarrollado por la psicología y la psiquiatría contemporáneas. Ambas disciplinas han abordado dicho fenómeno a partir de distintas perspectivas teórico-metodológicas, formulando diversas conclusiones que, por su número, llenan los estantes de nuestras universidades con incontables volúmenes dedicados al tema.

Pese al acusado interés que los psicólogos han demostrado a lo largo de la historia, el fenómeno de la conciencia humana ha prevalecido como uno de los grandes temas aún por resolver, en tanto que las respuestas que cada escuela de pensamiento ha propuesto para la pregunta por la naturaleza de dicho fenómeno no han podido ser integradas en una teoría unificada y comprehensiva. En este sentido, la condición multiparadigmática de la psicología contemporánea (Méndez, 2006) determina en gran medida que coexistan al interior de la disciplina explicaciones diferentes respecto a qué es lo verdaderamente constitutivo de la conciencia, así como cuál es en definitiva el papel de lo consciente en la totalidad de la vida psíquica del ser humano.

Bleuler (1967, citado en Mazzarelli, 2006: 127) explica que “apenas es posible definir aquello que entendemos en psicología por conciencia o consciente... Se podría decir que es aquello que nos hace ser, en esencia, distintos de un autómata, que permite que una persona sepa qué es lo que hace y que reconozca los motivos de sus reacciones”. Esta definición preliminar hace hincapié en un aspecto de la conciencia que tiempo atrás fue relevado por Hegel, cuando éste explicaba en su *Fenomenología* que *toda conciencia es autoconciencia* (Colodro, 2005). Sin duda se trata de un elemento importante a ser considerado si es que se desea comprender el fenómeno de la conciencia humana en términos de su naturaleza subjetiva y vivencial, pero limitar la delimitación del concepto a este sólo aspecto bien podría ser visto como un grosero reduccionismo. En este sentido, la definición propuesta por Bleuler podría ser rápidamente desechada por ser demasiado simple e inexacta, o bien por dejar fuera ciertos elementos que alguna escuela psicológica (e.g. psicoanálisis, cognitivismo, visión transpersonal) consideraría central en su propia concepción de la conciencia.

Ahora bien, si se toma la definición propuesta por cualquier otro autor, en cualquier momento de la historia de la disciplina, podría hacerse la misma crítica. Sin excepción que valga, todas las escuelas psicológicas que han elaborado alguna teoría de la conciencia han incluido en sus propuestas sólo aquellos datos y conceptos que se condicen con las premisas que sostienen sus respectivas perspectivas. Toda formulación sobre el tema es tendenciosa e incurre indefectiblemente en reduccionismos que pueden ser más o menos evidentes, más o menos aceptados o condenados por la comunidad de psicólogos.

Si bien lo anterior es cierto, existe un paradigma en particular que ha gozado de especial consideración y desarrollo en el campo de la investigación formal sobre la conciencia humana, tanto dentro de la psicología como al interior de la psiquiatría clínica. Este enfoque, al que llamaremos “fenomenológico-psicologista”, ha prevalecido como uno de los más aceptados entre los círculos académicos y científicos, gracias a su coherencia interna, el respaldo empírico sobre el cual sostiene sus formulaciones y los sólidos cimientos epistemológicos sobre los cuales ha construido su *corpus* de conocimiento.

Así mismo, este paradigma se ha posicionado como el principal enfoque desde el cual han sido abordados los fenómenos asociados a los estados excepcionales de la conciencia, incluidos aquellos inducidos por la ingesta ceremonial de plantas alucinógenas. En la literatura especializada, este marco explicativo es conocido como el paradigma de “Estados Alterados de Conciencia” (Walsh, 1993), homologando los estados alterados patológicos (e.g. estados de disociación histéricos, psicosis, etc.) con aquellos estados alcanzados por medio de variadas prácticas culturales asociadas al chamanismo y las tradiciones mágico-religiosas en general. A continuación pasaremos revista a este enfoque, dando cuenta de sus antecedentes filosóficos y científicos y desarrollando su concepción sobre la conciencia normal y “alterada”.

Como se mencionó más arriba, el modelo propuesto por el paradigma fenomenológico-psicologista ha sido ampliamente aceptado dentro del campo disciplinar de la psicología y la psiquiatría. Muchos de los grandes avances de estas especialidades han sentado sus bases sobre esta conceptualización general de la conciencia humana y sus corolarios, la que nace a partir de la integración de los presupuestos epistemológicos de la fenomenología alemana y francesa (Brentano, Husserl, Merleau-Ponty, entre otros) y los datos empíricos aportados por la psiquiatría y la psicología cognitivista. A continuación veremos cómo es que se configura dicha integración.

Mazzarelli (2006) ha descrito algunos de los rudimentos fundamentales de la perspectiva fenomenológica en psicología, aplicándolos al estudio de la semiología psicopatológica. Parafraseando a Ey (1967), el autor (2006: 128) afirma que sería imposible “referirse a la conciencia –sea la propia o la de otros- sin referirse a un *sentir*, a una *vivencia*, a una *experiencia irrecusable* del sujeto que la vive”, en tanto que desde esta perspectiva la conciencia humana refiere siempre a una proceso subjetivamente experimentado, íntimo e inasible desde el exterior del sujeto que la experimenta como suya. El paradigma fenomenológico-psicologista resalta la centralidad de la *subjetividad* en la constitución y la vivencia de la conciencia.

Ahora bien, en este punto es necesario hacer una precisión pues, según explica Ey (1967: 13), “la subjetividad no es una propiedad simple y absoluta de la conciencia. Es, sin duda, una implicación del sujeto, pero es siempre –como no se ha cesado de repetir desde Brentano- *conciencia de algo*, es decir, invenciblemente atada a las leyes de la *objetividad que constituye*”. En palabras de Schutz (1995: 44):

“Según Brentano, cualquiera de nuestras experiencias, tales como aparecen en el flujo de nuestro pensamiento, se refieren necesariamente al objeto experimentado. No existen el pensamiento, el temor, la fantasía o el miedo como tales; todo pensamiento lo es del objeto pensado, todo temor lo es del objeto temido y todo recuerdo lo es del objeto recordado.”

De este modo, para la tradición fenomenológica, la conciencia se constituye en un *espacio intermedio e intencional*, a medio camino entre la subjetividad y la objetividad o, dicho en términos estrictamente epistemológicos, entre el subjetivismo radical y el objetivismo ingenuo. El paradigma fenomenológico en psicología toma esta definición de la conciencia evitando reducir la vida anímica del ser humano a sus componentes meramente subjetivos. Como bien explica Husserl (1958, citado en Mazzarelli, 2006: 128-129), la “subjetividad radical de la conciencia” es completamente ajena a la actitud fenomenológica:

“La conciencia tiene su estatuto de objetividad. Esta realidad bilateral subjetivo-objetiva, esta ambigüedad esencial, son las que forman como la estructura ontológica de los fenómenos conscientes: ni completamente objetiva ni exclusivamente subjetiva. Y es precisamente esta realidad, como bisagra de toda realidad, a la que corresponde la realidad de la conciencia.”

Pues bien, es este el aporte fundamental de la fenomenología a la psicología de la conciencia; el develamiento del carácter intermedio e intencional de la conciencia humana, una realidad procesual que se configura a partir de elementos provenientes de los espacios interno-subjetivo y externo-objetivo del ser consciente. A continuación revisaremos cómo esta conceptualización se engrana con datos provenientes tanto de la psicología como de la psiquiatría clásicas, conformando lo que hemos denominado el *paradigma fenomenológico-psicologista*.

Partiendo de la base que la conciencia se configura “como bisagra de toda realidad”, subjetiva y objetiva a la vez, la psicología cognitivista ha estudiado profundamente el modo en que el psiquismo humano permite la confluencia de ambas corrientes en un solo proceso anímico, subjetivamente experimentado. De acuerdo a este paradigma, existe una amplia gama de procesos psíquicos que dan forma a la conciencia en tanto que serían los encargados de permitir que los datos de la realidad objetiva se alleguen e integren a la estructura de la experiencia consciente subjetiva. Entre éstos procesos, “la memoria, la percepción, la atención y la comunicación verbal son considerados generalmente como los actos constitucionales de la realidad y tan fundamentales, que se ha podido definir la actividad esencial de la conciencia por medio de cada una de ellas” (Mazzarelli, op. cit.: 130). Efectivamente, todo psicólogo sabe que la memoria es aquél proceso que permite organizar las experiencias pasadas en un registro más o menos coherente y ordenado, estructurado, que resulta accesible al pensamiento consciente de manera voluntaria; así como la atención permite discriminar los estímulos sensoriales provenientes del medio para así integrar al flujo de la conciencia sólo aquellos datos que resulten relevantes en un momento dado, desechando lo superfluo.

Y para que puedan desempeñar su función correctamente, estos procesos (también llamados *funciones superiores* o *modos cognoscitivos*) siempre han de darse sobre un sustrato mínimo necesario de “alerta” o “vigilancia”, dentro de lo que se ha llamado la *dimensión vertical* de la conciencia (Mazzarelli, op. cit.). Si existe una alteración en esta dimensión, como sucede en el síndrome obnubilatorio, la transmisión de información desde el medio objetivo hacia la conciencia subjetiva puede verse variablemente disminuida, alterando el correcto funcionamiento de las funciones superiores.

A propósito de la variabilidad del grado de atención alerta o vigilancia, es posible reconocer distintos *estados de conciencia* que se distribuyen en un continuo cuyos polos son, en el extremo superior, el “estado de atención viva” y, en el extremo inferior, el “sueño”. De acuerdo a Delay y Pichot (1977: 306), “en el primer caso somos conscientes de cada estímulo que procede del mundo exterior; en el segundo, nuestra conciencia no tiene que ver más que con los fenómenos psíquicos que son producidos por nosotros mismos [las imágenes oníricas]”. Los estados intermedios se ubican entre ambos polos y van desde un estado de “vigilancia *excesiva*”, pasando por el estado de “ensoñación”, hasta llegar finalmente a un estado en que las respuestas motoras a los estímulos sensorio-perceptivos “son muy débiles o bien desaparecen” (p. 307).

Así mismo, los autores recién citados dan cuenta de la existencia de otros posibles estados de conciencia que, pudiendo ser tanto *normales* como *anormales*, se caracterizan por una aparente “disolución de la conciencia” o, en otras palabras, una disminución significativa del pensamiento vigil. Entre los estados intermedios *normales* se encuentran el de ensoñación (anteriormente mencionado) y el estado “hipnagógico”, que es aquél que “se observa en los períodos de adormecimiento” (p. 323), mientras que entre los *anormales* se encuentran los estados “hipnoides”, el “onirismo” y aquellos estados generados por la hipnosis (estando esto último, explican los autores, sujeto a discusión).

Delay y Pichot identifican entre las posibles causas de los “estados hipnoides” la ingesta de ciertas sustancias químicas psicoactivas como las que pueden ser encontradas en las plantas alucinógenas utilizadas por los hombres de medicina andinos en sus ceremonias de sanación y visión.

“Mediante la administración de algunas drogas, como el haxix [o hachís, marihuana], la mescalina [principio activo de cactáceas como el Peyote o el San Pedro], el LSD 25 y la psilocibina [principio activo de los hongos mágicos mexicanos], entre otras, pueden provocarse estados, distintos al dormir, en los que los contenidos del pensamiento son idénticos a los de los sueños. [...] Representan un tipo particular de disolución de la conciencia que, en el plano de la introspección, es casi idéntico a los sueños, pero que difiere del dormir desde un punto de vista neurofisiológico.” (Delay & Pichot, 1977: 324)

La transición desde el estado normal de vigilia al estado hipnoide inducido por la ingesta de sustancias tiene que ver principalmente con una serie de *alteraciones* en los mecanismos de neurotransmisión que se hallan a la base del funcionamiento consciente, producidas por el efecto intoxicante de dichos químicos. Desde esta perspectiva, especies vegetales como el Peyote o los hongos mágicos mexicanos son consideradas “drogas” por sus efectos deletéreos sobre el sistema nervioso central.

De acuerdo a Lindzey, Hall & Thompson (1975: 158) una droga es “cualquier sustancia química que afecta al ser humano u otros animales”. Estas sustancias son estudiadas por la psicofarmacología debido a las formas en que producen alteraciones exógenas del estado normal de vigilia por medio de la *interferencia del funcionamiento normal de los mecanismos de neurotransmisión*. Como explican Dusek & Girdano (1990: 34):

“El comportamiento de alguien es el resultado de la interpretación que hace el cerebro de todos los impulsos recibidos. Estos impulsos pueden ser aminorados, intensificados o distorsionados por sustancias químicas, conocidas como drogas. Un aspecto básico en el estudio de las drogas es la acción de estas sustancias sobre el sistema nervioso central.”

Los estados producidos por la *interferencia* del proceso de sensopercepción y registro consciente normales es lo que tradicionalmente se ha llamado *Estados Alterados de Conciencia*: “en términos generales, un estado alterado de conciencia puede definirse como un estado mental que puede ser reconocido subjetivamente por un individuo (o por un observador objetivo del individuo) como *diferente*, en funciones psicológicas, del estado ‘normal’ del individuo, del estado de alerta y de vigilia” (Krippner, 1990: 23).

Desde el paradigma fenomenológico-psicologista aquí descrito, los estados alterados de conciencia propios de las ceremonias de ingesta enteogénica se explicarían, en este caso, por el efecto intoxicante de las sustancias ingeridas durante el ritual de sanación. Además, según esta visión, dichos estados serían perfectamente homologables en términos fenomenológicos con las formas de atención distorsionada de la psicosis (en este caso particular, *toxifrenias*), con los estados deliroides propios de la esquizofrenia e incluso con los estados alcanzados por medio de la meditación:

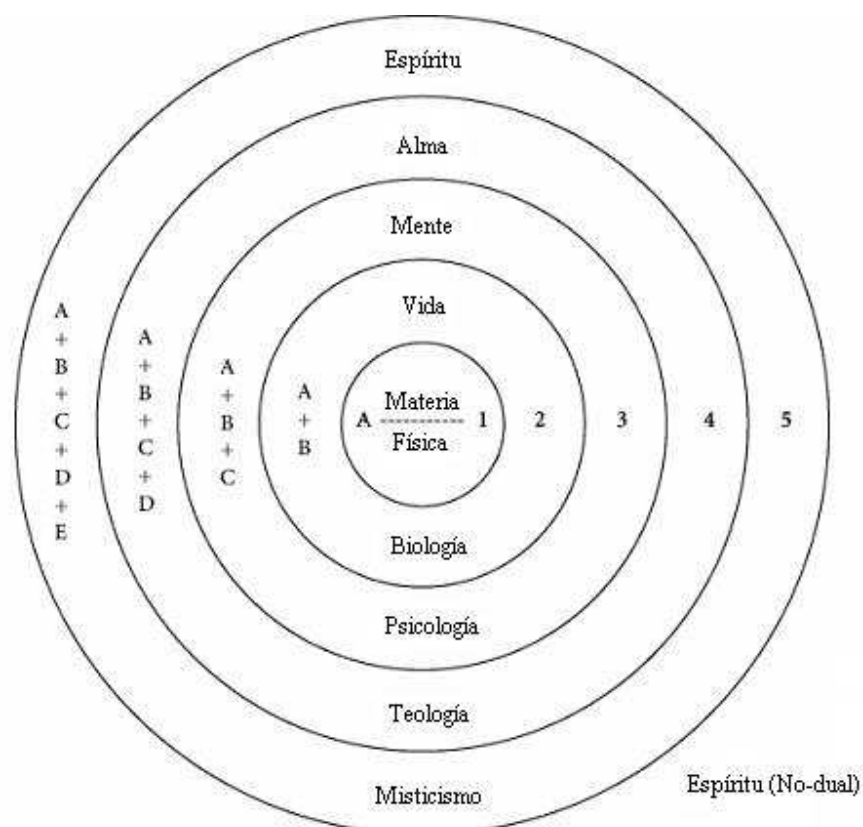
“Bajo condiciones especiales de disfunción, como los casos de psicosis aguda, algunos estados de drogadicción o meditativos, el sistema de procesamiento automático del pensamiento se rompe y se restringe la eficiencia de su funcionamiento cognoscitivo. [...] Cuando esta ruptura del pensamiento protector automático ocurre, uno pasa del estado normal a un estado alterado.” (Dusek & Girdano, 1990: 17)

Resulta significativo el hecho que se igualen los estados psicóticos, los inducidos por consumo de drogas (drogadicción) y los estados meditativos, y será esta comparación en particular la que permitirá dar pie a la crítica que formula el paradigma transpersonal al fenomenológico-psicologista en lo que respecta a los así llamados estados alterados de conciencia.

En resumidas cuentas, desde el paradigma fenomenológico-psicologista, el consumo ceremonial de enteógenos es visto como una forma de intoxicación voluntaria que conduce a una alteración de los procesos normales de procesamiento consciente de la información sensorial, o lo que es lo mismo, a *Estados Alterados de Conciencia*. Pero existe aún otro modo de explicar el efecto visionario de las plantas sagradas, ya no como alucinaciones producidas por interferencias o fallos en el procesamiento cognoscitivo, sino como un fenómeno de *expansión de la conciencia* hasta niveles trascendentales (transpersonales), más allá del *sí mismo* (bastión de la conciencia individual). Este segundo paradigma se sustenta sobre el marco propuesto por la *Filosofía Perenne* y ha sido elaborado a partir de las investigaciones impulsadas desde la *psicología transpersonal*.

PARADIGMA TRANSPERSONAL-INTEGRAL DE LA CONCIENCIA Y SUS ESTADOS “NO-ORDINARIOS”.

La visión transpersonal hunde sus raíces en la ontología propia de lo que Huxley (1977), siguiendo a Leibniz, ha dado por llamar la *Filosofía Perenne*. Esta concepción del mundo subyace a prácticamente todos los grandes sistemas cosmológicos desarrollados por la humanidad desde los tiempos prehistóricos hasta nuestros días, no siendo la cosmovisión andina la excepción. Este marco ontológico puede ser resumido gráficamente en la figura de la *Gran Cadena del Ser*.



De acuerdo a esta visión, todo cuanto existe en la realidad lo hace de manera organizada, dentro de una trama infinita de niveles de complejidad jerárquicamente alineados, dentro de los cuales cada objeto, proceso o fenómeno tiene su lugar.

“Según afirma esta visión cuasiuniversal, la realidad está constituida por un tejido de niveles interrelacionados –que van desde la materia hasta el cuerpo y, desde este, hasta la mente, el alma y el espíritu-, en el que cada nivel superior ‘envuelve’ o ‘engloba’ las dimensiones precedentes (a modo de nidos que se hallan dentro de nidos que se hallan, a su vez, dentro de otros nidos). Desde esta perspectiva, pues, todas las cosas y todos los eventos del mundo están interrelacionados con todos los demás y todos se encuentran, en última instancia, envueltos e inmersos en el Espíritu, Dios, la Diosa, el Tao, Brahman o lo Absoluto.” (Wilber, 1998: 19).

La visión transpersonal en psicología asume esta postura ontológica fundamental, heredera de las tradiciones espirituales de oriente y occidente (moderno y pre-moderno), pudiendo resumirse sus postulados básicos en la siguiente afirmación: “Miremos donde miremos [...] sólo veremos *totalidades*. Y no sólo simples totalidades, sino totalidades jerárquicas; cada totalidad forma parte de una totalidad mayor que, a su vez, está contenida dentro de otra totalidad aún más inclusiva (Wilber, 2005: 14). Para la psicología, asumir esta perspectiva le permite desarrollar un marco comprehensivo respecto a cómo se organiza la conciencia humana en distintos niveles o “grados de profundidad” (Wilber, 1995), pudiendo así incluir aquellos estados particulares de la conciencia que han sido descritos por chamánes y místicos de todos los tiempos y todas las regiones del planeta como distintos de los estados alterados

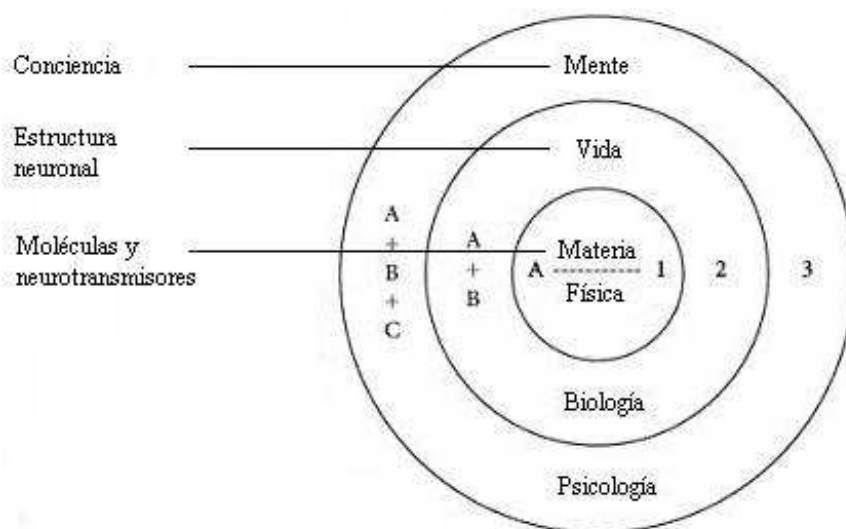
patológicos. Según Wilber (2005: 14-15), “siguiendo con esta línea de pensamiento podríamos suponer que, dado que la mente o el psiquismo humano es un aspecto del cosmos, es posible descubrir en ella misma la disposición jerárquica de totalidades dentro de totalidades, de conjuntos dentro de conjuntos, abarcando un amplio rango que va desde los más simples y rudimentarios hasta los más complejos e inclusivos. Y esto es, precisamente, lo que ha descubierto, en general, la psicología moderna”.

Es exactamente esto lo que Wilber ha presentado en varios de sus libros sobre psicología. Por ejemplo, en *“Psicología Integral”* (1994: 18), el autor resume lo antes dicho afirmando que “en realidad, las estructuras básicas de la conciencia son conocidas como la Gran Cadena del Ser”. En otras palabras, la conciencia humana es un fenómeno cuya realidad se funde en la compleja trama de la existencia integrada, vista ésta como una sucesión de niveles de complejidad jerárquicamente ordenados desde lo más simple hasta lo más complejo y fundamental. En palabras de Frances Vaughan (1990: 16):

“El psiquismo, al igual que el cosmos, está compuesto de un serie de estratos sucesivos con un orden de totalidad e integración cada vez más elevados. De este modo, a medida que el psiquismo individual evoluciona a través de los distintos estadios de conciencia, van emergiendo una serie de estructuras básicas, o niveles de conciencia, que constituyen los cimientos del siguiente estadio. Estos niveles, o estructuras básicas de conciencia, pueden ser considerados como los distintos peldaños de la escalera de la evolución humana, peldaños que permanecen en su lugar sin importar dónde esté el individuo. En su proceso de ascenso, el self transita por distintos estadios y, en cada uno de ellos, se percibe a sí mismo y a la realidad de un modo diferente. En cada nuevo estadio aparece un self más amplio e inclusivo que reemplaza al previo y lo integra en una totalidad de orden superior. De este modo, las estructuras básicas no desaparecen sino que se incluyen en una unidad más elevada.”

Hemos llamado (siguiendo a Wilber) a este marco “transpersonal-integral” puesto que a la vez que considera la existencia efectiva de niveles de conciencia más integrados, más allá de los límites egóticos (las bandas transpersonales, los niveles teológico y místico, etc.), asume la importancia de los niveles inferiores de organización, de tal suerte que integra la visión transpersonal con los hallazgos de la psicología clásica, como podrá verse a continuación.

Tal como ha sido definida por el paradigma fenomenológico-psicologista, la conciencia sería un proceso que tiene lugar en el nivel psicológico (mente) de la Gran Cadena, a modo de epifenómeno del funcionamiento neuronal –en el nivel biológico (vida)-, el que a su vez se sustenta sobre una base físico-material no-viva. Como puede verse en el esquema que sigue más abajo, este modo de entender la conciencia obvia la participación de los otros niveles superiores (teológico y místico) en la constitución de la conciencia humana, en el entendido que los procesos de sensopercepción y el procesamiento cognoscitivo tienen lugar exclusivamente en el tercer nivel de la Gran Cadena (psicológico-mente).



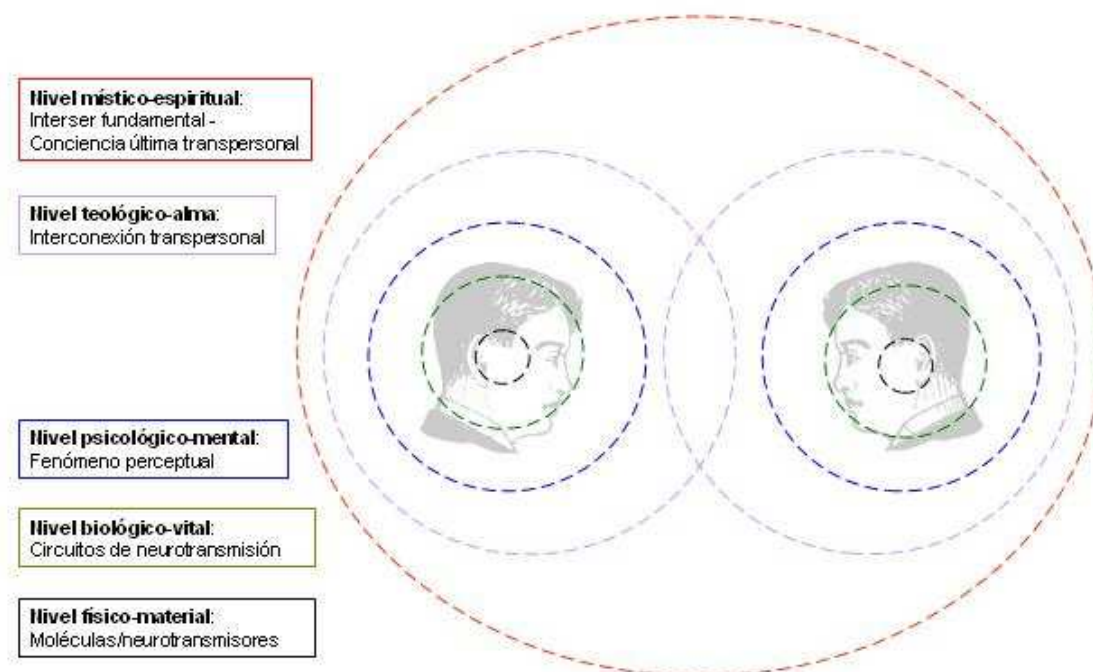
La visión transpersonal elabora una revisión de este paradigma, planteando que la conciencia no es un fenómeno particular que se da en un determinado nivel jerárquico, sino que constituye una propiedad *transversal* a todo nivel de organización, variando únicamente su profundidad³ de nivel a nivel (Wilber, 1995). Así, la conciencia psicológica personal sería sólo una forma de conciencia, bastante sofisticada en relación con los niveles anteriores, pero limitada si es comparada con los niveles superiores transpersonales, donde las barreras del *sí mismo* se diluyen para dar paso a la *ayoidad*, la fusión del *ego* en la *conciencia de unidad*.

Así vistas las cosas, la conciencia puede ser entendida como un fenómeno mucho más amplio del que se consideraría desde el paradigma fenomenológico-psicologista. En definitiva, la conciencia psicológica sería una forma particular en la que se expresa la conciencia espiritual última, así como la conciencia teológica y la mística son formas *expandidas* de la conciencia psicológica. La conciencia teológica (alma) trasciende pero incluye la conciencia psicológica (mente), así como la conciencia mística (espíritu) trasciende pero incluye en su amplio abrazo todos los niveles anteriores, sirviendo como telón de fondo fundamental e indiferenciado de cuanto existe. El espíritu, en este sentido, no es sino el último y más fundamental estado de conciencia: el Nirvana del budismo, el Atman de los hindúes, y en este caso particular, el Gran Misterio o Gran Espíritu de las etnias andinas practicantes de la ingesta ceremonial de enteógenos.

“La mente humana incluye a las emociones corporales, pero también le agrega las funciones cognitivas superiores –como la razón y la lógica-, que no se hallan en las plantas ni en el resto de los animales. Y, por el mismo motivo, aunque el alma incluye a la mente, también le agrega las cogniciones y afectos superiores (como la iluminación y la visión arquetípica, por ejemplo) que no se hallan en la mente racional.” (Wilber, 1998: 22)

³ Por profundidad Wilber se refiere a la cantidad de planos de complejidad que un nivel determinado trasciende pero incluye. En este sentido, el nivel del alma será más profundo que el de la materia. Y por lo mismo, el nivel del alma será “más consciente” en tanto que trasciende pero incluye la conciencia presente en todos los niveles anteriores.

De este modo, en el siguiente esquema puede observarse cómo la visión transpersonal explica el fenómeno de la conciencia trascendiendo, pero incluyendo, el paradigma fenomenológico-psicologista. En este sentido, este nuevo modelo no niega los datos aportados por la psicología moderna, sino que los integra y expande sus posibilidades de explicación. El siguiente esquema grafica el modo en que el sujeto puede existir (y, de hecho, existe) dentro de diferentes niveles de complejidad, sin que sea necesario negar ningún nivel superior o inferior, a la vez que coexiste indiferenciadamente con otros individuos en el plano de la conciencia de unidad trascendental. La experiencia de vivir en interconexión con los demás organismos y objetos de la realidad en un primer momento (nivel teológico), para luego acceder a la experiencia de la no-separatividad trascendental (nivel místico), es lo que caracterizaría la vivencia (trans)subjetiva que tiene lugar durante los estados de *expansión* de conciencia, mal llamados estados *alterados* de conciencia (como se verá más adelante).



Al integrar los postulados básicos del paradigma fenomenológico-psicologista, el modelo transpersonal-integral contempla la existencia de estados alterados de conciencia como los que han sido descritos más arriba como producto de la ingesta de sustancias psicoactivas. Pero en contraste con el modelo clásico, esta nueva propuesta es capaz de diferenciar entre estos estados alterados y los estados “no-ordinarios” o “expandidos” de conciencia que son vivenciados por los participantes de la ingesta enteogénica en contextos ceremoniales. A partir de investigaciones como las de Walsh (1993) y Noll (1983) se han podido establecer diferencias fenomenológicas significativas entre la experiencia de quienes sufren un episodio psicótico y quienes experimentan un estado de expansión de conciencia.

“Por ejemplo, Noll ha demostrado diferencias significativas en la dimensión del control. Él dio cuenta de que los chamanes generalmente son capaces de inducir y terminar sus estados alterados de conciencia según sea su voluntad y modular así su experiencia hasta cierto punto, mientras que los esquizofrénicos son generalmente víctimas enteramente indefensas de sus estados y experiencias.” (Walsh, 1993: 743)

En este sentido, a partir de lo anterior y de lo expresado por los hombres de medicina practicantes de la ingesta ceremonial de enteógenos, la diferencia fundamental entre los estados alterados inducidos por sustancias (e.g. trastorno psicótico inducido por sustancias) y los estados no-ordinarios alcanzados por la ingesta ceremonial radica en que en el segundo caso media siempre una actitud diferente de parte de quien participa del consumo. Así, mientras que quien fuma un cigarrillo de marihuana en una fiesta sin un fin más allá de “volarse” experimentará una reducción de sus capacidades cognoscitivas debido a la interrupción del proceso normal de neurotransmisión, quien inhala *cannabis* en ceremonias de medicina lleva a cabo un trabajo de concienciación guiado por el hombre de medicina que le permite evadir el efecto intoxicante del principio activo de la planta y aprovechar la estimulación producida por el consumo como un catalizador de estados más integrados de percepción. Wild (2002: 48-49) explica cuál es la visión que tiene el médico andino José Illescas respecto a la diferencia entre ambos tipos de consumo:

“Para José la ‘ingesta’ corresponde al consumo de plantas medicinales que pertenecen a las especies que contienen, como principio activo, sustancias enteógenas. Desde su perspectiva, el consumo de tales plantas alucinógenas por parte de personas no instruidas en el conocimiento del arte de la ‘ingesta’ no tiene ninguna utilidad, más bien corresponde a lo que él define como una simple ‘volada’, en donde el sujeto asume una actitud pasiva desde la cual no puede actuar ni significar la experiencia. El hombre común [explica Illescas], cuando consume plantas, no puede más que entregarse a sus vicios y no hace más que salir corriendo o tirarse al suelo entregándose al sueño y al cansancio. El hombre de sabiduría se queda sentado mirando de frente lo que se le presenta y es dueño de los controles que lo conducen en su vuelo. Su actitud es templada y amable.”

El problema del modelo clásico es que no establece esta diferencia fundamental, pues no considera la variable ceremonial ni cultural subyacente a la ingesta enteogénica con fines de sanación. “En cuanto a la psicología ortodoxa define el verdadero ser del hombre como un ego [nivel psicológico], tiene que describir la conciencia de unidad [nivel espiritual] como una ruptura de la normalidad, como una aberración de la conciencia o un estado alterado de conciencia” (Wilber, 1990: 100). En este sentido, la psicología moderna ha tendido a homologar los estados superiores de expansión consciente con estados de disfuncionalidad en los niveles inferiores de la Gran Cadena del Ser. Qué ejemplo más claro que el citado más arriba, donde se igualan los estados meditativos con “condiciones especiales de disfunción” (Dusek & Girdano, 1990: 17).

Es por esta confusión de niveles que se propone a continuación distinguir entre *Estados Alterados de Conciencia* y *Estados No Ordinarios de Conciencia*, siguiendo el marco propuesto por el paradigma transpersonal-integral:

- Estados Alterados de Conciencia: Distorsión sensorceptiva generada por una disfunción registrada en uno o más de los tres niveles inferiores de conciencia (neurotransmisores, sistema nervioso, conciencia personal).
- Estados No Ordinarios de Conciencia: Formas de percepción más integradas, trascendentales y comprensivas, generadas por un fenómeno de expansión de los alcances de la conciencia personal (hacia los niveles teológico y místico; los estados transpersonales).

De este modo, a partir de esta distinción puede afirmarse que fenómenos tales como el trance inducido por la ingesta ceremonial de enteógenos no serían estados alterados de conciencia, sino estados especiales de expansión de conciencia. El nuevo marco transpersonal-integral permite suprimir la confusión de niveles propia del paradigma anterior, ayudando a alcanzar un conocimiento más preciso respecto a los estados de conciencia alterada y expandida.

CONCLUSIONES.

La importancia de generar un marco explicativo que pueda integrar las distintas variables que se ponen en juego en la configuración dinámica de cualquier fenómeno que deseemos estudiar salta a la vista, especialmente cuando nos percatamos de las limitaciones que presentan los modelos clásicos herederos de la tradición científicista moderna. El modelo integral-transpersonal que se ha presentado en este artículo no está exento de reduccionismos y sesgos particulares, pero con todo pareciera ser bastante más comprensivo que el modelo fenomenológico-psicologista anterior al integrar la cosmovisión propia de la medicina andina y rescatar la importancia de la actitud del participante durante el ceremonial.

“Si tenemos en cuenta que la idea que tengamos de nosotros mismos tiende a operar como una profecía autocumplida, comprenderemos que las creencias sobre el self pueden mutilar el desarrollo humano o expandir la conciencia fomentando, de este modo, la curación y la totalidad” (Vaughan, 1990: 43). Si nuestros modelos explicativos reducen el horizonte al cual el ser humano puede aspirar en su posible desarrollo, dicho desarrollo no podrá ser alcanzado, mientras que si se entiende que la evolución de la conciencia puede llegar a niveles de integración superiores, estos estados podrán ser alcanzados por quien emprenda un trabajo de sanación y crecimiento personal. Es así como este modelo integral-transpersonal supone un importante avance en la comprensión de procesos que si bien parecen ser demasiado esotéricos al ojo occidental, han sido reconocidos por numerosos pueblos y civilizaciones como formas ideales de bienestar, asequibles a quien las busque.

El interés por los estados no-ordinarios de conciencia sigue creciendo paralelamente al desarrollo de movimientos como el neochamanismo americano. Y si a este despliegue sociocultural no se le suma un mayor desarrollo investigativo respecto a los fenómenos psíquicos implicados en las prácticas ceremoniales estaremos perdiendo una gran oportunidad; la oportunidad de conocer los dominios superiores de la realidad humana y los medios a través de los cuales poder alcanzarlos. Y este conocimiento sólo será posible si es que escuchamos la voz de los pueblos originarios, herederos de la Filosofía Perenne, quienes pueden referirse mejor que nadie a los estados de conciencia propios de la ingesta enteogénica. Sólo si se logra integrar la ciencia moderna (psicología, psiquiatría) con la sabiduría ancestral, será posible comprender estos maravillosos misterios.

REFERENCIAS

- Colodro, M. (2005)** Formas de la eternidad: ensayos sobre filosofía y trascendencia, Santiago: Cuarto Propio
- Delay, J., Pichot, P. (1977)** Manual de psicología, Barcelona: Toray-Masson
- Dusek, D., Girdano, D. (1990)** Drogas: un estudio basado en hechos, México D.F.: SITESA
- Ey, H. (1967)** La conciencia, Madrid: Ed. Gredos
- Huxley, A. (1977)** La filosofía perenne, Barcelona: Edhasa
- Krippner, S. (1990)** Estados alterados de conciencia. En White, J. (1990) La experiencia mística, Bs. As.: Troquel, pp. 23-37
- Lindzey, G., Hall, C., Thompson, R. (1975)** Psychology, New York: Worth Publishers
- Mazzarelli, A. (2006)** Lecciones de psicología anormal y patológica, Santiago: Universidad Diego Portales
- Méndez, M. (2006)** Reflexión a partir de la pluralidad epistemológica en psicología, Revista Praxis, año 8, N° 10, pp. 49-60.
- Noll, R. (1983)** Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the "schizophrenia metaphor" of shamanic states, American Ethnologist, 1983, 10: 443-459.
- Porras, E. (2003)** Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol, Gazeta de Antropología, N° 20, 2003. Extraído el 6 de Mayo, 2007, de http://www.ugr.es/~pwlac/G19_07Eugeni_Porras_Carrillo.html
- Schultes, R., Hofmann, A. (2000)** Plantas de los Dioses: orígenes del uso de los alucinógenos, México D.F.: FCE
- Schutz, A. (1995)** El problema de la realidad social, Bs. As.: Amorrortu
- Vaughan, F. (1990)** El arco interno: curación y totalidad en psicoterapia, Barcelona: Kairós
- Vergara, C. (1996)** La conciencia enteogénica, Alteridades, 1996, 6 (12), pp. 39-47.
- Walsh, R. (1993)** Phenomenological mapping and comparisons of shamanic, Buddhist, yogic, and schizophrenic experiences, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 61, No. 4. (Winter, 1993), pp. 739-769.
- Wilber, K. (1990)** La conciencia sin fronteras: aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal, Bs. As.: Troquel-Kairós
- Wilber, K. (1994)** Psicología integral, Barcelona: Kairós
- Wilber, K. (1995)** Sexo, ecología y espiritualidad: el alma de la evolución, Madrid: Gaia
- Wilber, K. (1998)** Ciencia y religión: el matrimonio entre el alma y los sentidos, Barcelona: Kairós
- Wilber, K. (2005)** El proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano, Barcelona: Kairós
- Wild, P. (2002)** Sabiduría chamánica del sentimiento: el estar siendo-ocurriendo, Santiago: Cuatro Vientos