

MONOGRAFÍA:

“LAS BASES DE LA CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓN MÍSTICA DEL «PARADIGMA EMERGENTE EN LA CIENCIA» (IMPEC). ANÁLISIS CRÍTICO”.

AUTOR: DR. C JORGE D. ORTEGA SUÁREZ.

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS APLICADAS

FACULTAD DE CULTURA FÍSICA.- MATANZAS.

2004

LAS BASES DE LA CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓN MÍSTICA DEL «PARADIGMA EMERGENTE EN LA CIENCIA» (IMPEC). ANÁLISIS CRÍTICO.

a) Conceptos básicos para la crítica a la IMPEC.

a.1. El misticismo.

El término “misticismo” es necesario definirlo concretamente dentro de la base conceptual-metodológica de la Tesis, pues la condición de místico caracteriza en ella, dentro de la comunidad científica internacional: a) a los representantes de un determinado grupo de sujetos procedentes de diversas áreas de la ciencia contemporánea, que reflexionan en el ámbito filosófico o filosófico-cosmovisual y presumen holístico el contenido y extensión de sus ideas; b) el resultado de esas reflexiones.

Tales representantes considéranse a sí mismos como los autores del único discurso válido acerca de lo postulado por el así llamado “nuevo paradigma” o “paradigma emergente” de la ciencia actual (PEC).

Esos representantes están profiriendo un enorme daño a la propia ciencia, especulando con la supuesta incapacidad o inoperancia perspectiva de esta para asimilar, engranar y aplicar, en un cuadro del mundo enfocado al humanismo, la enorme cuantía y multidiversidad cualitativa de los resultados del vertiginoso proceso de la producción científica contemporánea, cuyos resultados, en algunos campos, no encuentran actualmente lugar en el aparato conceptual-metodológico de la propia ciencia. Todo eso, ellos lo proyectan desde una posición signada por el indeterminismo y el relativismo idealista, en relación con el proceso de obtención, comprobación veritativa y uso del conocimiento acumulado; conveniente para las tentativas de demeritar todo el discurso filosófico basado en los resultados de tal producción y sus aplicaciones y colocar, en su lugar, la cosmovisión mística. En esto consiste la esencia de la Interpretación Mística del Paradigma Emergente en la Ciencia (IMPEC).

En relación con el empleo del vocablo “misticismo”, debe recordarse que prácticamente no ha variado su semántica general desde que comenzó la rica historia de la teoría sobre él con los aportes de Dionisio el Areopagita, en el siglo V (Abbagnano, 1972, 805ss; Royston, 1960, 284-85). De todos modos, atendiendo a la cantidad notable de definiciones acumuladas, relativamente similares entre sí, pero privilegiadoras respectivas de unos u otros de los elementos integrativos del contenido de ese término; el autor entonces considera entonces útil formular una definición de trabajo sobre el misticismo que sirva de referente teórico-metodológico de las inferencias. El misticismo es entonces el concepto integrador de todo criterio que trate de fundamentar la posibilidad y necesidad de la existencia de comunicación directa e interinfluyente entre el Hombre y lo definido como “divino”, que adquiere diferentes denominaciones y atributos en diferentes lugares y sistemas de pensamiento, pero que en esencia constituye el objeto hipostasiado de la deificación humana. Aquí se comprende “hipóstasis” en la última de sus acepciones cronológicamente surgida, a saber, la de convertir un concepto en cosa o ente; y la deificación, como el clímax de la ascensión mística del Hombre hacia tal objeto. La hipóstasis de la conciencia individual por el místico deviene conciencia universal, demiúrgica y panlogística.

Es necesario tener en cuenta también que, históricamente, a los místicos se les ha clasificado en dos grupos fundamentales: el de los “prácticos”, integrado por

individuos altamente sugestionables, tanto como para acreditar su acceso a ese estado e incluso provocar psicósomáticamente cambios en su organismo durante ese proceso, pero legos en materia de especulación filosófica sobre el asunto de referencia; y el de los “teóricos”, que incluye a los que sobre el mito han discurrido como especialistas.

En esta Tesis no interesan los del primer grupo y sí los que militan en el segundo, aunque debe puntualizarse que, en este último, la distributividad de la extensión del concepto que los define incluye en un subgrupo a los que sólo teorizan (autores que han estructurado toda su obra sobre la mística, como son los casos de Schleiermacher, Joseph Campbell y Rudolf Otto, por ejemplo). En otro subgrupo, sitúa a los que además de teorizar sobre el misticismo lo practican. A este se integran hoy, por ejemplo, todos los activa y conscientemente adscritos a la IMPEC.

Hay consenso, entre los místicos de todos los tiempos, en:

a) Admitir la inefabilidad de lo divino y reconocer la imposibilidad de fundirse hipostasiadamente con lo divinizado, desde una perspectiva teológico-negativa (admisión de la incapacidad para ello de los “procedimientos ordinarios del saber humano”). Todos los representantes de la IMPEC comparten ese criterio y ubican tales “procedimientos” dentro de la capacidad operativa del “estado de conciencia habitual” (SoC), es decir, a lo consciente que es propio del estado de vigilia; mientras que la “conciencia mística” es el asiento de los denominados “estados alterados de conciencia” (ASCs), en los que tales representantes sí consideran posible, necesaria y deseable la deificación mística.

b) Reconocer “grados de ascensión” hacia lo místico, aun cuando haya diferencias de criterio en torno a la cuantía de estos y a lo atributivo de cada uno. En la IMPEC esto es de común aceptación, concibiéndose que por medio del acceso gradual a los ASCs, jerárquicamente ordenados en orden ascendente de complejidad, se accede a la deificación (Walsh, Vaughan, 1991a, 14).

Incluso hay dos representantes de la IMPEC que han hecho sendas clasificaciones metodológico-tipológicas de las presuntas manifestaciones expresas de la originalidad e individualidad del estado de éxtasis místico, como en los casos de Wilber (Wilber, 1991a, 108ss; 1991b, 146ss) y de Grof (Grof, 1991, 127ss; 1976, 153ss; 1980). Estas clasificaciones han sido hechas a pesar de las reconocidas dificultades experimentales de la comprobación veritativa de los ASCs y acerca de cómo supuestamente acontece en ellos la comunicación. En relación con esto, la propia IMPEC interpreta que esas dificultades son pruebas de la ineficacia e ineficiencia de los conceptos y métodos de la indagación científica de la realidad (Walsh, Vaughan, *Ibíd.*).

Los que se han afiliado a la IMPEC, además, coinciden en estimular tal ascenso como vía suprema de la realización humana, por ejemplo, Walsh y Vaughan (*Ibíd.*, 16), Tart (Tart, 1991, 312ss) y Wilber (Wilber, 1991b, 146-167; 1991c, 336-343). La IMPEC, obviamente, no ha superado la solución escolástica del problema de la relación entre la fe y la razón como el fundamental del medioevo.

c) Expresar la idea de que la ascensión mística es un acto individual de un sujeto dado. Todos los representantes de la IMPEC coinciden en afirmar que es imprescindible proponérsela, para alcanzar el desapego necesario con respecto a la sociedad, a la conciencia habitual y la propia personalidad, pues

“estorban” en esa ascensión hacia lo deificable místicamente.

Dado que el objetivo central de esta IMPEC es, en definitiva, establecer la rectoría del misticismo en la ciencia y en la proyección del Hombre como entidad individual en pos de su realización, ella adoptó primero el término de “transpersonal” para referirse a todo acto, proceso, estado y resultado que presupongan la trascendencia del Hombre más allá de su estado de conciencia habitual.

El autor, por otra parte, se opone al uso inveterado del vocablo misticismo y de la familia de palabras asociada a él, pues hay intentos de polisemantizarlo en la contemporaneidad con nuevas acepciones. Esos nuevos significados idealizan situaciones que comprometen y reclaman la excelsitud de la proyección conductual de sus protagonistas. Se pretenden imponer al misticismo por la fuerza de su indiscriminado uso, empobrecen el contenido y oscurecen el significado original del término y de su familia asociada - multiseccularmente mantenidos -, violándose las exigencias lógico-formales que evitan vicios anfibiológicos; en primer lugar. En segundo, afectan su extensión y lo exaltan a la caracterización de situaciones y de actitudes de sujetos que no son místicos. En tercero, lo dotan axiológicamente de atributos positivos que ocultan sus negativas consecuencias de lesa socialidad, presupuestas en el aislamiento y a la despersonalización recomendados al individuo que aspira a la deificación.

a.2. El concepto de paradigma.

Etimológicamente proviene del griego “*paradeigma*” (patrón). En la actualidad hay tendencia a abusar de su empleo y debe tenerse en cuenta:

- En primer lugar, que filosóficamente siempre se ha usado sólo en dos acepciones afines pero no idénticas: “modelo” y “ejemplo”, según haya sido el criterio originalmente platónico o aristotélico de referencia; respectivamente.
- En segundo, que en la Filosofía y en la Ciencia en general, antes de la contemporaneidad, se le había reservado su uso para definir o caracterizar situaciones, hechos, etc., de carácter ilustrativo que fuesen trascendentes, relevantes. Este es el que va a serle reconocido y dado en la presente Tesis y no otros actuales, acerca de “paradigma” como cualquier referente, modelo o ejemplo; dentro y fuera del contexto científico. Esta ampliación indiscriminada de sus extensiones hace que el término también devenga anfibiológico, lo que obliga a realizar sobre él precisiones metodológico-semánticas, en aras del fortalecimiento lógico del discurso de la Tesis.

Dadas las deficiencias de la definición de Kuhn con respecto al concepto de “paradigma” y, correspondientemente, del aparato conceptual-metodológico creado en torno a este; el autor precisa trabajar con otra definición que le sirva de referencia con respecto a la crítica de la de Kuhn y sus inferencias. Consideró adecuado reformular una de la autoría de Edgar Morin (Morin, 1982), que defina el paradigma de manera compacta, con los elementos esenciales que lo integran, y que privilegia el carácter social de la construcción dialéctica del conocimiento. Entonces, paradigma constituye un principio rector del conocimiento y sus aplicaciones que fija un entramado de conceptos, relaciones y oposiciones fundamentales que producen y norman el discurso socialmente construido de la ciencia como actividad social.

a.3. La ciencia como actividad social.

En cuanto al concepto de “ciencia” son necesarias también determinadas precisiones, habida cuenta no solo de la polisemia de este vocablo -

enriquecida con los aportes de las más diversas escuelas y tendencias - sino, sobre todo, por la manipulación ideológica de que ha sido objeto, dada la importancia cardinal de la propia ciencia en y para la sociedad.

A los efectos de la definición y aplicación críticas de la base conceptual de esta Tesis, el autor decidió apelar al criterio de selección de expertos y tomar, de la historia de la teoría del asunto de referencia, aquella definición de ciencia (y las propias de conceptos afines o asociados al de esta), que serán usados.

Se entenderá como "ciencia" la "actividad social institucionalizada orientada a la producción, difusión y aplicación de conocimientos" (Núñez, 1994, 8ss). La definición en calidad de "actividad social" presupone como antecedente necesario la exposición del concepto más general de "actividad", entendida aquí como el sistema de los grupos de relaciones sujeto-objeto y sujeto-sujeto en la respectiva correlación de sus contenidos histórico-concretos (separables lógicamente sólo en lo relativo al enfoque metodológico del estudio del asunto), dada la socialidad esencialmente inherente al Hombre.

La ciencia como forma específica de la actividad no se ubica en un plano aislado. Dado el carácter sistémico de la realidad, se le concibe en interacción constante con las restantes formas, agrupadas en tres direcciones fundamentales de la práctica social, a saber, la práctico-material, la teórico-cognoscitiva e ideológico-valorativa; a través de las cuales el sujeto transforma esa realidad (Ibíd.).

De este enfoque propuesto del asunto, se infiere la posición crítica del autor con respecto a la concepción de la ciencia reducida a lo epistemológico, en tanto contexto de la demostración del valor lógico de las proposiciones.

Para la IMPEC, la práctica científica solo se reduce a un grupo de personas seleccionadas, talentosas y adiestradas con respecto a un tema dado, a cuya observación dedican considerable tiempo, sobre el cual se comunican en un metalenguaje macrosocialmente incomprensible, teorizan dando valor a lo observado y después observan de nuevo (Tart, 1991, 321).

Este reduccionismo es típico en los que se esfuerzan en frenar el progreso científico pues, una vez definido y aplicado un concepto de ciencia como el ofrecido por Tart, solo resta absolutizar el relativismo gnoseológico para desacreditar a aquella, esgrimiendo sobredimensionadamente en su contra todo lo que no ha podido resolver o explicar en un momento histórico-concreto dado de su desarrollo. Esta, a su vez, es la base de la estrategia general de la acción de la IMPEC para imponerle a esta, como modelo, su cosmovisión particular a la ciencia.

En cuanto al proceso mencionado de transformación de la realidad por el sujeto, en general y, la ejercida creativamente en él por la actividad científica, en particular; débese tener en cuenta que al objeto sobre el cual recae la acción del sujeto se le presupone, en la concepción asumida y defendida por el autor, "independencia ontológica" con respecto al propio sujeto (Núñez, op. cit.). De este modo se guarda distancia crítica tanto del criterio de que la teoría es idéntica - como reflejo - al objeto, como del convencional-relativista (característico de la IMPEC), que pretende acomodar el objeto a lo que subjetivamente se predique de él.

La ciencia, desde el ángulo de la relación sujeto-objeto, ha sido abordada desde diferentes perspectivas, entre ellas - y preferentemente - por la metodología del conocimiento científico (y por la llamada filosofía de la ciencia, añade el autor). La relación sujeto-sujeto, que supone en la ciencia la

resultante de la interacción social de los protagonistas individuales e institucionales de la actividad científica, ha sido preferentemente atendida desde la perspectiva de la sociología de la ciencia (Ibíd.).

a.4. Líneas de la estructura interna de la IMPEC.

Hay dos líneas fundamentales dentro de la IMPEC. Ellas son cronológicamente paralelas y surgieron como resultado de dos enfoques diferentes - mas no antagónicos - de interpretación filosófica de la realidad dentro de una cosmovisión común. No constituyen resultados de separaciones, desprendimientos o cismas, lo que se evidencia cuando se aborda la relación entre ambas.

La primera de ellas es la que tiene al físico Fritjof Capra (1940), austriaco, como su representante más sobresaliente; opinión esta que comparte el autor con otros especialistas dedicados al estudio de la IMPEC (ReVision, 1990, 84-85). Capra es Ph. D. desde 1966 por la Universidad de Viena, especialista en Física subatómica, investigador de altas energías en universidades parisinas y en el Imperial College de Londres, profesor en varias universidades californianas (Santa Cruz, Stanford, Berkeley) y Presidente Fundador, desde 1983, de la institución ecologista Elmwood Institute, de Berkeley, California.

La línea de Capra el autor la titula místico-cientificista. Se funda - al igual que la otra con la que comparte la IMPEC - en un presunto paralelismo de los logros más avanzados de las ciencias actuales y, en especial, de las dedicadas al estudio de la conciencia y a la estructura y fenómenos del micromundo; respecto a cosmovisiones místicas clásicas asiáticas como el budismo, hinduismo, sufismo, taoísmo, así como medievales europeas: Santo Tomás de Aquino, San Bernardo, San Buenaventura, Master Eckhart, Hesicasmo, entre otras. Estas cosmovisiones místicas tienen diferencias entre sí pero se infirieron y estructuraron a partir de supuestos esenciales comunes sobre el Universo, concebido por ellas como totalidad sin discernimiento filosófico definitivo de lo material y de lo espiritual en él, interdependencia de todos los componentes que lo integran y la conciencia individual como mística expresión individual de la "conciencia cósmica" demiúrgica y ordenadora universal.

Los seguidores de esta línea asocian estos supuestos con la combinación en su discurso de algunos descubrimientos de la Física en particular y, de las Ciencias Naturales, en general, efectuados en diferentes momentos desde las postrimerías del siglo XIX hasta la actualidad. Capra extrae sus conclusiones acerca del supuesto indeterminismo de los fundamentos del Universo localizados en la esfera subatómica del "principio de incertidumbre" de Werner Heisenberg, que establece la imposibilidad de fijar simultáneamente las coordenadas y el impulso de las así llamadas "partículas elementales" que se mueven, interrelacionan y cambian sus propiedades a la velocidad de la luz. También, el principio de la necesaria intromisión subjetiva del investigador, como "constructor" y "ordenador mental" de los procesos fundamentales del Universo, reducidos a criterios estocásticos sin correlato material.

El Universo, según Capra, constituye: 1) una totalidad única e indeterminada, de la cual es referencialmente imposible discernir criterio de causalidad alguno, en el fluir constante de sus componentes integrativos (interdependientes, indiferenciados y multilateralmente contenidos entre sí, según la interpretación mística acerca de la hipótesis *bootstrap*); 2) una entidad de la cual no tiene sentido predicar sobre materia y espíritu, pues su ser es "conciencia cósmica"; 3) "conciencia cósmica", en la que el ente humano participa místicamente y

que es el supuesto “ser-del-mundo” desde esta perspectiva, 4) un referente en el cual el ser humano, en virtud de su condición de portador individual de esa “conciencia cósmica” y, en calidad de tal, constructor-ordenador subjetivo del Universo, puede trabajar activa y eficazmente en pro de la solución de los reconocidos como “problemas globales” de la Humanidad, si se autoperfecciona y accede místicamente a supremos ASCs. En estos últimos estados se efectúa, según Capra y el resto de los representantes de ambas líneas de la IMPEC, la fusión de lo individual y universal de esa “conciencia cósmica”.

Estas son, en síntesis, las conclusiones a las cuales Capra arribó y mantiene desde 1975, coincidentes con las inferidas de los supuestos esenciales comunes a las antedichas cosmovisiones asiáticas (Capra, 1982 [orig. 1975], Caps. 5-8; 1999 [orig. 1982], 70-91).

El autor también ha identificado a Duane Elgin y Charles Tart como autores destacados dentro de la línea liderada por Capra. Tart, apelando a la mayor relatividad epistemológico-subjetivista imaginable, defiende la línea de Capra hasta admitir, incluso, la necesidad de estructurar una cosmovisión diversificando, desmembrando y atomizando la ciencia en tan diferentes y numerosos objetos de estudio, como así lo exija la original impronta de cada uno de los sujetos que se encuentren en ASCs (Tart, 1991a, 312ss; 1991b, 169).

Duane Elgin es uno de los pocos dentro de la IMPEC que, junto con Capra, ha tratado de aplicar la idea (muy expuesta por el resto de la IMPEC solo como “deber ser”), de que la sociedad es susceptible de cambios positivos si sus miembros llegan no solo a “iluminarse” místicamente sino también a ejercitar su nueva condición en vocación filantrópica de servicio (Elgin, 1981; 1991 , 387ss).

Capra se ha esforzado por fundar un sistema cosmovisual apoyándose en un vasto criterio de multidisciplinariedad científica. Para él, la IMPEC debe partir críticamente del “Paradigma Establecido de la Ciencia <<Normal>>” (PECN) en calidad de referencia asumida como insoslayable.

La otra línea de la IMPEC, denominada “místico-espiritualista” por el autor, está encabezada por Ken Wilber (1949), norteamericano, de formación académica reconocida en Química y Biología y autodidacta en Filosofía, Psicología, misticismo asiático y europeo clásicos.

Esta línea se caracteriza por la exposición de sus tesis a través de matices discursivos que transitan desde la minimización relativa del valor hasta el evidente desprecio a la ciencia como institución, tipo de actividad, sistema de conocimientos y resultados aplicables de estos últimos. Eso lo combina con la magnificación sublimada del misticismo, que incluye la promoción de este como la única vía eficaz para el logro de la realización del individuo. En consecuencia, da prioridad a la atención que debe merecer, por parte de todos los sujetos, la descripción pormenorizada de las etapas del proceso que permitan acceder a lo místico. También enfatiza en las supuestas ventajas que los ASCs en la fase mística le reportan al Hombre.

Wilber ha sido considerado como el líder de esta línea por ser uno de los representantes de la IMPEC que ha estudiado más, como autodidacta, los sistemas místicos de pensamiento y ha sido el que más ha promovido la necesidad de la aceptación y ejercitación, públicas y sin reservas, del misticismo como vehículo por excelencia para alcanzar la realización humana

plena. Además, es el que más ha insistido en delimitar claramente las dos líneas de la IMPEC (Col. de Aut., ReVision, 1990, 84-85, 88-89; Wilber, 1982). Pudiera parecer una incongruencia, en el caso de Wilber, su posición con respecto a la ciencia, habida cuenta de su formación académica científico-natural pregraduada, en la que partidarios suyos reconocen que tuvo destaque (Col. de Aut., ReVision, 1990, 88).

Ken Wilber está convencido de que es fundador de una concepción “holística” del mundo y sus apologistas lo califican como un estudioso de excelencia en Química y Biología (p. cit.). Si se leen en las obras de él afirmaciones reduccionistas tales como, por ejemplo, que “Aristóteles era biólogo” (sic) (Wilber, 1990, 53), esos calificativos elogiosos resultan de dudoso valor lógico, en el criterio del autor. Lo que sí denotan aseveraciones de ese tipo es un déficit cognoscitivo evidente, no sólo en esa propia rama del saber sino también en la historia de la ciencia, si se atiende al papel y lugar relevantes que Aristóteles tiene en ellas.

Incidentalmente, el propio Wilber se encargó de aclarar las dudas sobre el asunto en un artículo autobiográfico. Siendo hijo de un militar norteamericano, hizo formalmente estudios universitarios en las aludidas áreas del saber sólo para acceder a la dispensa de ser reclutado e ir a combatir a Viet Nam (Wilber, 1982).

Es notorio lo acerbo e incisivo de sus críticas contra los postulados de los pensadores de la línea liderada por Capra, en especial la que dirige contra Tart (Wilber, 1991c). Este asunto merece abordarse aún con más detenimiento:

Wilber reconoce como muy válida la obra de Capra “El tao de la física”, en tanto introducción a la relación de la “nueva física” con el “pensamiento oriental”. Empero, Wilber expone que el paralelismo entre la Física y el misticismo solo se circunscribe al ámbito material y no puede predicar nada sobre los instintos biológicos y lo afectivo en los seres humanos, lo que le impide explicar el Universo como un todo. No basta con descubrir - continúa Wilber - la conexión de las partículas subatómicas para demostrar lo holístico del Universo, pues queda fuera del alcance de ese hallazgo lo correspondiente a la espiritualidad y a su rol dentro de una cosmovisión que pueda presumir de ser, en todo y por todo, precisamente holística. Wilber define estas diferencias de enfoque suyas con respecto a Capra como del mismo carácter que la se supone que existió, respectivamente, entre Platón y Aristóteles (Col. de Aut., ReVision, 1990, 85).

Las diferencias de enfoque entre Capra y Wilber no han llegado al tono dramático que se dijo que alcanzó el de la relación entre un furibundo Platón y un Aristóteles como su discípulo disidente, si se atribuyese historicidad al criterio de Diógenes Laercio en el siglo III, fundado en testimonios más antiguos y expresado por este en su conocida obra “Vida y doctrinas de filósofos ilustres”. Sin embargo, es acertada esta comparación. Es evidente, en la valoración de Wilber sobre el discurso capriano, la delimitación crítico-filosófica de la producción intelectual de su línea con respecto a la de Capra, al rechazar aquel la posibilidad de que las Ciencias Naturales y, en especial, la Física, puedan estructurar holísticamente sus deducciones filosófico-cosmovisuales en una concepción general del mundo fundada en el misticismo. La “nueva física” de Capra, según Wilber y seguidores, no aporta nada a lo intuitivo, espiritual y afectivo que el misticismo sí privilegia (Wilber et al., 1987, 156, 204, 289, 329ss).

Las diferencias entre ambas líneas circunscriben a la polémica filosófica en torno al papel de la ciencia en la explicación de la sistemática del mundo, mas sus divergencias no afectan sensiblemente la identificación entre ellas en lo tocante a los aspectos filosóficos esenciales.

No hay rivalidad u hostilidad decisivas entre esas dos líneas, a juzgar por la evidencia de que ambas comparten, a saber, lo filosófico-esencial que nuclea una cosmovisión tan común para ellas como las fuentes que emplean en tanto bases teorico-metodológicas. Ambas líneas privilegian el papel y el lugar del misticismo oriental y occidental en la historia del pensamiento, declarando su absoluta vigencia, por un lado. Por otro, si bien la línea de Capra enfatiza mucho en integrar a su cosmovisión los aportes al cuadro del mundo, realizados desde las diferentes áreas del saber por parte de científicos eminentes, la línea de Wilber también a procura algún apoyo en la autoridad de científicos de renombre, especialmente en las áreas de Ciencias Naturales, tales como E. Schrödinger, Eddington, Louis de Broglie, Niels Bohr, Werner Heisenberg, Henry Stapp y Kurt Gödel, entre otros.

En las dos líneas procúrase ante todo aprovechar la relativa incapacidad de algunos científicos de interpretar dialécticamente la esencia, causas y posibilidades de salida de la crisis que comenzó a afectar fundamentalmente a las Ciencias Naturales desde las postrimerías del siglo XIX; (Wilber, 1990, 55-60; 1991d, 367-368), (Capra, 1999 [orig.1982], 47-91), así como de algunos descubrimientos y tesis contemporáneos, interpenetrados en sistema; cuya interpretación es básica para la configuración del paradigma emergente.

Por otra parte, desde el punto de vista ético-profesional, los representantes de ambas líneas se citan entre sí como autoridades científicas, se convocan para integrar antologías juntos, como son los casos de Capra y de su colega David Bohm, Premio Nobel de Física; convocados por Wilber en función de autor principal para formar parte del colectivo de autores de "El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia" (Wilber *et. al.*, 1985); y el de Capra, Tart y Wilber, convocados por Roger Walsh y Frances Vaughan para formar parte de los autores de la compilación "Más allá del ego" (Walsh; Vaughan [eds.], 1991), antología cuyo proceso de selección de textos para integrarla no devino pretexto para discriminar a alguien por pertenecer a una u otra línea de la IMPEC. En esta obra colectiva, incluso, los editores publicaron textos representativos de las diferencias de criterio entre Tart y Wilber, expresadas en sendas obras de ambos.

En fin, hay diferencias que existen entre esas dos líneas, explicables ateniéndose a la imposibilidad de un pensamiento absolutamente simétrico incluso entre pensadores de una comunidad que comparten una misma cosmovisión y habida cuenta de la abigarrada multidisciplinariedad que caracteriza a los representantes de la IMPEC.

Entonces, si bien las diferencias entre ellas son evidentes (dado el referido motivo de la polémica que las distingue y contrapone a ambas), no lo son tanto como para resultar decisivamente importantes en el contexto y en el contenido de la relación entre ambas. Esto se explica por el hecho de que las dos: 1) se identifican y autotitulan como las representativas de la cosmovisión mística común abarcadora del PEC; 2) promueven esencialmente tal cosmovisión que pretende superar, sea *desde la ciencia*, al estilo capriano, sea *al margen de la ciencia*, al de Wilber, las concepciones científicas sobre el PEC no fundadas en el misticismo.

Las diferencias intestinas entre las dos líneas, las inconsecuencias que les son comunes, más el desembozado misticismo identifica a la de Wilber, han limitado la aceptación de la IMPEC en los círculos científicos. El rechazo de la mayoría de la comunidad científica internacional, es algo amarga y enfáticamente reconocido en las obras de representantes de a la IMPEC.

Por otra parte, el misticismo y sus fuentes espirituales están profusamente presentes tanto en la “Nueva Era” (NE) como en la IMPEC. Sentirse “dentro de la ciencia” no ha privado a la IMPEC de su vocación espiritista (Woolger, 1997a, 1997b; Prieto; 1997), ocultista (Levy, 1997a, 1997b; Levy *et. al.*, 1997; Poveda, 1997), astrológica (De Lucca, 1997) y numerológica (Xolhar, 1997). Por otra parte, sentirse “dentro de la Era de Acuario” no le ha privado a los de la NE de frecuentar eventos de la IMPEC (Gizich, 1997). Roberto Assagioli, por ejemplo, psiquiatra italiano, psicoanalista primero y psicólogo humanista después, autor de un modelo de crecimiento personalógico muy similar al masloviano; devino simultáneamente adepto destacado de la IMPEC y admirado por la NE (Baron, 1992, 166). Assagioli se hizo preferir por la NE al citar, en su teoría de la Psicósíntesis, a espiritistas clásicos como autoridades científicas (Assagioli, 1965).

IMPEC y NE comparten rasgos esenciales: la concepción “holística” del mundo sin límites, concebido desde la perspectiva de la persona “completa”, es decir, místicamente unida a la “totalidad cósmica”; el criterio budista del “dios interior”, la reencarnación y meditación del hinduismo y el espiritismo clásico decimonónico. Se recomienda, a estos efectos, la consulta de críticos de la NE como Marshall (1991, 1993, 1995a, 1995b) y Baron (Baron, 1992), quienes hacen pormenorizados registros de estos rasgos.

La diferencia más clara entre la IMPEC y la NE es en cuanto los objetivos de la proyección social de una y otra. Mientras los adeptos de la IMPEC no parecen inclinados a explotar económicamente a gran escala la divulgación y el ejercicio del misticismo que profesan – o al menos no se advierte públicamente que esa sea su preocupación fundamental -, los de la NE como Stephen Covey, Benjamin Creme, Ron Hubbard, Kenneth Coppeland, Walter Mercado; entre otros, han amasado verdaderas fortunas con sus consultas privadas y espectáculos públicos.

“Algunos individuos y organizaciones dentro de esos movimientos de la “Nueva Era” han mostrado – sentencia Capra –, claras señales de explotación, fraude, sexismo y excesiva expansión económica, muy semejantes a los observados en el mundo de las grandes empresas, pero esas aberraciones son manifestaciones transitorias de nuestra transformación cultural y no deben impedirnos apreciar la naturaleza genuina de la actual mudanza de valores” (Capra, 1999 [orig.1982], 406).

Una vez definidas, en lo teórico y en lo metodológico, qué acepciones de los conceptos básicos del tema propuesto van a usarse - y cómo se usarán - para estructurar el discurso sobre este en la Tesis, así como cuáles son las dos líneas que agrupan a los representantes de la IMPEC; el autor considera posible pasar ya a la crítica de lo que esta Interpretación filosóficamente defiende.

b. Las ideas kuhnianas sobre el paradigma y otras concepciones metodológicas de la epistemología científica. Análisis crítico de su aprovechamiento por la IMPEC.

En muchos círculos científicos contemporáneos hay aceptación de la definición

de “paradigma” hecha por Thomas S. Kuhn, en su obra “La estructura de las Revoluciones Científicas”, publicada en 1962.

Como la IMPEC asume como bases metodológicas suyas las tesis de Kuhn sobre “paradigma” y el cambio de estos en épocas de Revoluciones Científicas, el autor necesita usarlas como referente para la crítica a aquella.

Según Kuhn, “paradigma” es “una constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una determinada comunidad” [y dentro de ella], “soluciones concretas de problemas que, utilizadas como modelos o ejemplos, pueden reemplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la «ciencia normal»” (Kuhn, 1978 [orig.1962], 269).

«Ciencia normal» (CN), siguiendo a Kuhn, es aquella que porta al “paradigma establecido”, que lo es al asumirse por la mayoría de los científicos, en una época histórica dada del desarrollo de la ciencia. Esta, a su vez, está representada y regida por ese paradigma que le es correspondiente.

A juicio del autor, el concepto de paradigma en su versión kuhniana tiene, como primer desafío a superar, las inconsecuencias caracterizadas en los siguientes rasgos:

- 1) La determinación atributiva del contenido de ese concepto, expresada en el error de definirlo lógico-formalmente a partir de la enumeración simple de los elementos de su extensión.
- 2) Por el tratamiento desigual que su autor hace de esos elementos.
- 3) Por no ofrecer, sino solo sugerir, las dimensiones de ese concepto en forma dispersa.
- 4) Por su insuficiencia reductivamente epistemológica y, a la postre, internalista, pues si bien Kuhn siempre prometió abordar, a partir del concepto del paradigma, la incidencia multidiversa de factores sociales en el surgimiento, desarrollo y sustitución histórica de los paradigmas de la ciencia; nunca cumplió con ese cometido (Núñez, 1989, 156, 181; 1994, 13).
- 5) Porque esa “constelación” en realidad nunca es aceptada totalmente, por absoluto consenso, ni tampoco se mantiene tan carente de dinamismo en el tiempo.

Al ser “paradigma” la categoría inicial de un sistema deductivo de inferencias, tales inconsecuencias resienten la fuerza lógica del discurso kuhniano.

Los representantes de la IMPEC la explican, promueven y defiende tomando para ello como principal base metodológica la obra “La estructura de las Revoluciones Científicas”, de Kuhn (Kuhn, 1978 [orig. 1962]). Es el texto más representativo – por abarcador – del sistema de ideas de este autor. Empero, hay otros de él que complementan a “La Estructura...” en relación con el abordaje de la historia de la ciencia y el proceso científico de racionalización en ese devenir histórico. “La Revolución Copernicana” (Kuhn, 1967), por ejemplo, hubiese sido útil a tales representantes para poder identificar y ubicar lo específico del desarrollo de la ciencia, en relación con su historia. En cambio, los adeptos de la IMPEC sí citan y aprovechan las obras de algunos autores de ideas esencialmente kuhnianas tales como Wilson (Wilson, 1970, 57ss), Rychlak (Rychlak, 1968), Scriven, (Scriven, 1969) y Maruyana (Maruyana, 1974, 3); entre otros.

En general, el legado kuhniano ofrece, en principio, legitimidad y protagonismo equitativo a todos los intentos alternativos de explicar el mundo, con respecto a la ciencia establecida. Con ello propicia el desarrollo científico generado por las

contradicciones entre el conocimiento generalmente reconocido como válido y el nuevo que se le opone.

De las tesis de Kuhn pueden extraerse y sintetizarse dos consecuencias teórico-metodológicas generales de la lucha entre paradigmas:

- a) En el plano social, con un “nuevo paradigma” siempre surge una comunidad homogénea de científicos que poseen las mismas convicciones y que se encargan de educar a sus seguidores a tenor de aquellas para que, una vez establecido, esa educación se extienda a toda la sociedad.
- b) En el plano cognitivo, ese paradigma, una vez establecido y socialmente aceptado presupone también consenso respecto a la naturaleza de lo investigado y desaparecen o se rechazan, por tanto, las escuelas y teorías rivales acerca de esa naturaleza.

La dimensión social del paradigma, remarcada en las consecuencias arriba expuestas, lo diferencia – por ser más amplio – con respecto a la de “teoría” o a la de “hipótesis” nueva.

Dentro de la IMPEC hay escisiones que dividen a sus partidarios en relación con el aspecto esencial del papel y lugar de la ciencia como referente general. Sin embargo, sus representantes se han esforzado durante los últimos tres decenios en diseñar y proponer un sistema de métodos instructivo-educativos propio de la IMPEC, partiendo del criterio de que esta es la justificación correcta del paradigma emergente en la ciencia. Ese sistema es descrito por Roberts (Roberts, 1991).

Roberts reafirma el criterio kuhniano de que la sustitución de paradigmas encuentra dificultades por la resistencia de la mayoría de los científicos actuales de aceptar el PEC y su proyección docente-educativa (Roberts, *Ibíd.*). Realmente, este autor reduce el PEC a la interpretación místico-idealista del mismo y que él defiende, pues la IMPEC considérase a sí misma: 1) no como uno de los intentos alternativos y sí como articuladora de todo lo que se reputa como diferente, contestatario u opuesto al PECN y 2) poseedora de las tesis de mayor valor lógico que sobre el PEC puedan formularse.

Hay desorganización metodológica e inconsecuencias teóricas detectables en la exposición kuhniana del concepto de paradigma. Kuhn trató de enmendarlas en 1969, después de la crítica que en tal sentido le hiciera Margareth Mastermann.

Seguidores de Kuhn tratan de paliar esa negativa incidencia, relativa a la dispersa exposición de las dimensiones de ese concepto, con la finalidad de asumir y usar unificadamente lo que aquel definió desordenadamente. Margareth Mastermann localizó veintiuna acepciones concretas de la definición kuhniana de “paradigma” (Mastermann, 1979, 72-108). La afinidad de algunas de ellas entre sí le permitió reducirlas a estos significados fundamentales:

1.- Filosófico: El “paradigma” provee al científico de una cosmovisión general que, en tanto filosófica, si bien es un resultado mediato del reflejo de la realidad, eso no obsta para que determine la imagen del mundo y la manera de percibirlo por parte del sujeto que la comparte.

En el caso de la IMPEC, sus representantes, provenientes de diferentes áreas del conocimiento, se han esforzado no tanto en seguir profundizando en los contenidos concretos de estas que presuntamente tributan a aquella; sino en el refinamiento de las deducciones filosófico-cosmovisuales desde una perspectiva filosófica místico-idealista.

La IMPEC es presentada por sus apologistas no como discursivamente imperfecta, limitada o errónea sino como incomprendida y rechazada por muchas de las comunidades científicas; minimizan sus disensiones internas e insuficiencias o errores teóricos, fundando en el prejuicio las causas del rechazo a la IMPEC por parte de los científicos que no la aceptan y responsabilizando a estos del traslado del asunto al plano afectivo.

2.- Socio-estructural comunitario: El “paradigma” como sistema de realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante algún tiempo, suministran problemas y soluciones modelo para una comunidad de practicantes de una ciencia” (Kuhn, 1978 [orig.1962], 13). Cuando ya son reconocidas por la mayoría de los científicos su validez actual y vigencia perspectiva, el paradigma adquiere en - y para - la comunidad científica, una dimensión normativa que prescribe lo “legítimo” o “ilegítimo” del proceder de los hombres de ciencia. Ese criterio de Kuhn (op. cit., 71, 179, 197,279), lo han compartido, junto con Mastermann, otros pensadores desde la perspectiva de sus correspondientes especialidades, tales como T. Wilson (Wilson, 1970, 57ss.), Albert Bandura (Bandura, 1978, 333ss.), Allport (Allport, 1971, Cap. XXII).

Roger Walsh y Frances Vaughan, editores de una antología de representantes de la IMPEC, expusieron esto como uno de los criterios metodológicos de partida y en función de unificador conceptual de los discursos de los autores antologados (Walsh & Vaughan, (eds.), 1991, 31-32).

Según Walsh y Vaughan; todos los paradigmas son modelos de “representaciones simbólicas que describen los principales rasgos o dimensiones de los fenómenos que representan” y, en consecuencia, devienen “configuradores implícitos”, “supuestos”, “autoinvalidantes”; de la percepción (op. cit., 16-18).

Desde su condición de psicoterapeutas, contando con el apoyo de otros representantes de la IMPEC (Wilber, 1991a-d, 1990; Goleman, 1991, 38ss), Walsh y Vaughan parten de la aseveración expuesta para concluir en que: 1) todas las psicologías son modelos implícitos o explícitos de la naturaleza humana; 2) los modelos precedentes al psicológico adscrito a la IMPEC han condicionado hasta tal punto la obtención de los datos disponibles para la elaboración del discurso, que es siempre un desafío difícil de vencer la formulación de un sistema de ideas que sea diferente a los establecidos por esos modelos, aunque sólo pugne por insertarse dentro de lo paradigmáticamente admitido y no por destruirlo (ibídem). Walsh y Vaughan, buscando apoyo para esta tesis en el criterio de autoridad, descontextualizan y manipulan ideológicamente aportes de otros autores como Scriven, Berger y Luckmann en torno al papel de lo social en la construcción del conocimiento (Scriven, 1969; Berger & Luckmann, 1967, 176ss).

Esa posición de Walsh y Vaughan es también el resultado de la interpretación y aplicación por parte de los representantes de la IMPEC, desde la Psicología hasta lo científico-general, de las siguientes tesis interdependientes de Kuhn:

I. Las diferencias de percepción y criterio de diversos sujetos con respecto al mismo objeto de atención son decisivas en la porfía entre los apologistas del “paradigma establecido” y los del “emergente” (Kuhn, op. cit., 301ss.); opinión que comparten Walsh y Vaughan (Ibíd.), con otros representantes de la IMPEC (Maruyana, 1974, 3; Fromm, Suzuki, De Martino, 1960, Cap.I).

II. El carácter activo de tales sujetos en la lucha entre “paradigmas”, en lo tocante a la determinación de lo que prevalece y lo que no en el *corpus* del “paradigma establecido”, por aceptación mayoritaria de las comunidades científicas que a él se adscriben. La legitimidad no ya de la solución, sino de los problemas mismos, radica entonces en estar dentro del “paradigma”. A los rechazados se les declara “no interesantes” e “ilegítimos” por parte de la mayoría de los pensadores integrados al paradigma científico, considerado como el “establecido” para una época o contexto dados (Kuhn, op. cit., 183ss.), (Fromm, Suzuki, De Martino, op. cit.).

Kuhn comparó al científico adherido al PECN con el sujeto que se enfrasca en completar un rompecabezas, en el sentido de que ambos saben que lo que hacen tiene solución. Lo que está dentro del “paradigma” es entonces “legítimo” porque tiene solución hipotéticamente prevista dentro de él. El “paradigma” es, según Kuhn y sus seguidores, una tupida red de compromisos y adhesiones que se expresan en la estrategia común adoptada por sus defensores, lo cual termina por reputarlo como “inatacable”, “duradero en el tiempo” y “creíble por todos” cuando accede a la aceptación general (Kuhn, op. cit., 65; Schneider, 1978, 7). De esto puede deducirse que el fracaso en la investigación de un problema admitido dentro del “paradigma” es tenido no como refutación de este, sino como resultado de la incapacidad de los investigadores que abordaron aquel.

III. Kuhn enfatizó en los atributos “conservadores” de los “paradigmas” reconocidos históricamente como “establecidos” en y para la “ciencia normal”. Sintetizados, son: ignorancia deliberada de lo que no se ajusta a lo paradigmático, intolerancia manifiesta a los descubrimientos nuevos y rechazo, como “desviante”, de cualquier innovación en la “ciencia normal”, por parte del componente social del “paradigma”. Sobre esa base, Kuhn se suscribió a la conocida tesis de la “mortalidad científica”, que declara que hay cambios revolucionarios en la ciencia y en la reflexión cosmovisual-filosófica sobre ella, sólo cuando mueren todos los científicos defensores y representativos de los viejos criterios (Planck, 1950, 33-34). Kuhn compartió inicialmente esta idea de Max Planck (Kuhn, 1978[orig.1962], 91), declarando que los apologistas del paradigma establecido se mantienen unidos en su obstinación de defenderlo a toda costa y rechazar el emergente (Ibíd., 90-91). Después, él se contradujo en esto, pues llegó a reconocer en varias de sus obras que el carácter dogmático de la “ciencia normal” parece ser indispensable a su funcionamiento (Kuhn, 1979, 53-80; 1978 [orig.1962], 45; 1969, 162-174). Según Kuhn, solo aquellos pensadores muy identificados con el PECN son los que realmente pueden romper con este y favorecer al emergente, como resultado de los denodados esfuerzos de ellos por seguir explicando lo nuevo que aparece en la investigación. Cuando se hace imposible congeniar fluidamente lo emergente con el paradigma establecido, tal imposibilidad es lo que estimula a dirigir la atención hacia lo que no se explica por medio de este último e ir admitiendo la idea de la posible y necesaria creación de un “paradigma nuevo” (Kuhn, 1969, p.cit.).

Son estas contradicciones las que más empañan el discurso de Kuhn sobre el asunto de referencia y son aprovechables también por los representantes de la IMPEC. Estos últimos ignoraron el cambio de opinión de Kuhn al respecto, desplazando a lo afectivo el asunto de la resistencia de muchos científicos al

cambio de paradigmas. Así, devalúan a la ciencia a través la desvalorización de sus defensores.

El autor considera que, si bien es conocida la incapacidad de determinados pensadores de evolucionar mentalmente y adaptarse con flexibilidad a los cambios vertiginosos y profundos que han caracterizado a la ciencia en los momentos críticos de su desarrollo, eso no ha estado condicionado por la obstinada apología de lo viejo o un miedo cerval ante lo nuevo, por parte de los hombres de ciencia. Es comprensible el apego de los científicos a sistemas conceptual-metodológicos, cuyo valor lógico haya tenido una vigencia multiseccular para ordenar mentalmente y explicar discursivamente la realidad que investigan, máxime cuando los nuevos sistemas de ese tipo que pretenden imponerse aún no demuestran fehacientemente la capacidad y la posibilidad de servir como modelos fiables.

Kuhn en las obras citadas consideró éticamente reprochable e innecesario denostar a los científicos que tardan en asimilar un paradigma que pretende imponerse, pues el comportamiento resistente a lo nuevo no es violatorio de las normas de la ciencia sino que es un proceso propio de la naturaleza de esta en su desarrollo multiseccular.

La ignorancia por los representantes de la IMPEC de este principio defendido por Kuhn, ha tenido consecuencias de lesa ética en la ciencia contemporánea. Los denuestos de tales representantes se han dirigido en especial a los científicos que rechazan versiones del PEC diferentes a la que aquellos proponen y se han caracterizado por matices que transitan desde la subestimación al desprecio.

No obstante las contradicciones mencionadas, el balance del discurso de Kuhn con respecto a esa lucha, sus consecuencias y los sujetos que la protagonizan es dialéctico, esencialmente correcto.

Algunos pensadores, si bien consideran que la obstinación en la defensa de “paradigmas establecidos” es una norma en la historia de la ciencia (Marignoni, 1991, 91) y que es necesario superar la estrechez del concepto de racionalidad científica (Ibíd.); reputan como “irracional” la justificación que Kuhn hace de la conducta de aquellos científicos apologistas del “paradigma establecido” y califican del mismo modo a estos últimos (Ibíd., 90-91). El autor considera necesario reafirmar que:

Los representantes de la IMPEC parten del mencionado supuesto de que lo afectivo, por no ser lógico, es “irracional”. En los ataques contra sus críticos, esos representantes aluden a la presunta “irracionalidad” de aquellos, como si tal defensa la estuviesen haciendo afectivamente y con miedo, instintivamente. Todo esto sirve, es obvio, a la pretensión de los representantes de la IMPEC de descalificar y desacreditar el valor lógico de las ideas de los que no discurren como ellos.

Ninguna producción científica es refutada absolutamente, dada la dialéctica intrínseca de la historia de la ciencia. Si caduca un sistema de ideas nunca es por completo y el emergente que lo sustituye incorpora, precisamente, todo lo que de aquel conserva su valor lógico. La defensa de un “paradigma” – aun cuando se le considerase caduco en general – no es entonces irracional ni lo son sus defensores. Esta tesis es admitida por la mayoría de los autores que sobre el asunto se han pronunciado, incluidos expertos tales como Sneed (Sneed, 1971) y Stegmüller (Stegmüller, 1974a, Vol. II, 353ss.; 1977).

La racionalidad no localízase solo en la lógica interna del conocimiento científico. Lo racional reducido a lo lógico y la declaratoria de que es “irracional” todo lo que está fuera de esta, son tesis que por su valor falso ya han sido rechazadas (Núñez, 1989, 151ss.).

El esquema lógico de sustitución por etapas de los “paradigmas”, elaborado metodológicamente por Kuhn después de la incursión de este en la historia de la ciencia, resúmese así: 1) surgimiento de anomalías no resueltas por el “paradigma establecido”; 2) crisis en la “ciencia normal”; 3) “Revolución Científica”; 4) establecimiento del “nuevo paradigma” resultante (Kuhn, 1969, 16).

La etapa de “crisis” tiene, a su vez, determinados estadios que se suceden regular y cronológicamente: a) los investigadores continúan usando el viejo PECN – aunque desconfían de él – por razones prácticas (hay que usar uno para trabajar y del emergente no se conocen aún todas sus potencialidades); b) se sigue intentando resolver las anomalías, usándolo; c) la ciencia basada en el PECN deviene caos y comienza la investigación científica “extraordinaria”, cuyos resultados están desligados de este PECN y lo critican cada vez más; d) comienza la fase “postparadigmático-aleatoria”, pues se investiga “sólo para ver que ocurre”; e) aparece la especulación sobre un PEC, a partir de los resultados extraordinarios y aleatorios obtenidos (op.cit., 113-114). En fin, la “crisis”, según Kuhn, siempre ha estado asociada a la dimensión normativa: conservadurismo, dogmatismo y reluctancia contra lo nuevo e innovador, atribuidos a la “ciencia normal” (op. cit., 162-174).

En tal sentido, Kuhn incluso estimó pertinente rechazar la acepción peyorativa tradicional que estigmatiza el concepto de “crisis”, reconociendo su necesidad, al estar siempre asociada a esa dimensión normativa. Este criterio kuhniano es esencialmente correcto, pues la crisis es siempre, inobjetablemente, un momento álgido de la correlación entre la ruptura y la continuidad, en calidad de contrarios del proceso dialéctico del desarrollo histórico de la ciencia y de cualquier otra actividad humana (ibídem).

No obstante, el autor coincide en principio con Núñez y Bayertz, con respecto a la crítica al énfasis exagerado de Kuhn en lo que respecta al problema del conservadurismo en la “ciencia normal” y al papel de ese y de otros factores en el detonar de la “crisis”. Según acertadamente señala Bayertz, tal posición enfática se asumió por Kuhn en detrimento de otros factores muy importantes (socio-económicos e ideológicos) y que el valor de la categoría de “crisis”, en el discurso kuhniano, no es tanto el resultado de un análisis histórico como el de una exigencia derivada del modelo de ciencia propuesto por el propio Kuhn (Bayertz, 1981, 57ss.).

Las aludidas inconsecuencias teórico-metodológicas del discurso de Kuhn le impidieron a este apreciar a la ciencia como una síntesis dialéctica de esas múltiples determinaciones que han gravitado sobre todo el decursar de ella.

Lo aprovechable de Kuhn por la IMPEC se extiende también hasta esas inconsecuencias de lesa dialéctica en su obra. Él expresó - como parte de las determinaciones intervencionales en el proceso de hacer ciencia - su reconocimiento del carácter no inmanente y sí social de la actividad de los científicos, agrupados en comunidades que la ciencia ha tenido a través de su historia. Sin embargo, dejó pendiente siempre para después la explicación sobre la influencia de condiciones histórico-concretas de la sociedad, en la producción científica de los sujetos de tales comunidades. Kuhn “prácticamente

solo resalta como integrante de la visión del mundo del científico las nociones científicas y filosóficas”, olvidando así que las comunidades a las que los científicos pertenecen siempre “actúan en un momento histórico-concreto” y no ajenas a “las condiciones sociales en que se desenvuelven”. El científico lleva a efecto su actividad desde una cosmovisión en la que “cristalizan el conjunto de circunstancias sociohistóricas, las que influyen en su actividad penetrando sus productos”. Esa cosmovisión es esencial para la comprensión de cómo “el contexto sociocultural más amplio incide en el contenido de la ciencia”. La asociación e integración de todos los elementos de tal concepción del mundo no es entonces considerada por Kuhn. (Núñez, 1989, 156-58, 183-85).

La IMPEC tiene así, también por concepto de estas inconsecuencias kuhnianas, un cómodo referente teórico y metodológico, pues la mayor parte de la producción intelectual de la IMPEC no se interesa por el correlato de esta con la realidad social, histórica y actual. Sus escasas tentativas en ese sentido han resultado un fracaso ya que no solo se precisa incluir a todas las determinaciones necesarias y posibles, sino también observar la incidencia – también objetiva - de lo causal en la relación entre ellas. Ejemplo significativo de ese fracaso es el de la incursión de la línea de Capra en el contexto científico-social, fundada en el determinismo idealista.

La IMPEC desvaloriza los ejercicios heurísticos definitorios de las causas últimas, fundamentales, por parte de la ciencia, para privilegiar así el determinismo idealista y la reducción subjetiva de todo el decurso histórico a la iniciativa volitivo-conductual y afectiva de cada uno de los seres humanos. Este proceder ha impedido e impedirá a los representantes de la IMPEC estructurar un discurso con posibilidades de reflejar la realidad social fielmente, prever lo que en ella regularmente deberá acontecer y ser proyectado en la práctica para solucionar problemas de diferente envergadura.

La oposición de Kuhn a la versión original del racionalismo crítico de Karl Popper (Kuhn, 1978 [orig.1962], *Ibíd.*) e Imre Lakatos (Kuhn, 1974, 85ss.), de divorciar el conocimiento de la impronta subjetiva de los sujetos que lo producen en contextos socio-históricos concretos, es compartida por muchos autores, incluido Núñez (Núñez, 1989, 156ss.). El autor también la considera correcta y, eventualmente, reseña que Popper cambió de opinión en sus últimas obras, después de la crítica de Lakatos, acercándose a las posiciones de Kuhn en este asunto (Musgrave, 1974, 560ss).

Si se parte del postulado leninista de que el idealismo filosófico es siempre una absolutización de un determinado aspecto del conocimiento (Lenin, 1962 [orig. 1914]) y siendo la IMPEC una cosmovisión idealista, es comprensible que esta se base metodológicamente en ese criterio kuhniano, sobredimensione el aporte de lo subjetivo y defienda así prerrogativas éticas de los sujetos para inmiscuir su subjetividad - en el modo y la proporción en que así lo considere libremente su albedrío -, en el proceso científico de la investigación. Al ser los procesos del micromundo fundamentales en el Universo, por ejemplo, estas ideas la IMPEC las utiliza de base para la construcción de su concepción místico-idealista de la realidad, sin aportar nada nuevo con respecto al “idealismo físico” clásico cuando declara que tales procesos existen solo cuando el sujeto los crea en su mente.

Esta Interpretación no excluye sino incorpora contenidos de otras fuentes, cuando algunas tesis propuestas por Kuhn no satisfagan a plenitud las intenciones de la IMPEC.

Por ejemplo, todo indica que la IMPEC toma como referencia, manipula y aprovecha elementos esenciales de la corriente empirista lógica, tal y como fueron formulados por los fundadores respectivos de sus variantes, Rudolf Carnap y Hans Reichenbach (colíderos de la especializada en el análisis del lenguaje filosófico); y Ludwig Wittgenstein (líder de la especializada en el análisis del lenguaje común).

Como última forma histórica reconocidamente aceptada del empirismo, el lógico reproduce básicamente los dos principios lockeanos clásicos:

- 1.- El de que la verdad obtenida nunca es absoluta, pues la humanidad del conocimiento presupone siempre su carácter limitado, parcial e imperfecto.
- 2.- El de que tal verdad puede y debe probarse para modificarse, corregirse o abandonarse, teniendo como criterio valorativo de la verdad a la experiencia sensible actual (Pasquinelli, 1983; Stegmüller, 1977, 274-329).

Las dos corrientes se atienen, a su vez, a los dos conocidos principios garantes de la aludida identidad, formulados por Wittgenstein en su breve "Tratado logico-filosófico", y son los siguientes:

- a) Los enunciados factuales – concernientes a cosas existentes – tienen significado solo en caso de comprobación científica efectiva.
- b) Los enunciados no comprobables, pero supuestamente verdaderos porque engloban términos que sí lo son, no aseveran por sí solos algo de la realidad que no esté en tales términos, lo cual los reduce a tautologías (Wittgenstein, 1973 [orig.1922]).

En el caso de la corriente de Carnap-Reichenbach, sobresale:

1. La tesis de Reichenbach acerca de que la probabilidad solo se basa en la frecuencia estadística. La enunció desde su condición de metodólogo de la ciencia, especializado en teoría de las probabilidades en la mecánica cuántica (Reichenbach, 1965).
2. La posición de ambos autores de asumir, dentro de la lógica matemática del siglo XX, el formalismo de Hilbert, que redujo la misión de las matemáticas a la formulación de deducciones inferidas de proposiciones convencionales básicas tenidas como axiomas.
3. La posición de Carnap de extender el formalismo de Hilbert a toda la lógica contemporánea, reduciendo esta a un grupo de reglas convencionales sobre el uso de los signos y de las tautologías resultantes de la aplicación de tales reglas (Carnap, 1943).

Esto dio margen al surgimiento del convencionalismo filosófico actual, que reconoce tres necesarias exigencias a los axiomas: coherencia, completitud, entendida como la capacidad de establecer como verdadera una de las propuestas contradictorias entre sí; e independencia, comprendida como el establecimiento de la irreductibilidad recíproca de tales proposiciones, destinada a reducir al mínimo la cantidad de categorías iniciales integrativas de las proposiciones que se expresan en los axiomas y evitar, así, anfibologías y otros vicios de lesa logicidad. El convencionalismo infiere que las proposiciones axiomáticas y las reglas de inferencia son elegibles y reformulables por convenio en el proceso deductivo para facilitarlos, lo que no permite predicar sobre la veracidad o falsedad de ellas.

En relación con lo expresado, el autor expone las consideraciones siguientes:

- I) El subjetivismo extremo tiene como uno de sus atributos la exageración de las prerrogativas de cada individuo, en la determinación de la verdad. Este es un principio básico de la estructuración discursiva de la IMPEC.

II) El criterio de la experiencia sensible actual como criterio valorativo de la verdad – habida cuenta de la subjetivización del término “experiencia” por el empirismo en general – es también asumido por la IMPEC. Esta lo aplica al tipo de relación que ella reconoce que existe entre sujeto y objeto, que tiene sus fuentes en las cosmovisiones orientales clásicas, fundamentalmente de la budista, que parten del carácter activo-demiúrgico y creador de la conciencia. Lo extiende además, críticamente, al análisis de los enunciados científicos generales de la ciencia, siendo estos reducidos por la IMPEC al nivel de tautologías. Esta reducción se basa en la improbabilidad empírica de la veracidad de esos enunciados, cuya generalidad les hace abarcadores de todas las «n» determinaciones interconexas de sus contextos respectivos.

Partiendo de la subjetivización empirista del concepto de experiencia, la IMPEC especula con la improbabilidad empírica de este tipo de enunciados de la ciencia para desacreditar el valor lógico de esta.

Los partidarios de la IMPEC acostumbran a aplicar – tan implícita como frecuentemente – el resultado de la selección que han hecho de los aportes acumulados en la historia de la metodología de la ciencia. Eso no obsta para que - tal y como lo hace con el legado kuhniano - en algunos casos lo implícito de esa aplicación sea desbordado por la IMPEC y esta haga mención, explícita y encomiástica, de los aportes de algunos destacados representantes de esa historia. Así sucede con el “teorema de la incompletitud”, de Kurt Gödel.

La llamada “crítica radical” de Kuhn parte de posiciones constructivistas esencialmente correctas. Sin embargo, inferencias que se hacen desde ellas por partidarios de la subjetivización extrema del convencionalismo, favorecen de hecho a sistemas de ideas como el de la IMPEC.

Esta “crítica radical” de Kuhn, según López (López, 1997), Núñez (Núñez, op.cit., 114) y González (González, 1996); trae a colación como referentes asociados: a) la legitimación de una regla dada, aplicada casuísticamente por parte del sujeto, cuya subjetividad decisoria en la facultad de aplicarla es absoluta; b) el principio inductivista de la “infradeterminación”. Este último se funda en el de la necesidad perenne (no circunscrita a los períodos de crisis paradigmática concebidos por Kuhn), de la polémica para el desarrollo histórico de la ciencia, según Laudan (Laudan, 1977, Cap.1).

Consiste ese principio en que lo acopiado empíricamente nunca puede desde su finitud solucionar un problema determinado *per se* y, para aspirar a tal solución, se precisa siempre de la formulación de hipótesis – a menudo no solo diferentes sino incluso contrapuestas – sobre los mismos datos de la experiencia. Establece también la imposibilidad de demostrar el mayor valor lógico de una proposición hipotética sobre las restantes que formularse puedan, a través de un ejercicio epistemológico lastrado por la insuficiencia de lo obtenido por vía empírica. Impele a usar o a apelar a criterios y recursos diversos, incluidos los de connotación subjetivista.

Una proposición convencional-relativista que como paliativo trata de suavizar el criterio kuhniano de lo inevitable y abrupto de la crisis paradigmática y el de la tajante refutación popperiana (cuya influencia se advierte en ese principio de la “necesidad perenne”), es el de la tesis de Duhem-Quine, que consiste en proponer la “negociación” que puede establecerse entre la teoría cuyo valor lógico ha sido reconocido positivamente hasta el momento en la ciencia y las hipótesis formuladas con respecto a una evidencia empírica “recalcitrante” (López, *Ibíd.*).

El principio de la polémica como necesidad perenne y el de la legitimación de la aplicación subjetiva, *ad libitum*, de las proposiciones y reglas de inferencia por el sujeto, son asumidos por parte de la IMPEC. Esta resulta favorecida siempre que se le coloque, formalmente, en igualdad de prerrogativas con respecto a otros modelos.

Un punto de partida metodológico de la IMPEC para defender el misticismo es, entonces, su exageración subjetivista del convencionalismo filosófico, fundado necesariamente en el ejercicio de elección convencional de las proposiciones y de las reglas de inferencia. Así, según la IMPEC, el mundo acaba siendo como el individuo humano lo concibe, "construyéndolo" mentalmente, cual demiurgo, por concepto de fusión de su conciencia individual con la "conciencia cósmica". Carl Sagan y Mario Bunge, por ejemplo, asumieron posiciones críticas con respecto a esa libertad de elegir abusivamente ejercida. Sagan, especulando en lo tocante a la causalidad del acto primordial de la hipotética "gran explosión" del Universo, dictaminó que Dios, por ejemplo, podía ser seleccionado como hipótesis de trabajo a partir de lo conceptualizado por los que creen en él como *primus mobile*. Después la ciencia, que no estructura la inferencia de su discurso con artículos de fe, preguntará siempre quién o qué causó, a su vez, a Dios. El saldo sería sólo añadir inútilmente un elemento más al polisilogismo resultante sobre el asunto (Domingo, 23/08/1982).

Bunge se burló de los subjetivistas que así proceden, con fina ironía, en su demostración al absurdo de la existencia de fantasmas. Se basó en un esquema de razonamiento formalmente impecable pero de valor lógico falso (Bunge, 1972, 515-516).

El autor se suma al criterio de los que han declarado antes que el libre albedrío del investigador no debe dissociarse nunca de la observancia de una exigencia veritativa de última instancia, a saber, la del correlato de lo que se predica con respecto a la realidad objetiva que le es referente como primaria. Al final, siempre se impone esa exigencia, pues la libertad de opción del sujeto tiene límites si tiende al reflejo fiel de lo real. La objetividad de la elección de las proposiciones ahorra esfuerzos baldíos, estériles, como los de la IMPEC.

A manera de **Conclusión** de la Monografía, el autor declara que la IMPEC es una cosmovisión que, según lo que informa el análisis de su núcleo filosófico y de las dos líneas que internamente la estructuran:

- 1) Constituye una expresión no subyacente y difuminada sino evidente y estructurada del misticismo dentro de la ciencia, en la etapa actual del desarrollo de la esta, que especula absolutizando sus insuficiencias y limitaciones relativas, caracterizándolas crítico-negativamente y tomando como único rasero axiológico unas y otras. La finalidad de la IMPEC es desestructurar y deconstruir a la propia ciencia, proponiendo en su lugar la concepción mística de esa Interpretación.
- 2) Su carácter de cosmovisión está dado en que, a diferencia de otras posiciones filosóficas místico-idealistas históricamente asumidas dentro de la ciencia, detenidas en la detección y aprovechamiento de las insuficiencias relativas a aquella; la criticada aquí ha vertebrado una integralidad conceptual-sistémica que discurre sobre todas las esferas de la realidad, desde la perspectiva místico-idealista del núcleo filosófico a partir del cual esa integración se lleva a efecto.

Bibliografía Activa

OBSERVACIONES:

Se trató de usar el menor número posible de abreviaturas. Se consignan específicamente las siguientes:

- “**Más allá...**”, es el título abreviado de la antología referenciada como “**Más allá del ego**”, Editorial “Kairós”, Colección “Psicología”, 5ª edición, Barcelona, 1991, cuyos editores son Roger N. Walsh y Frances Vaughan. Se tomó esa medida porque los textos de esa antología son muy citados.
 - “VI Congreso...”, es el título abreviado del **VI Congreso Holístico y Transpersonal Internacional (Memorias)**, São Paulo, Águas de Lindoia, septiembre de 1997. Se tomó la medida por el mismo concepto descrito.
 - El resto de las abreviaturas son internacionalmente reconocidas y usadas en español: ed., por editor; eds., por editores; edit, por editorial; edit. cit, por editorial citada; p., por página, pp., por páginas; s/l, por lugar no conocido de edición; s/f, por fecha no conocida de edición; orig., por original, para identificar el año de la edición príncipe o de la primera edición conocida de la obra dada; etc.
1. Abbagnano, Nicola. (1972). *Diccionario de Filosofía*, La Habana, Ediciones Revolucionarias, (1ª edición, Turín, 1960).
 2. Allport, Gordon W. (1971). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, La Habana, Ediciones Revolucionarias, (1ª edic., 1965).
 3. Assaglioli, Roberto. (1965). *Psychosynthesis*, New York, Viking.
 4. Bandura., Albert. (1978). *El sistema de si mismo en determinación recíproca*, New York, American Psychology, no. 33.
 5. Baron, Will. (1992). *En las redes de la Nueva Era*, Miami, Florida, Asociación Publicadora Interamericana (1ª edición).
 6. Bayertz, Kurt. (1981). *Teoría del conocimiento y concepto de paradigma*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (en alemán).
 7. Berger, P.L.; Luckmann, R. (1967). *The social construction of reality*, New York, Anchor / Doubleday.
 8. Capra, Fritjof. (1982). *O tao da Física*, São Paulo, Editorial Cultrix, 1992 [1ª edición, 1975].
 9. _____. (1979). *Quark physics without quark: a review of recent developments in S - Matrix theory*, American Journal of Physics, enero, New York.
 10. _____. (1999). *O ponto de mutação*, São Paulo, Editorial Cultrix, [1ª edición, 1982].
 11. _____. (1991). “*Física moderna y misticismo oriental*”. En: Más allá....
 12. Carnap, Rudolf. (1943). *Formalization of Logic*, Harvard, Harvard University Press.
 13. De Lucca, Adriana. (1997). “*Entendiendo astrológicamente a realidad*”. En: VI Congreso..., 06/09/1997.
 14. Domingo, Xavier. “*Cosmos sin creador*”, En: Revista “Cambio 16”, Madrid, 23/08/1982.
 15. Elgin, Duane S. (1975). *The Third American Frontier: The evolution of consciousness and the transformation of society*, Menlo Park, California, Stanford Research Institute, Center for Study of Social Policy.
 16. _____. (1981). *Voluntary Simplicity*, New York, Morrow.

17. _____. (1991). *"El tao de la transformación personal y social"*. En: Más allá....
18. Fromm, Erich; Suzuki, D. T.; De Martino, Richard. (1960). *Budismo Zen y Psicoanálisis*, New York, Harper & Row.
19. Grof, Stanislav. (1976). *Realms of the human unconscious*, New York, Dutton.
20. _____. (1979). *"Modern Consciousness Research and the Quest for the New Paradigm"*. En: ReVision, no. 2, 1979, New York.
21. _____. (1980). *LSD Psychotherapy*, Pomona, California, Hunter House.
22. _____. (1991). *"Dominios del inconsciente humano: observación a partir de la investigación con LSD"*. En: Más allá...
23. _____. (1993). *"Sorpresas al explorar la conciencia"*. En: ReVision, (número especial de 1993 dedicado a la Psicología Transpersonal), New York.
24. _____. (1997a). *"Respiração holotrófica"* (Curso Pre-Reunión). En: VI Congreso..., 02-03/09/1997.
25. _____. (1997b). *"Implicações da pesquisa na Nova Consciência para a Psicologia e Psicoterapia"* (Conferencia Magistral). En: VI Congreso..., 04/09/1997.
26. _____. (1997c). *"A evolução da Consciência e a Sobrevivência do Planeta"* (Conferencia Magistral). En: VI Congreso..., 05/09/1997.
27. Grzych, Mirna. (1997). *"Música da Nova Era"* (Conferencia). En: VI Congreso..., 07/09/1997.
28. Kuhn, Thomas S. (1969). *"La tensión / tradición e innovación esenciales en la investigación científica"*. En: C.W. Taylor (comp.) *The Third University of Utah Conference on the Identification of Creative Scientific Talent*, Utah, Utah University Press.
29. _____. (1974). *"Notas sobre Lakatos"*. En: *Historia de la ciencia y de sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Editorial Tecnos.
30. _____. (1978). *A estrutura das Revoluções Científicas*, São Paulo, Editorial Perspectiva, 2^{da} reimpresión, [1^a edición, 1962].
31. _____. (1979). *"A função do dogma na pesquisa científica"*. En: *A crítica da ciência*, Jorge Dias de Deus (org.), Rio de Janeiro, Zahar, [2^{da}. reimpresión].
32. _____. (1983). *"La Revolución Copernicana"*. En: Lakatos, I. (comp.) *La metodología de los programas de la investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial.
33. Laudan, L. (1977). *Science and values*, Berkeley, California, University of California Press.
34. Lenin, V.I. (1979). *"Cuadernos Filosóficos"*. En *Obras Completas de V. I. Lenin*, tomo XXXVIII, La Habana, Editora Política [orig.1914].
35. Levy, Carminha. (1997a). *"Chamanismo"*, (Curso Pre-Reunión). En: VI Congreso..., 03/09/1997.
36. _____. (1997b). *"Chamanismo"*, (Ponencia). En: VI Congreso..., 04/09/1997.
37. Levy, Carminha; Bello, Susan. (1997). *"Pintura Chamánica"*, (Testimonio). En: VI Congreso..., 07/09/1997.

38. López Cerezo, José A. *"Kuhn en el contexto social"*. En: C. Solís (ed.), *Alta tensión: ensayos en homenaje a T.S. Kuhn*, Barcelona, Editorial Paidós, 1997.
 39. Marignoni de Carvalho, Maria Cecília. (1991). *"A construção do saber científico: Algumas posições"*. En: M. C. Marignoni de Carvalho (org.), *Metodologia Científica. Fundamentos e Técnicas: Construindo o saber*, Campinas, São Paulo, Editorial Papirus, [3ª edición].
 40. Marshall, David. (1991). *The Devil Hides Out. New Age and the Occult: A Christian Perspective*, Grantham, Inglaterra, Autumn House.
 41. _____. (1993). *New Age versus the Gospel: Christianity's Greatest Challenge*, edit. cit.
 42. _____. (1995a). *Footprints of Paul*, edit. cit.
 43. _____. (1995b). *"The New Age it's not so new"*. En: *University Dialogue Review*, Silver Spring, MD, E.E.U.U., vol. 7, # 3/1995.
 44. Maruyana, M. (1974). *"Paradigms and communications"*. En: *Technology Forecasting Social Change*, no. 6/ 1974.
 45. Mastermann, Margareth. (1979). *"La naturaleza de un paradigma"*. En: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Imre Lakatos y A. Musgrave, (org.), São Paulo, Editorial "Cultrix"/EDUSP.
 46. Morin, Edgar. (1982). *Para salir del siglo XX*. Barcelona, Editorial "Kairós".
 47. Musgrave, A. (1974). *"El objetivismo en la epistemología de Popper"*. En: P. A. Schlipp (ed.), *The philosophy of Carl Popper*, La Salle, Illinois, Open Court.
 48. Núñez Jover, Jorge. (1989). *Interpretación Teórica de la Ciencia*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989.
 49. _____. (1994 La Habana,). *"La ciencia y sus leyes de desarrollo"*. En: *Problemas Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ensayos)*, Grupo de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ed.), La Habana, Editorial "Félix Varela", 1994.
 50. _____. (1999). *La ciencia y la tecnología como procesos sociales. Lo que la educación científica no debería olvidar*, La Habana, Editorial Félix Varela.
 51. Pasquinelli, A . (1983). *Carnap e o positivismo lógico*, Lisboa, Ediciones 70.
 52. Planck, Max. (1950). *Scientific Autobiography and Other Papers*, Londres, Williams & Nortage.
 53. Poveda de Agustín, J. M. (1997). *"Chamanismo e ASCs"*, (Ponencia). En: VI Congreso..., 05/09/1997.
 54. Prieto Peres, Maria Julia. (1997). *"A psicoterapia regressiva às vidas passadas"*, (Conferencia). En: VI Congreso..., 05/09/1997.
-
55. Reichenbach, H. (1965). *Moderna Filosofía de la Ciencia*, Madrid, Alianza Editorial.
 56. Roberts, Thomas B. (1991). *"Educación y relaciones transpersonales: programa de investigación"*. En: *Más allá....* edit. cit.
 57. Royston, Pike, E. (1960). *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica.
 58. Rychlak, J.F. (1968). *A Philosophy of Science for Personality Theory*, Boston, Houghton Mifflin Co. Editor.

59. Schneider, H. G. (1978). *Revolución en el conocimiento científico*. En: "La Psicología como especialidad en la crítica actual de la ciencia", Beltz Verlag, Weinheim und Basel, Alemania (en alemán)..
60. Scriven, M. "*Psychology without a paradigm*".(1969). En: L.Berger (ed.), *Clinical Cognitive Psychology*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
61. Sedano y Cruzat, Carlos. (1873). *Cuba desde 1850 a 1873*, Madrid, s/e.
62. Sneed, J.D. (1971). *La estructura lógica de la Física Matemática*, Boston, Dordrecht.
63. Stegmüller, Wolfgang. (1974a). "*Teoría dinámica y lógicos inteligentes*". En: Werner Diederich (comp.), *Teoría del conocimiento histórico*, Frankfurt, Suhrkamp, (en alemán).
64. _____. (1977). *A filosofía contemporânea*, vols.I-II, São Paulo, E.P.U./EDUSP.
65. Tart, Charles. (1991). "*Estados de conciencia y ciencia de los estados específicos*". En: Más allá...
66. Walsh, Roger N. (1991). "*Evolución y estado de los estudios sobre meditación*". En: Más allá....
67. Walsh, Roger N.; Elgin, Duane; Vaughan, Frances; Wilber, Ken. "*Colisión de paradigmas*". (1991). En: Más allá....
68. Walsh, Roger N.; Vaughan, Frances. (1991a). *Más allá del Ego* (Introducción), Barcelona, Editorial "Kairós", Colección "Psicología", [5ª edición].
69. _____. (1991b). "*El surgimiento de la perspectiva transpersonal*". En: Más allá....
70. _____. (1991c). "*Comparación entre psicoterapias*". En: Más allá....
71. Wilber, Ken. (1980). *The Atman Project*, Wheaton, Illinois, Theosophical Publishing House.
72. _____. (1990). *La conciencia sin fronteras*, Buenos Aires, Troquel.
73. _____. (1991a). "*Psicología perenne: el espectro de la conciencia*". En: Más allá....
74. _____. (1991b). "*Un modelo evolutivo de la conciencia*". En: Más allá.....
75. _____. (1991c). "*El ojo de la ciencia y el de la Psicología Transpersonal*". En: Más allá...
76. _____. (1991d). "*Dos modos de conocer*". En: Más allá....
77. _____. "*Odissey. A personal inquiry into humanistic and transpersonal psychology*". En: *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 22-1, invierno/1982.
78. Wilber, Ken, et. al.. (1987). *El paradigma holográfico: una exploración en las fronteras de la ciencia*, Barcelona, Editorial "Kairós".
79. Wilson, T. (1970). "*Normative and interpretative paradigms in Sociology*". En: J.Douglas (ed.), *Understanding every day life*, Chicago, Illinois, Aldine.
80. Wittgenstein, Ludwig. (1973). *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, [orig. 1922].
81. _____. (1973). *La Investigación filosófica*, Madrid, Alianza Editorial, [orig. 1953].

82. Xolhar, Suryavan. (1997). "*Numerología*", (Testimonio). En: VI Congreso....., 04/09/1997.