

Breve Historia de la Psicología Transpersonal

Brief History of Transpersonal Psychology

Stanislav Grof, M.D.*
Grof Transpersonal Training
Mil Valley, California, EE.UU.

Traducción autorizada por “*International Journal of Transpersonal Studies*”,
propietario de todos los derechos de reproducción.

Del original: Grof, S. (2008). Brief History of Transpersonal Psychology.
International Journal of Transpersonal Studies, 27, 46-54.

Traducido al español por: Leyre Gonzalvo Pérez

Resumen

La Asociación Transpersonal Internacional (*International Transpersonal Association*, con las siglas en inglés: *ITA*) se formó en 1978 con el objetivo de promover la educación y las investigaciones en materia transpersonal, así como patrocinar conferencias globales para la comunidad transpersonal. Posteriormente, la asociación se disolvió en 2004, pero actualmente se encuentra en proceso de reactivación y revitalización. A modo de antecedente, este documento repasa la historia de la *ITA*, incluyendo sus conferencias internacionales y presentadores dignos de mención, la definición de la organización, sus estrategias y detalles de su actual resurgimiento.

Palabras Clave

Grof, ITA, Psicología Transpersonal

Abstract

The International Transpersonal Association (ITA) was formed in 1978 for the purposes of promoting education and research in transpersonal subjects, as well as sponsoring global conferences for the international transpersonal community. The association was subsequently dissolved in 2004, but is now in the process of being reactivated and revitalized. As background for this development, this paper reviews the history of ITA including its international conferences and noteworthy presenters, the organization's definition, strategies, and specific goals, and details of its contemporary revival.

Key Words

Grof, ITA, Transpersonal Psychology

Recibido: 9 de Agosto, 2010
Aceptado: 3 de Septiembre, 2010

A mediados del siglo XX, la psicología norteamericana estaba dominada por dos principales escuelas: conductista y freudiana. El aumento de la insatisfacción con estas dos orientaciones como acercamientos adecuados a la psique humana, condujo al desarrollo de la psicología humanista. El principal portavoz y mayor representante elocuente de este nuevo campo fue el conocido psicólogo norteamericano Abraham Maslow. Ofreció una crítica mordaz sobre las limitaciones del conductismo y el psicoanálisis, o la primera y segunda fuerza en psicología, como él las llamó y formuló los principios de una nueva perspectiva en psicología.

El principal inconveniente en contra del conductismo fue que el estudio con animales como ratas y palomas sólo pudo aclarar aquellos aspectos del funcionamiento humano que compartimos con estos animales. De este modo, este estudio no tiene relevancia para un mayor entendimiento de las cualidades humanas específicas, que son únicas para la vida humana, como el amor, la autoconciencia, la determinación propia, la libertad personal, la moralidad, el arte, la filosofía, la religión y la consciencia. Esta perspectiva está también, en gran parte, carente de sentido en lo que respecta a algunas características negativas específicas del ser humano, como la ambición de poder, la crueldad y la tendencia a agredir intencionadamente. Maslow también criticó el caso omiso a la consciencia e introspección que mostraron los conductistas, así como su exclusivo interés en el estudio del comportamiento.

En cambio, el principal interés de la psicología humanista, la tercera fuerza de Maslow (1969), trataba el contenido humano. Esta disciplina satisfacía el interés en la consciencia e introspección como complementos importantes al acercamiento objetivo de las investigaciones.

El énfasis exclusivo del conductismo con respecto a la determinación con el entorno, estímulo/respuesta y recompensa/castigo, fue reemplazado por el énfasis puesto en la capacidad de los seres humanos a ser dirigidos y motivados por ellos mismos para conseguir una autorrealización y alcanzar sus potenciales humanos.

En su crítica al psicoanálisis, Maslow (1969), señaló que Freud y sus seguidores llegaron a conclusiones sobre la psique humana principalmente a través de los estudios en psicopatología, sin embargo él, se mostró en desacuerdo con sus reducciones biológicas y sus tendencias a explicar todos los procesos psicológicos en términos de instintos básicos. En comparación, la psicología humanista se centraba en el estudio de poblaciones sanas, e incluso personas que mostraban un funcionamiento “supranormal” en varias áreas (“la creciente cima” de la población de Maslow), en el crecimiento y el potencial humano y en funciones más elevadas de la psique. Puso énfasis también, en que la psicología tenía que ser susceptible a las necesidades prácticas humanas y servir a los intereses y objetivos de la sociedad.

Algunos años más tarde, después de que Abraham Maslow y Anthony Sutich formaran la Asociación para la Psicología Humanista (*Association for Humanistic Psychology, A.H.P.*) y su revista, el nuevo movimiento se volvió muy popular entre los profesionales norteamericanos en salud mental e incluso entre el público en general. La perspectiva multidimensional de la psicología humanista y su énfasis en la totalidad de la persona, proporcionó un marco general para el desarrollo de una rica variedad de nuevos y efectivos acercamientos terapéuticos e hizo que se expandieran enormemente las posibilidades de tratar con problemas emocionales, psicósomáticos, interpersonales y psicosociales.

Entre las características más importantes de estas nuevas terapias, encontramos un cambio decisivo que va desde las estrategias exclusivamente verbales de la psicoterapia tradicional, a la expresión directa de las emociones y desde la exploración de la historia individual y de la motivación inconsciente, a los procesos mentales y emocionales de los pacientes en el aquí y el ahora. Otro aspecto importante de esta revolución terapéutica fue el hincapié en la interconexión entre la psique y el cuerpo, superando el

tabú del contacto físico, que con anterioridad dominaba el campo de la psicoterapia. De este modo, diversas formas de trabajo corporal pasaron a ser una parte integral de las nuevas estrategias de tratamiento. La teoría Gestalt de Fritz Perls, la bioenergética de Alexander Lowen y otros acercamientos neo-reichianos, encuentros grupales y largas sesiones podrían ser aquí mencionadas como ejemplos importantes de las terapias humanistas.

A pesar de la popularidad de la psicología humanista, sus fundadores Maslow y Sutich quedaron insatisfechos con respecto al marco conceptual que habían creado originalmente. Fueron cada vez más conscientes de que habían dejado fuera un elemento extremadamente importante: la dimensión espiritual de la psique humana (Sutich, 1976). El renacimiento del interés por los filósofos espirituales orientales en diferentes tradiciones místicas, la meditación, la sabiduría de los antiguos nativos, así como la extendida experimentación con psicodélicos durante los tormentosos años sesenta, dejó absolutamente claro que una psicología completa y válida para todas las culturas debía incluir observaciones de áreas tales como los estados místicos, la consciencia cósmica, las experiencias psicodélicas, los fenómenos de trance, la creatividad e inspiración religiosa, artística y científica.

En 1967, un pequeño grupo de trabajo en el que estaban incluidos Abraham Maslow, Anthony Sutich, Stanislav Grof, James Fadiman, Miles Vich y Sonya Margulies se reunió en el parque Menlo, en California, con el objetivo de crear una nueva psicología que hiciera honor a todo el espectro de la experiencia humana, incluidos los diversos estados poco comunes de consciencia. Durante estas discusiones, Maslow y Sutich aceptaron la sugerencia de Grof y llamaron a esta nueva disciplina “psicología transpersonal”. Este término reemplazó a su nombre original “transhumanista”, o “llegando más allá de lo humanístico”. Poco después, formaron la Asociación de Psicología Transpersonal (*Association of Transpersonal Psychology, A.T.P.*) y crearon la Revista de Psicología Transpersonal (*the Journal of Transpersonal Psychology*). Varios años más tarde, en 1975, Robert Frager fundó el Instituto de Psicología Transpersonal (*Institute of Transpersonal Psychology*) en Palo Alto, California, el cual ha sido considerado, por más de tres décadas, como el más innovador en lo que a educación, investigación y terapia transpersonal se refiere. La Asociación Transpersonal Internacional, en la que yo mismo soy tanto el fundador como el presidente, se fundó en 1978, mientras que el *Esalen Institute* fue fundado por Michael Murphy y Richard Price.

La psicología transpersonal, o la cuarta fuerza, se centraba en las principales ideas equivocadas de la psiquiatría y la psicología establecidas, con respecto a la espiritualidad y la religión. También respondía a las importantes observaciones de las modernas investigaciones sobre consciencia, así como a otros campos para los que el existente paradigma científico no tenía una explicación suficiente. Michael Harner, un antropólogo norteamericano con buenas credenciales académicas, que había experimentado una iniciación chamánica durante su campo de trabajo en el Amazonas, resumió brevemente la deficiencia de la psicología académica en el prólogo de su libro “*The way of the shaman: A guide to power and healing*” (Harner, 1980). Sugirió también que la comprensión de la psique en la civilización industrial es severamente parcial en dos sentidos: es etnocéntrica y cognocéntrica (un término más adecuado sería probablemente pragmacéntrica).

Es etnocéntrica en el sentido de que ha sido formulada y promovida por científicos materialistas occidentales, quienes consideraron su propia perspectiva superior a la de cualquier otra cultura de la historia. De acuerdo con ellos, la materia es lo más importante y la vida, la consciencia y la inteligencia son, más o menos, sus resultados accidentales. La espiritualidad de cualquier forma y nivel de sofisticación refleja la ignorancia de los hechos científicos, la superstición, la credulidad infantil, el autoengaño y el pensamiento primitivo y mágico. Las experiencias espirituales directas que implican la inconsciencia colectiva o las figuras y los reinos arquetípicos son vistas como resultados patológicos del cerebro. Los psiquiatras de la corriente dominante moderna, a menudo, interpretan las experiencias visionarias de los fundadores de grandes religiones, santos y profetas, como manifestaciones de serias enfermedades mentales, aunque carecen de una explicación médica adecuada y de los datos de laboratorio

que respalden esta postura. En su despectivo rechazo de la vida ritual y espiritual, ellos no distinguen entre las creencias del pueblo o las interpretaciones literales de los fundamentalistas acerca de escrituras y sofisticadas tradiciones místicas y filosofías espirituales orientales basadas en siglos de exploración sistemática e introspectiva de la psique.

La literatura psiquiátrica contiene numerosos artículos y libros que discuten sobre cuál sería el diagnóstico clínico más apropiado para muchas de las grandes figuras de la historia espiritual. A San Antonio se le ha llamado esquizofrénico, a San Juan de la Cruz se le tachó de “degenerado genético”, a Santa Teresa de Ávila la rechazaron por ser una psicótica histérica severa y las experiencias místicas de Mohammed se atribuyen a la epilepsia. A muchos otros personajes religiosos y espirituales, como Buda, Jesús, Ramakrishna y Sri Ramana Maharshi se les acusa de padecer psicosis, debido a sus experiencias visionarias y “falsas creencias”. De manera similar, algunos antropólogos entrenados de forma tradicional han discutido sobre si los chamanes deberían ser diagnosticados como esquizofrénicos, psicóticos ambulantes, epilépticos o histéricos. El famoso psicoanalista Franz Alexander (1931), conocido como uno de los fundadores de la medicina psicosomática, hizo un escrito en el que incluso la meditación budista se describía en términos psicopatológicos, refiriéndose a ella como “catatonia artificial”.

Mientras la psicología y la psiquiatría occidental describen los rituales y la vida espiritual de las antiguas culturas nativas en términos patológicos, los peligrosos excesos de la civilización industrial que pone en riesgo la vida del planeta y que se han convertido en parte integrante de nuestra cotidianidad, rara vez atraen la atención de los clínicos e investigadores y de ninguna manera son etiquetados como algo patológico. El saqueo de las fuentes no renovables que se transforman en contaminación industrial, las perturbaciones en el medio ambiente debido a lluvias radioactivas, tóxicos químicos y vertidos masivos de petróleo, los abusos de los descubrimientos científicos en física, química y biología para el desarrollo de armas de destrucción masiva, las invasiones a otros países que conducen a masacres de civiles y al genocidio, y el diseño de operaciones militares que matarían a millones de personas son manifestaciones de codicia insaciable y agresiones de las que somos testigos a diario.

Los principales protagonistas de tales estrategias perjudiciales y escenarios propios del Juicio Final, no solo se pasean libremente, sino que son ricos y famosos, ocupan posiciones de poder en la sociedad y hasta son, en ocasiones, condecorados. En cambio, personas que experimentan cambios en su vida a través de estados místicos, episodios de muerte y renacimiento psicoespirituales, o experiencias de vidas anteriores, acaban hospitalizados con diagnósticos estigmatizados y medicados con psicofármacos. Michael Harner (1980) se refería a esto como a la tendencia del etnocentrismo de juzgar lo que es o no normal en patología.

De acuerdo con Harner, la psiquiatría y la psicología occidental también muestran una fuerte tendencia egocéntrica. Con esto, quiere decir que estas disciplinas formularon sus teorías desde las experiencias y observaciones de los estados ordinarios de consciencia y han evitado o malinterpretado sistemáticamente la evidencia de los estados no ordinarios, como también las observaciones desde la terapia psicodélica, las poderosas experiencias psicoterapéuticas, el trabajo con individuos en crisis psicoespirituales, las investigaciones sobre meditación, los trabajos antropológicos de campo o la tanatología. Los datos de estas áreas de la investigación se han ignorado sistemáticamente y se han malinterpretado debido a su incompatibilidad fundamental con el paradigma dominante.

Con anterioridad, he utilizado el término estados no ordinarios de consciencia. Considero apropiado hacer una aclaración semántica antes de continuar. El término de estados no ordinarios de consciencia se utiliza por la mayoría de investigadores que estudian estos estados y reconocen su valor. Los psiquiatras que dominan esta área prefieren utilizar el término de estados de alteración, el cual manifiesta su creencia en que sólo el estado de consciencia diario es el normal y que todas las salidas del mismo, sin excepción, representan distorsiones patológicas de la correcta percepción de la realidad, la cual no tiene ningún potencial. Sin embargo, incluso el término de estados no ordinarios de consciencia es

demasiado amplio si tenemos en cuenta el objetivo de nuestro debate. La psicología transpersonal se interesa por un subgrupo significativo de estos estados, que tienen un potencial heurístico, sanador, transformador e incluso evolutivo. Esto incluye también a las experiencias chamánicas y a sus pacientes, (aquellos que se inician en viajes de ritos nativos y antiguos misterios sobre la muerte y el renacimiento), a médicos espirituales y a místicos de todos los tiempos, así como a las crisis psicoespirituales de ciertos individuos.

Al comienzo de mi investigación, descubrí, para mi gran sorpresa, que la psiquiatría dominante no tiene un nombre para este subgrupo tan importante de estados no ordinarios de consciencia y que todos ellos son calificados como estados alterados de consciencia. Creí absolutamente necesario que merecían distinguirse del resto y colocarse en una categoría especial, por lo que les acuñé el nombre de *holotrópico* (Grof, 1992). Esta palabra compuesta significa literalmente “orientado hacia la totalidad” o “moviéndose en dirección a la totalidad” (del griego *holos* = totalidad y *trepein* = moverse hacia o en dirección a). Este término sugiere que en nuestro estado diario de consciencia, nos identificamos solamente con una pequeña fracción de quien realmente somos. En estados holotrópicos, podemos trascender la estrecha barrera de nuestro ego y encontrarnos con un rico espectro de experiencias transpersonales que nos ayudan a recuperar nuestra completa identidad. He descrito, en un contexto diferente, la característica básica de los estados holotrópicos y cómo estos difieren de las condiciones a las que nos debemos referir como estados alterados de consciencia (Grof, 2000). Para una mayor claridad, de ahora en adelante utilizaré el término holotrópico.

La psicología transpersonal ha hecho progresos significativos hacia la corrección de los prejuicios etnocéntricos y cognocéntricos de las principales corrientes psiquiátricas y psicológicas, particularmente por su reconocimiento de la naturaleza genuina de las experiencias transpersonales y su valor. En vista de una moderna investigación de la consciencia, la actual catalogación de la espiritualidad como patológica, característica del monismo materialista, es insostenible. En estados holotrópicos, las dimensiones espirituales de la realidad pueden ser directamente experimentadas de un modo tan convincente como nuestra experiencia del mundo material, si no más aún. Un estudio detallado de las experiencias transpersonales muestra que no pueden ser explicadas como productos de un proceso patológico en el cerebro, sino que son reales.

Para distinguir las experiencias transpersonales de la fantasía que pueda mostrar un individuo, los psicólogos jungianos se refieren a este dominio como imaginario. El filósofo y místico Henri Corbin, de la escuela francesa, que fue el primero en utilizar el término *mundus imaginalis* o mundo del alma, se inspiró al respecto gracias al estudio de la literatura mística islamista (Corbin, 2002). Los teólogos islámicos llamaron al mundo imaginario, donde todo lo existente en el mundo sensorial tiene su analogía, ‘*alam a mithal*, o el “octavo clima”, para distinguirlo de los siete climas (regiones de la geografía islámica tradicional). La palabra imaginaria posee extensión y dimensiones, formas y colores, pero que no son perceptibles a nuestros sentidos así como lo serían si fueran propiedades de objetos físicos. Sin embargo, este reino es, desde todo punto de vista, tan ontológico y completamente real y susceptible a validación consensual por otras personas, como lo es el mundo material percibido por los científicos.

Las experiencias espirituales se muestran de dos maneras diferentes. La primera, la experiencia de la “inmanente divinidad”, se caracteriza por la súbita pero profunda transformación de la percepción de la realidad diaria. Una persona que tiene esta experiencia espiritual ve a las personas, a las plantas, a los animales y a los objetos inanimados del entorno como manifestaciones radiantes de un campo unificado de energía cósmica creativa. Él o ella tienen una percepción directa de la naturaleza inmaterial del mundo físico y se da cuenta de que las fronteras entre los objetos son ilusorias e irreales. Esta manera de experimentar la realidad tiene una cualidad numinosa distintiva que corresponde con la *deus sive natura* de Spinoza, o la naturaleza como Dios. Si utilizamos una analogía con la televisión, esta experiencia podría estar relacionada con una situación en la que las imágenes en blanco y negro cambiaran

rápidamente a un color vivo. Cuando esto ocurre, muchas de las percepciones antiguas del mundo permanecen igual, pero son radicalmente redefinidas por la suma de esta nueva dimensión.

La segunda posibilidad de vivenciar una experiencia espiritual es la de la “transcendencia divina”, que supone una manifestación de los seres arquetípicos y reinos de la realidad que son habitualmente transfenómicos, es decir, que no se perciben en el estado de consciencia de nuestra vida diaria. En este tipo de experiencia transpersonal, elementos completamente nuevos parecen “surgir” o “explicarse” — utilizando términos de David Bohm — diríamos que pertenecen a otro nivel u orden de la realidad. Volviendo a la analogía con la televisión, podría ser como descubrir que en nuestra televisión donde creíamos que sólo podíamos ver un canal, ahora existen varios.

El asunto de vital importancia es, sin duda, el de la naturaleza ontológica de las experiencias espirituales descritas con anterioridad. ¿Pueden interpretarse y rechazarse como fantasmagoría sin sentido producidas por un proceso patológico que aflige al cerebro, que aún tiene que ser descubierto e identificado por la ciencia moderna, o se trata de un reflejo objetivo de la existencia de dimensiones de la realidad, a la cual no se puede acceder en estados ordinarios de consciencia?. Un estudio detallado de las experiencias transpersonales muestra que son ontológicamente reales y que contienen información sobre dimensiones ocultas de existencia, las cuales pueden ser consensualmente validadas (Grof, 1998, 2000). En cierto modo, la percepción del mundo en estados holotrópicos es más precisa que nuestra percepción diaria del mismo.

La física cuántica relativista ha demostrado que la materia es esencialmente vacío y que todas las fronteras en el universo son ilusorias. Hoy en día sabemos que lo que se nos presenta como objetos estáticos y discretos son en realidad condensaciones dentro de un campo de energía dinámica unitiva. Este descubrimiento está en conflicto directo con la “percepción cotidiana” del mundo y nos recuerda al concepto hindú de maya, un principio metafísico capaz de generar un facsímil convincente del mundo material. La naturaleza objetiva de los dominios históricos y arquetípicos del inconsciente colectivo se ha demostrado por C.G Jung y sus seguidores años antes de que las investigaciones psicodélicas y las nuevas terapias experienciales acumularan evidencias que lo confirmaran más allá de cualquier duda razonable. Además, es posible describir paso a paso los procedimientos y contextos apropiados que facilitan el acceso a estas experiencias. Esto incluye procedimientos no farmacológicos, como la práctica de la meditación, música, danza, ejercicios de respiración y otros acercamientos que no pueden verse como agentes patológicos por más que forzáramos nuestra imaginación.

El estudio de estados holotrópicos confirmó el hallazgo de Jung (1964) de que las experiencias originadas en niveles más profundos de la psique (utilizando mi propia terminología, experiencias “perinatales” y “transpersonales”) tienen una cierta cualidad que él llamó (después de Rudolph Otto) “numinosidad”. El término numinoso es relativamente neutral y, por eso es preferible a otros nombres similares, como el de religioso, místico, mágico, santo o sagrado, los cuales se han usado a menudo en contextos problemáticos y que pueden conducir fácilmente a la confusión. El sentido de numinosidad se basa en la aprensión directa al hecho de que nos encontramos con un dominio que pertenece a un orden superior de realidad, que es sagrado y radicalmente diferente del mundo material.

Para prevenir malentendidos y confusiones que en el pasado pusieron en peligro muchas discusiones similares, es crítico aclarar la diferencia entre espiritualidad y religión. La espiritualidad se basa en experiencias directas de aspectos y dimensiones no ordinarios de la realidad. No requiere de un lugar especial o de una persona asignada oficialmente que medie con lo divino. Los místicos no necesitan iglesias o templos. El contexto en el cual experimentan las dimensiones sagradas de la realidad, incluyendo su propia divinidad, son sus cuerpos y su naturaleza. En lugar de sacerdotes que offician ceremonias, los místicos necesitan un grupo de apoyo que les ayude en su búsqueda, o la guía de un maestro que esté más avanzado en el viaje interior de lo que están ellos mismos.

La espiritualidad requiere de un tipo especial de relación entre el individuo y el cosmos y es, en su esencia, un asunto privado y personal. En comparación, la religión organizada requiere de una actividad grupal institucionalizada que se desarrolla en un lugar ya designado como puede ser un templo o una iglesia y consta de un sistema de personas autorizadas y asignadas que pueden tener o no, experiencias de realidades espirituales. Una vez que la religión se vuelve organizada, a menudo, pierde completamente la conexión con su fuente espiritual y se vuelve una institución secular que se sirve de las necesidades humanas sin satisfacerlas.

Las religiones organizadas tienden a crear sistemas jerárquicos que se centran en conseguir el poder, el control, la política, el dinero, las posesiones y otros aspectos seculares. Bajo estas circunstancias, la jerarquía religiosa, al igual que una norma, desalienta las experiencias espirituales directas que puedan darse en sus fieles, porque fomentan la independencia y no pueden controlarse efectivamente. Cuando esto ocurre, la genuina vida espiritual continúa solo en las ramas de lo místico, en órdenes monásticas y en sectas. Mientras quede claro que el fundamentalismo y el dogma de la religión son incompatibles con la visión científica del mundo, ya sea Newtoniano-Cartesiano o basada en el nuevo paradigma, no hay razón por la que no podríamos estudiar seriamente la naturaleza y las implicaciones de las experiencias transpersonales. Como Ken Wilber (1983) señaló en su libro, "*A sociable god: Brief introduction to a transcendental sociology*", no puede haber posibilidad al conflicto entre la ciencia genuina y la auténtica religión. Si parece existir tal conflicto, es porque posiblemente estemos tratando con "la falsa ciencia" y "la falsa religión", donde cada lado es malinterpretado por la otra posición y muy probablemente represente una versión falsa de su propia disciplina.

La psicología transpersonal, al iniciarse a finales de los años sesenta, fue sensible a la cultura y trató los ritos y las tradiciones espirituales de las antiguas culturas nativas con el respeto que merecían, en vista de los hallazgos de las modernas investigaciones de la consciencia. También incluyó e integró un amplio rango de "fenómenos anómalos", observaciones contradictorias con el paradigma que la ciencia académica ha sido incapaz de explicar. Sin embargo, aunque fuera exhaustivamente comprobado, el nuevo campo representaba una salida radical del pensamiento académico entre los círculos profesionales, que no podía reconciliarse ni con la psicología y psiquiatría tradicionales, ni con el paradigma Newtoniano-Cartesiano de la ciencia occidental.

Como resultado, la psicología transpersonal era extremadamente vulnerable a ser acusada como "irracional" o "acientífica", especialmente por los científicos que no estaban al corriente del vasto cuerpo de observaciones y datos en los que el nuevo movimiento se basaba. Estas críticas también ignoraban el hecho de que muchos de los pioneros en este movimiento revolucionario tuvieran credenciales académicas impresionantes. Entre los pioneros de la psicología transpersonal hubo muchos psicólogos importantes, como James Fadiman, Jean Houston, Jack Kornfield, Stanley Krippner, Ralph Metzner, Arnold Mindell, John Perry, Kenneth Ring, Frances Vaughan, Richard Tarnas, Charles Tart y Roger Walsh entre otros de diversas disciplinas (por ejemplo antropólogos, como Angeles Arrien, Michael Harner y Sandra Harner). Estas personas crearon y acogieron la visión de la psicología transpersonal de la psique humana, no porque ignoraran los supuestos fundamentales de la ciencia tradicional, sino porque encontraron el viejo marco conceptual seriamente inadecuado e incapaz de responder a sus experiencias y observaciones.

Este estatus problemático de la psicología transpersonal cambió de manera radical durante las dos primeras décadas de la existencia de esta reciente disciplina. Como resultado de nuevos conceptos revolucionarios y descubrimientos en varios campos científicos, la filosofía de la ciencia occidental tradicional, sus suposiciones básicas y su paradigma Newtoniano-Cartesiano fueron crecientemente desafiados y minados. Al igual que muchos otros teóricos del campo transpersonal, he seguido su desarrollo con gran interés y lo he descrito en la primera parte de mi libro, "*Beyond the Brain*", como un esfuerzo para entrelazar el vacío entre los descubrimientos de mis propias investigaciones y la visión del mundo de la ciencia establecida (Grof, 1985).

El influjo de esta nueva información tan excitante comenzó por las profundas implicaciones filosóficas sobre física cuántica relativista, que cambió para siempre nuestro entendimiento de la realidad física. La asombrosa convergencia entre la visión del mundo de la física moderna y la de las filosofías espirituales orientales, presagiada ya en el trabajo de Albert Einstein, Niels Bohr, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger y tantos otros, encontró una completa expresión en el libro de Fritjof Capra (1975), *“The Tao of physics”*. La visión pionera de Capra se complementó y refinó en los años sucesivos por el trabajo de Fred Alan Wolf (1981), Nick Herbert (1979), Amit Goswami y muchos otros. Fueron de especial interés en este asunto las contribuciones de David Bohm, quién colaboró junto a Albert Einstein y fue a su vez autor de prestigiosas monografías sobre la teoría de la relatividad y la física cuántica. Su concepto del orden implicado y explicado y su teoría del holomovimiento, exponiendo la importancia del pensamiento holográfico en la ciencia, ganó una importante popularidad en el campo de lo transpersonal (Bohm 1980), al igual que hizo Karl Pribram (1971) con su modelo holográfico del cerebro.

De igual modo, la teoría de la resonancia mórfica y los campos morfogenéticos del biólogo Rupert Sheldrake (1981), demostraron la importancia de los campos no físicos para el entendimiento de las formas, la genética, el orden, el significado y el proceso de aprendizaje. Fueron apasionantes las contribuciones de Gregory Bateson (1979) con su brillante síntesis de la cibernética, las teorías de la información y los sistemas, la lógica, la psicología y otras disciplinas, al igual que los estudios de Ilya Prigogine (1980) sobre estructuras disipativas y orden implicado en el caos (Prigogine y Stengers 1984), la teoría del caos en sí misma (Glieck, 1988), el principio antrópico en la astrofísica (Barrow & Tipler, 1986) y muchos otros.

Sin embargo, incluso en esta etapa temprana del desarrollo, tenemos mucho más que un simple mosaico de piedras inconexas sobre esta nueva visión de la realidad. Al menos dos intentos intelectuales para integrar la psicología transpersonal en una nueva y global visión del mundo merecen ser mencionados en este contexto. El primer trabajo de esta empresa pionera fue el de Ken Wilber. En varios libros, empezando con su *“Spectrum of consciousness”*, Wilber (1977) logró una importante síntesis creativa de los datos provenientes de una gran variedad de áreas y disciplinas, que iban desde la psicología, la antropología, la sociología, la mitología y la religión comparada, hasta la lingüística, la filosofía, la historia, la cosmología, la física cuántica relativista, la biología, la teoría evolutiva y la teoría de sistemas. Su conocimiento de la literatura es realmente enciclopédico, su mente analítica es sistemática e incisiva y su habilidad para comunicar las ideas complejas de forma clara es sobresaliente. El impresionante alcance, la naturaleza exhaustiva y el rigor intelectual del trabajo de Wilber ha sido de gran ayuda para hacer de él una aclamada e importante influencia teórica en la psicología transpersonal.

Sin embargo, sería demasiado esperar, de un trabajo interdisciplinario en el ámbito y la profundidad dada, que fuera perfecto e impecable en todos los sentidos y detalles. Los escritos de Wilber, por tanto, han producido no sólo entusiastas aclamaciones, sino también serias críticas por parte de varias fuentes. Los intercambios sobre los controvertidos aspectos disputados de su teoría, fueron habitualmente vigorosos. Esto fue, en parte, debido al frecuente estilo agresivo y polémico de Wilber, el cual incluía fuertes ataques verbales que poco conducían al diálogo. Algunas de estas discusiones se recogieron en un volumen titulado *“Ken Wilber in dialogue”* (Rothberg & Kelly, 1998) y otros, en numerosos artículos, así como en Internet.

Muchos de estos argumentos sobre el trabajo de Ken Wilber se centran en otras áreas y disciplinas distintas de la psicología transpersonal y, el discutir las, trascendería la naturaleza y la materia de este artículo. Sin embargo, a lo largo de los años, Ken y yo hemos intercambiado ideas concernientes específicamente a aspectos varios de la psicología transpersonal; esto incluye tanto las felicitaciones como las críticas de ambos respecto a nuestras respectivas teorías. En primer lugar me dirigí a las similitudes y las diferencias entre los espectros de la psicología de Ken y mis observaciones y construcciones teóricas, en mi libro *“Beyond the brain”* (Grof, 1985). Más tarde volví a este asunto en mi

contribución al compendio titulado “*Ken Wilber in Dialogue*” (Rothberg & Kelly, 1998) y en mi libro “*Psychology of the future*” (Grof, 2000).

En mi intento de evaluar críticamente las teorías de Wilber, hice un acercamiento de estas tareas hacia una perspectiva clínica, fundamentalmente extrayendo los datos de las modernas investigaciones sobre la consciencia, los míos propios y los de otros. En mi opinión, el principal problema de los escritos de Ken Wilber sobre psicología transpersonal es que no muestran ninguna experiencia clínica y que las fuentes principales de sus datos se basan en sus extensas lecturas y sus experiencias personales de su práctica espiritual. Además, ha extraído muchos de los datos clínicos de escuelas que usan métodos verbales de psicoterapia y marcos conceptuales limitados a una biografía postnatal. Tampoco tiene en consideración una gran porción de evidencias clínicas recogidas durante las últimas décadas de terapia experiencial, con o sin sustancias psicodélicas.

Para una teoría tan importante e influyente como en la que se ha convertido el trabajo de Ken Wilber, no es suficiente con que integre material de muchas otras fuentes antiguas y modernas en un exhaustivo sistema filosófico que muestre una cohesión lógica interna. Mientras la consistencia lógica es un preciso prerrequisito, una teoría viable tiene que tener una propiedad adicional que es igual o aún más importante que la primera. Generalmente, se acepta entre los científicos que un sistema de proposiciones sea una teoría aceptable, únicamente cuando sus conclusiones son hechos observables (Frank, 1957). He intentado delimitar las áreas en las que las especulaciones de Wilber entran en conflicto con los hechos observables y aquellos que incluyen una contradicción lógica (Rothberg & Kelly, 1998).

Una de estas discrepancias fue la omisión de los dominios prenatal y perinatal de su mapa de la consciencia y de su esquema del desarrollo. Otra fue la aceptación, carente de sentido crítico, del énfasis freudiano y post-freudiano en el origen postnatal de los desórdenes emocionales y psicosomáticos, sin llegar a reconocer sus raíces perinatales y transpersonales. La descripción de Wilber sobre la estricta naturaleza lineal del desarrollo espiritual, la inhabilidad para ver la naturaleza paradójica de las relaciones pre-trans y la reducción del problema de la muerte (*thanatos*) en psicología a una transición de un fulcro del desarrollo a otro, han sido áreas añadidas a este desacuerdo.

Un asunto en considerable desacuerdo entre nosotros fue la insistencia de Ken Wilber en que la apertura a la espiritualidad ocurre exclusivamente en el nivel del centauro, la etapa del psicodesarrollo espiritual de Wilber caracterizada por la integración completa entre el cuerpo y la mente. Estando en total acuerdo con Michael Washburn (1988), he señalado que la apertura espiritual toma la forma de una espiral, que combina regresión y progresión, más que la de una forma lineal. Es particularmente frecuente la apertura espiritual que implica muerte y renacimiento psicoespiritual, en cuyo caso la interfase crítica entre lo personal y lo transpersonal es el nivel perinatal. Esto puede estar apoyado no solo por observaciones clínicas, sino también por el estudio de la vida de místicos, como Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz y otros, muchos de los cuales Wilber cita en sus libros. Es particularmente problemática y cuestionable la sugerencia de Wilber (2000) de que deberíamos diagnosticar a los pacientes, de acuerdo con su esquema, en términos de los problemas emocionales, morales, intelectuales, existenciales, filosóficos y espirituales que muestren y asignarlos a diferentes terapeutas especializados en estas respectivas áreas. Esta recomendación podría impresionar a una persona no especializada y ser considerada como una solución sofisticada a un problema psicológico, pero es ingenuo e irreal desde el punto de vista de cualquier clínico experimentado.

Los problemas anteriormente citados son aspectos específicos del sistema de Wilber que pueden corregirse y no suponer un obstáculo para el uso de su esquema general como un programa exhaustivo para entender la naturaleza de la realidad. En los años recientes, Ken Wilber, se distanció de la psicología transpersonal a favor de su propia visión a la que él llama psicología integral. Esta psicología integral, llega mucho más lejos de lo que entendemos tradicionalmente bajo este nombre e incluye áreas que pertenecen a otras disciplinas. Aunque nuestra visión de la realidad sea amplia, en la práctica tenemos que

reducirla a aquellos aspectos que son relevantes para resolver los problemas que estamos tratando. Con las correcciones y los ajustes necesarios discutidos con anterioridad, el enfoque integral de Wilber representará, en un futuro, un gran y útil contexto para la psicología transpersonal, más que un reemplazamiento de esta; del mismo modo, servirá como un importante puente hacia la corriente científica dominante.

El segundo intento pionero para integrar la psicología transpersonal en una nueva y global visión del mundo ha sido el trabajo de Ervin Laszlo, teórico del sistema más importante del mundo, científico interdisciplinario y filósofo de origen Húngaro, que actualmente reside en Italia. Un multifacético individuo con gran interés y talentos que recuerdan a grandes figuras del Renacimiento. Laszlo consiguió fama internacional al considerarse un niño prodigio y ofrecer conciertos de piano en su adolescencia. Algunos años más tarde, se interesó por la ciencia y la filosofía, dedicando su investigación a la comprensión de la naturaleza humana y la naturaleza de la realidad. Allí donde Wilber trazó cómo debería parecer una teoría integral de todas las cosas, Laszlo, de hecho, creó una. (Laszlo, 1993, 1996, 2004; Laszlo & Abraham, 2004; Laszlo, Grof, & Russell, 2003).

En una hazaña intelectual y una serie de libros, Laszlo exploró una amplia gama de disciplinas, incluidas la astrofísica, la física cuántica relativista, la biología y la psicología. Señaló una amplia gama de fenómenos, observaciones paradójicas, y desafíos paradigmáticos para los que estas disciplinas no tenían explicación. Después, examinó los intentos por parte varios pioneros del nuevo paradigma científico, para proporcionar respuestas a estos retos conceptuales. Esto incluyó la teoría del holomovimiento de Bohm, el modelo holográfico del cerebro de Pribram, la teoría de los campos morfogenéticos de Sheldrake, y el concepto de las estructuras disipativas de Prigogine entre otros. Observó tanto las contribuciones de estas teorías como los problemas que no habían sido capaces de resolver.

Haciendo uso de las matemáticas y los avances en ciencias de carácter científico, Laszlo ofreció una solución a las actuales paradojas de la ciencia occidental, la cual trasciende los límites de las disciplinas individuales. Lo logró al formular su “hipótesis de la conectividad”. Laszlo consiguió dar con la piedra angular de la existencia de lo que él llama el “campo psi”, (Laszlo, 1993, 1995; Laszlo & Abraham, 2004). Lo describió como un campo subcuántico, que contiene un registro holográfico de todos los eventos ocurridos en el mundo fenoménico. Laszlo incluye, de manera bastante explícita, en su teoría integral de todo, a la psicología transpersonal y a las filosofías espirituales, como se demuestra en sus escritos sobre psicología jungiana, en mi propia investigación de la consciencia (Laszlo, 1996) y en su último libro, “*Science and the Akashic Field: An integral theory of everything*” (Laszlo, 2004).

Ha sido muy emocionante ver cómo todos los nuevos y revolucionarios desarrollos en la ciencia, a pesar de que han sido irreconciliables con el pensamiento Newtoniano-Cartesiano del siglo XVII y el monismo materialista, han sido compatibles con la psicología transpersonal. Como resultado de estas rupturas conceptuales en varias disciplinas, es cada vez más posible imaginar que la psicología transpersonal sea aceptada en el futuro por los círculos académicos y se convierta en una parte integral de una visión científica del mundo radicalmente nueva. Al igual que el progreso científico continúa disipando el hechizo de la anticuada visión materialista del mundo, propia del siglo XVII, también podemos observar los trazos generales de una nueva y emergente comprensión global de nosotros mismos, de la naturaleza y del mundo en el que vivimos. Este nuevo paradigma debería ser capaz de reconciliar la ciencia con la espiritualidad basada en la experiencia, de una naturaleza aconfesional, universal y que abrace a todos, llegando así a una especie de síntesis de la ciencia moderna y la antigua sabiduría.

Bibliografía

- Alexander, F. (1931). Buddhist training as artificial catatonia. *Psychoanalytic Review*, 18, 129.
- Barrow, J. D., & Tipler, F. J. (1986). *The anthropic cosmological principle*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity*. New York: E.P. Dutton.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Capra, F. (1975). *The Tao of physics*. Berkeley, CA: Shambhala Publications.
- Corbin, H. (2000). Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal. In B. Sells (Ed.), *Working with images* (pp. 71-89). Woodstock, CT: Spring Publications.
- Frank, P. (1957). *Philosophy of science: The link between science and philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Gleick, J. (1988) *Chaos: Making a new science*. New York: Penguin Books.
- Goswami, A. (1995). *The self-aware universe: How consciousness creates the material world*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- Grof, S. (1985). *Beyond the brain: Birth, death, and transcendence in psychotherapy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S., & Bennett, H. Z. (1992). *The holotropic mind: The three levels of human consciousness and how they shape our lives*. San Francisco: HarperCollins.
- Grof, S. (1998a). Ken Wilber's spectrum psychology: Observations from clinical consciousness research. In D. Rothberg & S. Kelly (Eds.), *Ken Wilber in dialogue: Conversations with leading transpersonal thinkers* (pp. 85-115). Wheaton, IL: Quest Books.
- Grof, S. (1998b). *The cosmic game: Explorations of the frontiers of human consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. (2000). *Psychology of the future: Lessons from modern consciousness research*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. & Grof, C. (1989). *Spiritual emergency: When personal transformation becomes a crisis*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Grof, C. & Grof, S. (1991). *The stormy search for the self: A guide to personal growth through transformational crises*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Harner, M. (1980). *The way of the shaman: A guide to power and healing*. New York: Harper & Row. 54 *International Journal of Transpersonal Studies*
- Heisenberg, W. (1971). *Physics and beyond: Encounters and conversations*. New York: Harper & Row.
- Herbert, N. (1979). *Mind science: A physics of consciousness primer*. Boulder Creek, CA: C-Life Institute.
- Jung, C. G. (1964). *Collected works: Vol. 10. Psychology of religion: East and west*. Bollingen Series 20. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laszlo, E. (1993). *The creative cosmos: A unified science of matter, life, and mind*. Edinburgh, UK: Floris Books.
- Laszlo, E. (1996). *Subtle connections: Psi, Grof, Jung, and the quantum vacuum*. The International Society for the Systems Sciences and The Club of Budapest. Retrieved May 14, 2008, from <<http://www.goertzel.org/dynapsyc/1996/subtle.html>>
- Laszlo, E., Grof, S., & Russell, P. (2003). *The consciousness revolution: A transatlantic dialogue*. Las Vegas, NV: Elf Rock Productions.
- Laszlo, E., & Abraham, R. H. (2004). *The connectivity hypothesis: Foundations of an integral science of quantum, cosmos, life, and consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Laszlo, E. (2004). *Science and the Akashic Field: An integral theory of everything*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Maslow, A. (1969). The farther reaches of human nature. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1, 1-9.
- Pribram, K. (1971). *Languages of the brain*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

- Prigogine, I. (1980). *From being to becoming: Time and complexity in the physical sciences*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's dialogue with nature*. New York: Bantam Books.
- Rothberg, D., & Kelly, S. (Eds.). (1998). *Ken Wilber in Dialogue: Conversations with leading transpersonal thinkers*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Schrödinger, E. (1967). *What is life?: With mind and matter*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sheldrake, R. (1981). *A new science of life: The hypothesis of formative causation*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Sutich, A. (1976). The founding of humanistic and transpersonal psychology: A personal account. Doctoral dissertation, Humanistic Psychology Institute, San Francisco, California.
- Sutich, A. (1976). The emergence of the transpersonal orientation: A personal account. *Journal of Transpersonal Psychology*, 8, 5-19.
- Washburn, M. (1988). *The ego and the dynamic ground*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Wilber, K. (1980). *The atman project: A transpersonal view of human development*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Wilber, K. (1983). *A sociable god: Brief introduction to a transcendental sociology*. New York: McGraw-Hill.
- Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Boston: Shambhala Publications.
- Wilber, K. (1995). *Sex, ecology, and spirituality: The spirit of evolution*. Boston: Shambhala Publications.
- Wolf, F. A. (1981). *Taking the quantum leap*. San Francisco: Harper & Row.

* **Stanislav Grof, MD.**, es un psiquiatra con más de cincuenta años de experiencia en la investigación de los estados no ordinarios de consciencia inducida por sustancias psicodélicas y varios métodos no farmacológicos. En la actualidad, es profesor de psicología en el *California Institute of Integral Studies (CIIS)* en San Francisco y en la universidad *Wisdom University* en Oakland, California, lleva a cabo programas de entrenamiento profesional en respiración holotrópica y psicología transpersonal e imparte conferencias y seminarios por todo el mundo. Es uno de los fundadores y líderes de las teorías de la psicología transpersonal y es también el presidente fundador de la Asociación Transpersonal Internacional (ITA). En Octubre de 2007, recibió el prestigioso premio Vision 97 por parte de la Fundación Dagmar y Vaclav Havel, en Praga. Entre sus publicaciones hay más de 140 escritos en revistas profesionales y los siguientes libros: *Realms of the Human Unconscious*; *Psicoterapia con LSD*; *The Adventure of Self-Discovery*; *Psicología Transpersonal*; *El juego cósmico*; *Psicología del futuro*; *Cuando ocurre lo imposible*; *El viaje definitivo*; *La mente holotrópica*; *Spiritual Emergency*; y *La tormentosa búsqueda del Ser* (los dos últimos junto con Christina Grof). Email: stanG@infoasis.com