

# Esbozo de una historia de la psicología transpersonal

Por André Sassenfeld J.

## Introducción

Este trabajo consiste, fundamentalmente, en un intento sistemático de formular los lineamientos principales de una historia comprensiva de la psicología transpersonal contemporánea, tomando en consideración todos aquellos aspectos que una tarea de este tipo implica: identificar algunas de las raíces más profundas que subyacieron a la posibilidad del surgimiento de una corriente transpersonal en el ámbito de la psicología moderna, especificar sus orígenes concretos y presentar a quienes fueron los pioneros más relevantes de este movimiento, precisar las condiciones y los acontecimientos socioculturales que posibilitaron o bien facilitaron su emergencia como disciplina formal y, por último, describir su nacimiento efectivo y su desarrollo disciplinario hasta el momento presente con algún detalle. Una empresa de esta naturaleza tan sólo puede aspirar a ser completa y exhaustiva, sin que sea posible, al menos desde mi perspectiva, alcanzar alguna vez una completud y exhaustividad reales. Debido a ello, el título que he elegido para esta investigación reza “Esbozo de *una* historia de la psicología transpersonal” y no “Esbozo de *la* historia de la psicología transpersonal”. Con ello quiero indicar que soy consciente de que el recorrido histórico que despliego en las páginas que siguen no es más que una de las versiones concebibles de esta historia.

Como cabe imaginarse, antes de comenzar a adentrarnos directa y plenamente en el propósito explícito de este estudio, ya mencionado, necesitamos de dos consideraciones previas para garantizar la comprensión adecuada del área temática que nos ocupa. En primer lugar, requerimos de una explicación aproximada e introductoria acerca del significado y el alcance del término *transpersonal*, que será utilizado en múltiples ocasiones en el transcurso de este ensayo; y, en segundo lugar, requerimos también de una definición tentativa, global, de la psicología transpersonal que nos permita contextualizar la exposición que es el objeto de este trabajo. Por lo tanto, nos abocaremos a estas dos breves precisiones para proseguir, a continuación, con nuestro tema central –la historia de la psicología transpersonal.

## *El término transpersonal*

Quizás el primer uso de la palabra *transpersonal* que ha sido registrado en la historia del conocimiento humano haya sido aquel que el conocido médico,

psicólogo y filósofo norteamericano William James le dio, en el idioma inglés, durante un curso que impartió en la Universidad de Harvard en el año 1905 (Taylor, 1996, p. 26). James creía que, en cuanto dos o más individuos percibían el mismo objeto sensorial, éste devenía “transpersonal” al ser compartido por dos o más observadores. El término que empleó o creó para expresar esta opinión es, en cierto sentido, muy preciso ya que la raíz latina *trans-* significa literalmente *más allá* o *a través de* y, así, *transpersonal* termina refiriéndose a lo que se encuentra, de alguna manera, *más allá de lo personal, más allá de la persona* o también *más allá de la personalidad*. Algo más tarde, con la primera publicación de su artículo “La estructura del inconsciente” en 1916, el psiquiatra y psicoanalista suizo Carl Gustav Jung introdujo la formulación alemana *überpersönlich* en su nascente sistema psicológico, en la cual *über* equivale a *sobre* y *persönlich* a *personal*. Para Jung, este término aludía, de modo específico, a una de las características definitorias de ese nivel del inconsciente que él llamaba objetivo, esto es, su naturaleza compartida, colectiva. Podemos aquí todavía reconocer el eco del significado que James le había asignado en un inicio a la palabra. En 1942, los traductores ingleses y estadounidenses de Jung igualarían *überpersönlich* y *transpersonal* y extenderían la aplicación del vocablo en su acepción de *colectivo*.

Alrededor de 1929, el astrólogo y filósofo francés Dane Rudhyar, influido por los conceptos desarrollados en la psicología jungiana desde principios del siglo XX, empezó a difundir esta misma palabra en sus escritos. No obstante, el sentido que le confería difería del sentido original que James le había asignado:

En lugar de impersonal, deberíamos utilizar otra palabra más expresiva como, por ejemplo, transpersonal [para referirnos] a la acción que tiene lugar *a través* de la personalidad, pero que se origina en un centro de actividad ubicado más allá de ese nivel. (Rudhyar, cit. en Rowan, 1993, p. 59)

Es significativo que Rudhyar atribuía ya, de forma manifiesta, connotaciones relacionadas con la espiritualidad a la expresión. Jung había permanecido ambiguo a este respecto, sobre todo debido a que su *überpersönlich* era una formulación más bien descriptiva para apuntar a aquello que se localizaba más allá del dominio de la consciencia y el inconsciente personales y no para dar cuenta de la idea de que lo que se ubicaba más allá de estos dos ámbitos era, en lo profundo, de carácter marcadamente espiritual.

Fueron dos psicólogos cercanos a Jung quienes siguieron con la tradición de calificar de *transpersonal* a aquello que, en términos psicológicos, era compartido por los individuos debido a la herencia filogenética o la constitución genética primaria del psiquismo. En 1954, Erich Neumann publicó el primer bosquejo de una teoría transpersonal de la evolución de la consciencia, fundamentado sobre estadios arquetípicos del desarrollo, bajo el título *The Origins and History of Consciousness*. En su argumentación, Neumann (1949) sigue empleando la palabra para designar a los determinantes “factores psíquicos [...] que son colectivos, sobre- y extrapersonales, pero no en el sentido de condiciones colectivas externas del ámbito de lo social, sino como elementos estructurales internos” (p. 10). Le siguió, en la misma línea, Ira Progoff en una contribución presentada con la ocasión del cumpleaños número ochenta de Jung en 1955,

publicada al año siguiente.

De acuerdo a John Rowan (1993), el psiquiatra italiano Roberto Assagioli parece haber sido el primero en hacer uso del término *transpersonal* con un significado alternativo, más cercano al que se maneja, por lo general, en la actualidad (aún cuando, al menos en algunos círculos jungianos, se siga adhiriendo al significado esbozado por James y Jung) (pp. 68-70). Assagioli consideró necesario diferenciar los contenidos arcaicos y primitivos del inconsciente colectivo de sus contenidos “supraconscientes”, y comenzó a servirse, en algún momento que no se encuentra establecido de modo inequívoco, de la palabra *transpersonal* para designar a estos últimos. Los contenidos “supraconscientes” seguían siendo considerados como potencialidades intrapsíquicas colectivas pero, al mismo tiempo, se caracterizaban por estar investidos de una cierta cualidad numinosa. Así, ya en la primera mitad del siglo pasado, la expresión adquirió también la connotación más difundida que conserva hasta el día de hoy: *transpersonal* ha llegado a significar el equivalente o la contrapartida psicológica de lo que, en otros campos del conocimiento, se apoda *espiritual*, *trascendente* o *místico*. El psicólogo transpersonal español Jorge Ferrer (2002) ha resumido, de la siguiente manera, el significado actual de la aplicación de la palabra:

Etimológicamente, el término *transpersonal* significa más allá o a través (trans-) de lo personal y, por lo general, es utilizado en la literatura transpersonal para reflejar preocupaciones, motivaciones, experiencias, estadios del desarrollo (cognitivos, morales, emocionales, interpersonales, etc.), modos de ser y otros fenómenos que incluyen pero trascienden el ámbito de la personalidad, el self o el ego individuales.  
(p. 5)

### *La psicología transpersonal*

Existen al menos dos formas básicas diferentes de definir y delimitar el quehacer de la disciplina que hoy llamamos psicología transpersonal. De modo implícito, estas dos definiciones han convivido desde los inicios formales del área, gracias a que no son en verdad contradictorias entre ellas o mutuamente excluyentes; más bien se distinguen en cuanto al grado de amplitud disciplinaria que admiten y promueven. De modo explícito, como aún veremos, estos dos intentos definitorios se han manifestado de manera secuencial y han sido, en este sentido, el reflejo externo de las transformaciones internas que el campo ha atravesado con el pasar del tiempo.

La primera definición plantea que la psicología transpersonal es aquella rama de la psicología que estudia todos los fenómenos que podemos calificar de transpersonales, incluyendo experiencias, prácticas, conceptos y otros elementos relacionados, desde una perspectiva propiamente psicológica. Es decir, estamos ante una psicología *de lo* transpersonal, ante una subdivisión parcial y limitada de la psicología que contribuye con sus investigaciones a un campo más extenso, que sería la psicología como un todo. Esta concepción no está exenta de dificultades como, por ejemplo, el peligro del reduccionismo intrapsíquico (Ferrer, 2002, pp. 22-28) al tratar de dar cuenta, en un plano psicológico, de sucesos cuya estructura

parece trascender ese mismo plano y cuestionar la misma noción de un sujeto, pero su aparición es comprensible desde un punto de vista histórico: los primeros psicólogos interesados en esta línea quisieron *incluir* un conjunto de fenómenos en sus indagaciones y, con el fin de legitimar esta inclusión, siguieron el mismo modelo que la psicología ha utilizado cada vez que ha querido ensanchar sus fronteras –el establecimiento de una subdisciplina dedicada, en particular, al estudio de las realidades en cuestión.

La segunda definición existente es considerablemente más abarcadora y propone un proyecto que, más que ser una psicología de lo transpersonal, se mueve hacia la construcción de una genuina psicología *integral*. En otras palabras, se moviliza en dirección de una aproximación integradora a la psicología que pretende, por un lado, rescatar los valiosos aportes que cada una de las especialidades y escuelas de la psicología han hecho al entendimiento de las múltiples dimensiones de la psique humana y, por otro lado, mantenerse abierta a las importantes contribuciones que todas las diferentes tradiciones espirituales de la humanidad han entregado en torno a la comprensión de los variados aspectos y la naturaleza última de la consciencia. Por cierto, se ha articulado así una concepción inmensamente compleja, ambiciosa y difícil de realizar en lo teórico y de aterrizar en lo práctico. Sin embargo, como todavía revisaremos, una visión o metaperspectiva de estas características ha sido lo que, en muchos sentidos, ha impregnado y guiado los desarrollos más destacados de la psicología transpersonal.

Esta sucinta introducción ha pretendido situarnos en un terreno común de cierto consenso respecto de cuestiones preliminares –el significado del término *transpersonal* y la definición de la psicología transpersonal–, desde el cual interiorizarnos con más facilidad en el relato de los detalles más sobresalientes de la historia de la psicología transpersonal. Comenzaremos entonces, tal como corresponde, por el principio, por las raíces más antiguas y más profundas de esta notable disciplina.

## Las raíces de la psicología transpersonal

Las raíces de la psicología transpersonal contemporánea pueden ser encontradas en los primeros conceptos y en los posteriores sistemas filosófico-psicológicos que las tradiciones espirituales más importantes de la historia de la humanidad han desarrollado a lo largo de sus siglos, e incluso milenios, de existencia. Es allí donde se localizan no sólo sus raíces, sino también sus fuentes actuales más significativas de inspiración.

Al interior de la gran mayoría de estas tradiciones es posible identificar dos tipos de “corrientes”: aquellas que pueden ser denominadas *religiosas* y aquellas que podemos llamar *místicas*. Las primeras se basan, antes que nada, en la fe que los adeptos profesan respecto de una determinada visión de la realidad,

normalmente propuesta por el fundador de la religión particular y, con el tiempo, modificada y elaborada por una institución religiosa creada con el fin de resguardar y propagar esta visión. A diferencia de esta vertiente, las corrientes místicas no descansan sobre las *creencias* de las personas en ciertas doctrinas, sino sobre las *experiencias directas y personales* de las realidades espirituales que las diferentes tradiciones proclaman y que los adeptos persiguen con el apoyo de una amplia variedad de prácticas diseñadas con ese propósito específico. La psicología transpersonal se ha visto influida, de forma más decisiva y generalizada, por los acercamientos experienciales de las vertientes místicas que hemos discutido y sólo en menor grado por las religiosas, debido a lo cual podemos afirmar que sus raíces fundamentales se ubican más bien en las primeras.

Ahora bien, los especialistas en campos de investigación como la religión comparada y el misticismo comparado han mostrado que, dentro del conjunto de las tradiciones espirituales y sus corrientes místicas, se pueden identificar dos tipos principales distintos de tradiciones (Cortright, 1997, pp. 26-27; Osho, 1999, pp. 246-247). Por un lado, se encuentran las tradiciones *relacionales* o *teístas*, que se organizan alrededor de la devoción a Dios como un otro o de la instauración de una relación consciente de la persona con Dios como un otro (un otro bien externo bien interno, según el caso). Es decir, estas aproximaciones a la espiritualidad se inscriben en un marco que sostiene la existencia de una divinidad personal o personalizada. Se cuentan entre éstas, por citar algunos ejemplos, el cristianismo, el judaísmo, el sufismo y otras más. Por el otro lado, tenemos las tradiciones *no-duales* que se constituyen en torno a la afirmación y la concomitante realización vivencial de que, en los niveles más sumergidos u ocultos (pero actualizables) de la consciencia humana, la identidad de cada persona equivale, en todo momento, a la identidad del Espíritu, entendido como divinidad de carácter impersonal. Se denominan no-duales debido a su énfasis sobre la ilusoriedad última de la dualidad entre sujeto y objeto, consciencia personal y consciencia transpersonal o yo y absoluto; desde diferentes ángulos y con diferentes acentos, pertenecen a esta categoría las diversas ramas del budismo, el taoísmo y la variante advaita vedanta de lo que, en la actualidad, se suele llamar hinduismo (Loy, 1988, pp. 17-19).

El interés de esta distinción, para el esclarecimiento de nuestro tema, estriba en que prefigura, de modo significativo, las dos líneas o paradigmas cardinales que han dominado el campo de la psicología transpersonal moderna durante la mayor parte de su desarrollo y que todavía analizaremos con más detalle en lo que sigue. Un rasgo de importancia en la discusión entre estos dos paradigmas que podemos destacar desde ya, será análogo a ciertas controversias que se generaban en la antigüedad: la perspectiva no-dual de la vida espiritual considera, por lo general, que el acercamiento relacional es, de algún modo, inferior dado que insiste en una separación ontológica en apariencia infranqueable entre la persona y la realidad transpersonal. Es por ello que el individuo y lo divino no son idénticos y deben establecer una relación para contactarse o comunicarse. Desde la mirada no-dual, la perspectiva relacional es una etapa valiosa y, a menudo, necesaria en el contexto de la evolución de la consciencia pero debe ser eventualmente trascendida para dar lugar a la realización de que no existe, en verdad, separación efectiva alguna entre la persona y el Espíritu (Flood, 1996, p. 261). Consecuencia de esta visión ha sido una situación en la cual las tradiciones

teístas y sus seguidores se han sentido, muchas veces, interpretados o representados de un modo inadecuado por las tradiciones no-duales. Esta misma circunstancia conflictiva ha vuelto a emerger, con cierta fuerza, en el primer plano de las discusiones más recientes de los círculos transpersonales (Ferrer, 2002, p. ¿?; Funk, 1994, p. 5; Tarnas, 2002, pp. ix-xii). Agregaremos además que, de acuerdo al psicólogo transpersonal norteamericano Brant Cortright (1997), las posturas teístas han sido el denominador común de la mayor parte de la espiritualidad occidental, mientras que, en Oriente, han sido más bien las tradiciones no-duales las aproximaciones predominantes (pp. 26-27). Teniendo este trasfondo histórico de orden cultural y social en consideración, parece relevante mencionar que de los dos paradigmas centrales de la psicología transpersonal a los que hemos aludido, aquel más marcado por una visión relacional surgió en los albores del siglo XX en Europa, mientras que el segundo, atravesado por una visión no-dual de la espiritualidad, hizo sus apariciones fundacionales iniciales algunas décadas más tarde en los Estados Unidos. Este hecho se nos hará más comprensible a la luz de los orígenes de la psicología transpersonal, tópico que aún analizaremos.

¿Cuáles son las aportaciones concretas que las tradiciones espirituales o contemplativas han legado y continúan entregando al movimiento transpersonal contemporáneo? Para responder con claridad a esta interrogante, nos serviremos de la distinción efectuada por el historiador de la religión Mircea Eliade (1948, 1972) en cuanto a la presencia de corrientes *gnósticas* o *especulativas* y corrientes *experimentales* en el seno de cada vertiente mística de las grandes tradiciones (pp. 134-135, pp. 130-131, 142-146). Las primeras se relacionan, tal como su nombre lo insinúa, con los *conocimientos* y las “teorías” que algunos de los practicantes de cada tradición han formulado y que se han ido transmitiendo, las más de las veces por vía oral, de generación en generación. Las segundas, en cambio, están ligadas al enorme acervo de prácticas espirituales que se han ido estructurando, a lo largo de los siglos, en el contexto de cada una de las comunidades espirituales tradicionales. Así, examinaremos, a continuación, brevemente cada uno de estos aspectos.

### *Las raíces “teóricas” de la psicología transpersonal y el legado conceptual de las tradiciones espirituales*

Antes que nada, es indispensable aclarar que cuando hablamos de las “teorías” elaboradas en lo que hemos llamado las corrientes gnósticas de una tradición contemplativa, no puede obviarse, bajo ningún concepto, el hecho de que estas “teorías” no son teorías en el sentido occidental corriente de la palabra. Esto se debe a que, para la mayoría de las aseveraciones “teóricas” de esta clase, hay un correlato experiencial accesible al cual se refieren y con el cual interactúan de modo dialéctico (Chaudhuri, 1969, pp. 222, 224; Rama, Ballantine & Ajaya, 1976, p. 110; Scotton & Hiatt, 1996, p. 105); éste las sustenta epistemológicamente y está disponible para quien se dé la molestia de seguir las sofisticadas instrucciones técnicas que llevarán a su actualización vivencial. De esta forma, teoría y práctica están entrelazadas y no divorciadas, tal como sucede en muchas de las teorías

modernas y postmodernas acerca de la naturaleza de la realidad, la consciencia o la mente humana, que muestran una cierta tendencia a carecer de este correlato. En este sentido, la “práctica personal de las disciplinas asiáticas (p. ej. la meditación) podría ser tan importante como la erudición y la investigación de laboratorio para comprender las psicologías y las filosofías asiáticas” (Walsh, 1996, p. 552).

La historia del misticismo está repleta de personajes que se nos aparecen hoy como los grandes sistematizadores de los detalles, las particularidades y las implicancias que acompañan al dilatado espectro de experiencias espirituales con propiedades fenomenológicas distintivas. Por lo común, muchos de estos sistematizadores se pronuncian sobre una amplia variedad de asuntos filosóficos, metafísicos, éticos, biológicos y otros más. Pero lo que aquí nos interesa es que, algunos de ellos en particular, han intentado esclarecer una serie de cuestiones de carácter psicológico, tanto en el nivel personal como en el plano transpersonal. Con esto, dieron nacimiento a las primeras verdaderas psicologías transpersonales (Tart, 1969, pp. 149-265) y, como ya hemos dicho, estas visiones psicológicas precursoras se pueden dividir en relacionales y no-duales; unas y otras han informado psicologías transpersonales contemporáneas dispares que son, por así decirlo, dependientes de legados tradicionales también desiguales.

Resulta curioso reconocer que estas sistematizaciones contemplativas del funcionamiento psíquico han contribuido al movimiento transpersonal actual con dos ingredientes fundamentales, que anticiparon las dos definiciones de éste último, proporcionadas en la introducción. Por un lado, las tradiciones han aportado perspectivas psicológicas muy completas *de lo* transpersonal, objeto central de los estudios teóricos y prácticos de sus ramas místicas, incluyendo cartografías minuciosas de aquellos estados no ordinarios de consciencia que los procedimientos técnicos empleados en cada tradición específica permiten evocar; mapas detallados de los niveles o las estructuras superiores de consciencia a los cuales el acceso es facilitado por diversos medios; descripciones precisas de las dificultades que los practicantes pueden enfrentar en el transcurso de sus prácticas espirituales y otros elementos más. Al mismo tiempo, han dilucidado una serie de dinanismos intrapsíquicos *desde* estados transpersonales de consciencia, clarificando sus a veces intrincados contornos a la luz de un grado de desapego y distancia respecto de la mente misma desconocido para los investigadores modernos. Demás está decir que, hasta el día de hoy, éstas son fuentes invaluable de información para los psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas transpersonales. Asimismo, en un presente marcado por la difusión creciente de todo tipo de técnicas de meditación e yoga, estos conocimientos pueden ser de gran ayuda para muchos profesionales de la salud mental que deben encarar cada vez más situaciones relacionadas con estas actividades en su labor cotidiana.

Por otro lado, las comunidades contemplativas han sostenido, en la gran mayoría de los casos, una visión integral del ser humano que (1) sitúa a la consciencia en el centro de la vida; (2) entrega muchos principios básicos esenciales para mejorar nuestra comprensión de la profunda complejidad del hombre y su relación con el cosmos; y (3) no excluye arbitrariamente ninguna de las dimensiones que lo constituyen: la física, la fisiológica, la biológica, la sensorial, la emocional, la conductual, la interpersonal, la comunitaria, la social, la mental, la

ética y la trascendente. Una visión de estas características impregnaba aún el trabajo de uno de los fundadores de la psicología moderna de la talla de Gustav Fechner, padre de la psicofísica y pionero de la psicometría, en la primera mitad del siglo XIX (Wilber, 2000<sup>a</sup>, pp. viii-xi). No obstante, algunos años más tarde fue abandonada, de modo progresivo, por la mayor parte de los individuos que apuntaban a desarrollar una psicología “científica”, basada en la metodología de investigación de las ciencias naturales. La psicología transpersonal, en la actualidad, ha podido restablecer el contacto con esta mirada panorámica integradora de la realidad humana y ha podido rescatar el valor intrínseco y el potencial transformador de muchos fenómenos psíquicos que hacía muchos años se venían considerando inexistentes, irrelevantes o, incluso, patológicos en los círculos profesionales más amplios de la psicología y la psiquiatría convencionales.

### *El legado práctico de las tradiciones espirituales y las tecnologías de lo sagrado*

Tal como hemos mencionado, las psicologías transpersonales que fueron producidas por las grandes tradiciones espirituales se encuentran enraizadas en experiencias transpersonales muy concretas. Estas experiencias, aún cuando puedan sobrevenir de manera espontánea y con cierta independencia del conjunto de las actividades específicas en las cuales la persona está vitalmente involucrada, las más de las veces son el resultado directo o indirecto del tipo de prácticas y procedimientos que el psiquiatra transpersonal Stanislav Grof (2000) ha calificado de *tecnologías de lo sagrado* (pp. 4, 10). Con esta designación alude al vasto depósito de métodos que la humanidad ha creado, a lo largo de su historia, con la finalidad explícita de modificar su estado habitual de consciencia y acceder, de modo más o menos permanente, a dominios experienciales de carácter trascendente. En términos de las tradiciones espirituales, sus “enseñanzas prácticas pueden, de hecho, ser consideradas un tipo de tecnología que busca lograr el control sobre el universo interno, el entorno de la consciencia” (Feuerstein, 2001, p. xxviii). Las tecnologías de lo sagrado incluyen diferentes formas de percusión, música, cantos y danzas rítmicas; el aislamiento sensorial y/o social prolongado, implicado en muchos de los llamados ritos de paso que se celebran en diferentes culturas; intervenciones fisiológicas extremas como el ayuno, la privación de sueño, la deshidratación y el dolor físico; la ingestión ritual tradicional de una extensa variedad de plantas consideradas visionarias y otras sustancias psicoactivas naturales; y, por último, también el tremendo espectro de prácticas psicoespirituales como las diversas modalidades de yoga, meditación, contemplación y plegaria, y una variada serie de ejercicios respiratorios.

Virtualmente todas estas técnicas han encontrado cabida, con un énfasis sobre sus cualidades terapéuticas y transformadoras en un sentido amplio, en alguna de las múltiples aproximaciones al ejercicio de la psicoterapia transpersonal actual y en otras aplicaciones prácticas adicionales de la psicología transpersonal. Aunque estos métodos no son los únicos de los cuales el movimiento transpersonal, en su faceta aplicada, dispone –recurre también a enfoques propios

de las restantes corrientes de la psicología contemporánea y ha dado origen a numerosos desarrollos técnicos intradisciplinarios– sí son una parte sustancial de las estrategias específicas que utiliza para adentrarse, de manera vivencial, en el ámbito de lo transpersonal. Hasta el día de hoy, el enriquecimiento del saber terapéutico y psicoterapéutico convencional a partir del diálogo y la interacción con representantes de las vertientes experimentales de las tradiciones contemplativas es una realidad de gran significación y alcance. Por lo demás, el origen, las vías de acción, las diferencias, las similitudes y los efectos de las tecnologías de lo sagrado han sido una de las prioridades de la agenda de investigaciones de la psicología transpersonal desde sus comienzos. Tomando esto en consideración, resulta evidente que este aspecto del legado de las tradiciones espirituales es una de las raíces históricas más destacadas del movimiento transpersonal.

## **Los orígenes de la psicología transpersonal**

Después de haber discutido las raíces de la psicología transpersonal moderna, llevaremos nuestra atención ahora hacia los orígenes, es decir, hacia los inicios aún informales, de esta corriente del pensamiento psicológico. Para ello, exploraremos esta área desde tres perspectivas distintas: en primer lugar, desde la perspectiva del orientalismo y su evolución como campo de estudios metódicos; en segundo lugar, desde la perspectiva de la introducción directa de las tradiciones espirituales mismas en Occidente; y, en tercer lugar, desde la perspectiva del desarrollo de ciertas líneas de investigación en disciplinas tan típicamente occidentales como la medicina y las ciencias sociales. Esta incursión nos permitirá no sólo trazar los orígenes de la psicología transpersonal, sino también delinear el contexto o la atmósfera cultural y social que rodeó su emergencia disciplinaria formal. Debido a la especial importancia que inviste el trabajo de los precursores específicos del movimiento transpersonal, reservaremos la discusión de este aspecto de nuestro tema para una sección posterior.

### *El orientalismo y la filosofía*

El surgimiento del orientalismo (en otras palabras, del estudio precientífico de las culturas asiáticas) representa, sin lugar a dudas, uno de los puntos de contacto más significativos del mundo occidental con Oriente y, al mismo tiempo, el principio de una difusión cada vez más masiva de ideas, prácticas y cosmovisiones orientales en Occidente. Sin embargo, es necesario precisar que estos intercambios comenzaron siendo más bien indirectos, mediados por las interpretaciones muchas veces etnocéntricas que los especialistas hacían de materiales escritos heterogéneos –relatos de misioneros cristianos, aventureros y viajeros como el famoso italiano Marco Polo.

En algún momento del siglo XVIII, los orientalistas dan inicio a la monumental tarea de estudiar las lenguas asiáticas más antiguas, como el sánscrito y el pali, y de traducir a sus propios idiomas partes de la creciente cantidad de textos orientales disponibles. Estos proyectos acercan, por primera vez

en la historia, descripciones de las concepciones psicológicas y espirituales de las tradiciones contemplativas a los eruditos de la época. A medida que las traducciones se van acumulando, el número de los miembros de la comunidad de investigadores y del público interesado va en aumento. No obstante, todo el campo está plagado de equivocaciones, malentendidos y supersticiones generadas por la dificultad de plasmar, con un grado aceptable de exactitud, los contenidos de los textos tradicionales a través de las arraigadas categorías occidentales del conocimiento (Lenoir, 1999, p. 117):

En Occidente, las religiones asiáticas han sido interpretadas mediante la utilización de categorías filosóficas religiosas existentes. Estas categorías están enraizadas en una *Weltanschauung* que es extranjera, si no antitética, a la cultura asiática. Consecuentemente, han surgido malentendidos serios respecto de la naturaleza de las religiones asiáticas [...] (Miyuki, 1985, p. 137, cursiva del original)

Se suma a esta fuente de confusión el hecho de que aún no se ha reconocido, de forma adecuada, la dependencia de la génesis de los conceptos expuestos en los escritos traducidos con determinadas prácticas espirituales. Para los orientalistas, cuyos intereses se canalizan en este período más que nada hacia la literatura del budismo indio y las antiquísimas escrituras indias llamadas *Vedas* y *Upanisads*, su objeto de estudio es la “filosofía” oriental.

Aproximadamente a partir del año 1800 en adelante, los filósofos son uno de los primeros grupos de intelectuales que se dedican, con mucho interés, a examinar el trabajo de los orientalistas y a comparar las dispares visiones orientales y occidentales de la realidad y el ser humano. El movimiento filosófico del romanticismo, representado por filósofos europeos como Friedrich von Schlegel, Johann Gottfried von Herder, Johann Wolfgang von Goethe y Friedrich Wilhelm Schelling, creará encontrar en las tradiciones asiáticas un atisbo de aquello que sienten perdido en las sociedades modernas: “El romanticismo supremo debemos buscarlo en Oriente”, exclamará Schlegel, explicitando el sentimiento íntimo de algunos de sus más destacados contemporáneos. Ya en este momento se nos revela el proceso de formación de una actitud cultural idealizante de Oriente, que deposita allí la esperanza de ver colmados sus anhelos de liberación interna y felicidad duradera. Esta actitud volverá a mostrarse con mucha fuerza en la atmósfera social y cultural que antecedió al establecimiento de la psicología transpersonal como disciplina.

Algunas décadas más tarde, la filosofía del idealismo, de la mano de notables personajes como Georg Wilhelm Friedrich Hegel, prolongará la presencia del legado oriental en el imaginario colectivo de Occidente. A diferencia de los románticos, los idealistas recurrirán a este depósito milenar de concepciones filosóficas en busca de confirmación o de similitudes con sus propios puntos de vista. Pero la aparición, un tanto anterior, de la figura del alemán Arthur Schopenhauer será más determinante que la filosofía idealista a la hora de definir la forma de la influencia que tendrá el pensamiento oriental en Europa. En 1818, Schopenhauer publica la primera edición de su magistral *El mundo como voluntad y representación*, una obra que incluye numerosas referencias a las ideas filosóficas de la India y que admite, de modo abierto, una serie de paralelos y coincidencias con éstas; tan fascinado estaba este pensador con la India, que

llegaría a vaticinar que “la filosofía india ejercería sobre los siglos venideros una influencia no menor que la que ejerció en el siglo XV la literatura griega” (cit. en Ballesteros, 19¿?, p. 7). Desde este instante en adelante, la filosofía oriental será considerada como una especie de sinónimo de la visión pesimista del mundo propugnada por Schopenhauer y, así, se extenderá una supuesta familiaridad con ella por medio del gran impacto que el trabajo de Schopenhauer más tarde tendría sobre pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Tolstoi, Kafka, Mann, Proust, Camus o Einstein. Consideraciones del budismo como “culto de la nada” y de Schopenhauer como “filósofo budista” marcarán la imaginación de Occidente a largo plazo y, como nota el filósofo y sociólogo francés Frédéric Lenoir (1999), se comenzaría a asumir que por “haber leído a éste último [a Schopenhauer], se estima haber comprendido lo esencial del budismo” (p. 108).

La difusión de estas representaciones claramente distorsionadas del pensamiento de Oriente prevalecerá en muchos círculos eruditos y filosóficos por mucho tiempo, pero este hecho no afectaría, de modo significativo, la fascinación existente en torno a las tradiciones espirituales de Asia. En la primera mitad del siglo XX, elementos y motivos pertenecientes a las visiones orientales del mundo volverán a estar presentes en las obras de filósofos occidentales como Frithjof Schuon, René Guénon, Henri Bergson, Pierre Teilhard de Chardin o Aldous Huxley y, algo más tarde, seguirán ocupando a estudiosos de la filosofía de la religión como Alan Watts, Thomas Merton y Huston Smith. Para la psicología transpersonal, el trabajo de Schuon, Guénon, Huxley y Smith, en particular, será de singular relevancia dado que le proporciona un primer fundamento filosófico comprensivo –el perennialismo. El libro *La filosofía perenne*, escrito y compilado por Huxley en 1945, será la primera gran obra de divulgación de esta corriente de pensamiento en el mundo angloparlante. Le seguirá *La verdad olvidada* de Huston Smith, publicado por primera vez en 1976, que contribuirá a la propagación de expresiones como “la tradición primordial” o “la unidad trascendente de todas las religiones”.

### *El orientalismo, la poesía y la literatura*

También otro grupo de individuos, ya a partir de 1800, fue influido por las investigaciones del orientalismo. Los poetas y literatos del romanticismo, al igual que los filósofos románticos, se sentían atraídos por los misterios de Oriente y muchos de sus más significativos logros creativos se verían inspirados por la atmósfera poética que creían poder reconocer en esas lejanas y desconocidas regiones. Antes de ellos, había sido el inglés William Blake quien había transmitido en sus poemas la inspiración que aparentes experiencias místicas personales le habían conferido –y, con independencia de si se encontraba familiarizado o no con las tradiciones orientales, sus escritos están impregnados del espíritu de éstas.

Alrededor de 1830, el movimiento norteamericano de los trascendentalistas, encabezado por figuras como Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau y Walt Whitman, empezaría a abogar por la necesidad de regocijarse en las dimensiones espirituales de la experiencia del ser humano con la naturaleza. Los trascendentalistas conocían, de primera mano, la literatura orientalista y las

traducciones que se habían ya llevado a cabo; ciertamente, veían en sus propias vivencias un reflejo del profundo mensaje místico que tales escritos irradiaban. Desde entonces, el interés de poetas y escritores por Oriente y la espiritualidad en general no pasaría desapercibido en la cultura literaria occidental: entre otros, serán los aclamados literatos Hermann Hesse y el antes mencionado Aldous Huxley quienes dejarán traslucir su involucramiento con una íntima búsqueda espiritual. La obra *Siddharta* de Hesse, publicada por vez primera en 1922, acercará un conjunto de motivos orientales típicos a un público muy amplio y alentará sobre todo a las generaciones más jóvenes de la época a cuestionarse sus convicciones religiosas tradicionales. Huxley se encontraba, en los inicios de su carrera como escritor, más ocupado con temáticas sociales. Sin embargo, algunos años más tarde, sus inquietudes lo llevarían a explorar asuntos metafísicos y a poner sus descubrimientos al alcance de los lectores, tal como su *La filosofía perenne* testifica. Otros, como el estadounidense Jerome Salinger, el aplaudido autor de *El cazador en el centeno* (1951), satisfacerían sus curiosidades acerca de la trascendencia y las tradiciones de Oriente sin exponerlas a su público.

En los Estados Unidos de los años '60, surgiría aún otro movimiento literario que se dedicaría, al menos en parte, a dar cabida a sus cuestionamientos espirituales y que daría lugar a una amplia influencia cultural. La *generación beat*, también llamada *generación Zen-beat* en alusión a sus incursiones personales en el budismo Zen, se sumergiría no sólo en los conocimientos sobre las tradiciones contemplativas orientales, sino que también se expondría a la experiencia directa de las prácticas asiáticas de meditación. Las novelas *On the Road* (1957) y *The Dharma Bums* (1958) de Jack Kerouac muestran, de modo más o menos explícito, la recurrencia de contenidos de búsqueda espiritual y el poeta beat Allen Ginsberg, después de visitar en 1962 al Dalai Lama en la India, se haría discípulo comprometido de un renombrado maestro budista asentado en Occidente. Sus *Indian Journals*, editados recién en 1970, proporcionan descripciones poéticas de su viaje a Asia y constituyen un testimonio vivencial de lo que allí encuentra –testimonio que será muy apreciado por multitudes de jóvenes. En el contexto de este período cultural, incluso el afamado grupo musical inglés *The Beatles* se adentraría, sin mantenerlo en secreto, en el estudio del hinduismo y sostendría contactos personales con maestros hindúes, promoviendo el interés por Oriente entre sus millares de seguidores. Como todavía veremos, tanto el ya mencionado Aldous Huxley como Allen Ginsberg y el escritor beat William Burroughs, son personajes importantes en la historia de la psicología transpersonal también debido a sus acercamientos al incipiente campo de investigación de los estados alterados de consciencia.

### *La teosofía y el surgimiento de las religiones comparadas*

En 1875, ocurriría uno de los acontecimientos más significativos, hasta ese momento, en términos de la difusión del orientalismo y las tradiciones orientales por las sociedades occidentales modernas. Henry Steel Olcott, mejor conocido como el Coronel Olcott, y la médium Helena Blavatsky, mejor conocida como

Madame Blavatsky, fundan en Nueva York la Sociedad Teosófica, cuya sede principal más tarde se trasladaría a la India. En 1880, Olcott y Blavatsky son quizás los primeros occidentales en “tomar refugio”, de manera oficial, en un templo budista de Ceilán. Al margen de las cuestiones acerca de la seriedad y credibilidad de la Sociedad Teosófica que irían emergiendo con el paso del tiempo, su labor en cuanto a la divulgación de una serie de ideas y conceptos orientales entre públicos eruditos y populares masivos no tiene precedentes en la historia del encuentro entre Oriente y Occidente. Por cierto, al igual que los primeros orientalistas, esta institución introduciría serias distorsiones y verdaderos mitos en torno a las tradiciones espirituales asiáticas, pero esto no le impediría instalar filiales alrededor de todo el mundo y contar con miembros célebres como William James. Para muchos estudiosos de la época, la primera aproximación a las tradiciones contemplativas de Oriente sería por medio de la Sociedad Teosófica. La tendencia a amalgamar elementos religiosos cristianos con concepciones budistas, hindúes y similares, ya presente en la Teosofía hasta cierto grado, daría posteriormente origen a movimientos relacionados como la Antroposofía, fundada en Europa por el filósofo austriaco Rudolf Steiner en 1912, o la Escuela Arcana, con su sede principal en Nueva York, creada por Alice Bailey en 1923.

De manera paralela al establecimiento de estas organizaciones sociales, de carácter más bien esotérico, el orientalismo evoluciona cada vez más en dirección de una disciplina más sistematizada y exacta: el campo de estudio de las religiones comparadas. La religión comparada, más tarde, desarrollará una rama dedicada al misticismo comparado, que será de la mayor significación para la psicología transpersonal en términos de una serie de importantes intercambios interdisciplinarios. Estas áreas de investigación articulan, de forma mucho más sistemática que el orientalismo, el acercamiento al misticismo y las tradiciones espirituales. Logran reconocer la necesidad de estudiar las prácticas contemplativas y de asignarles un valor concreto en cuanto a su instrumentalidad a la hora de explicar los elaborados sistemas filosóficos de Oriente. Con ello, comienzan a introducir al público occidental, por primera vez, una inmensa cantidad de detalles técnicos en torno a estas prácticas que, hasta entonces, habían permanecido clasificadas como procedimientos misteriosos y mal comprendidos. Asimismo, difunden un elevado número de análisis pormenorizados sobre aquellas partes de la filosofía oriental que trataban de cuestiones específicamente psicológicas, como las descripciones muchas veces exhaustivas de los estados alterados de consciencia que podían ser alcanzados por medio de diversos métodos. Todos estos elementos anticipan ya preocupaciones cardinales de la posterior psicología transpersonal; esta última expandirá las investigaciones conceptuales de la religión comparada hacia la inclusión del ámbito de lo vivencial y de las numerosas aplicaciones terapéuticas de diferentes aspectos de las tradiciones espirituales.

Aparecen, en este contexto, en las primeras décadas del siglo XX, eruditos como Theodore Stcherbasky, Richard Wilhelm, Heinrich Zimmer, Wilhelm Hauer, Ananda Coomaraswamy, Walter Evans-Wentz, Edward Conze, Christmas Humphreys, Mircea Eliade y muchos otros. Varios de ellos han visitado países orientales y, al mismo tiempo, se encuentran en conocimiento de las concepciones principales de la psicología analítica, creada por su contemporáneo C. G. Jung. No

debe sorprender, en este sentido, que de entre ellos se avancen algunas de las primeras especulaciones alrededor de paralelos conceptuales entre el sistema psicológico de Jung y ciertas ideas contenidas en las tradiciones orientales. Algunos de estos pensadores incluso se aventuran en interpretaciones psicológicas de su material de estudio y surgen, con cada vez más fuerza, las primeras apasionadas discusiones en torno al candente tema de las complejas relaciones existentes entre psicología y misticismo.

El trabajo que se lleva a cabo en este período incluye la exploración de escrituras hasta entonces inaccesibles. En Inglaterra, el orientalista Max Müller había editado la serie *Sacred Books of the East* de cincuenta y un volúmenes entre 1879 y 1910, y Henry Clark Warren había concretado algo parecido en los Estados Unidos con la *Harvard Oriental Series* desde 1891, poniendo a disposición del público grandes cantidades de textos, ya conocidos, de manera constante. Pero, en el año 1927, sería Evans-Wentz, en colaboración con el lama tibetano Kazi Dawa-Samdub, quien proporcionaría la primera traducción del famoso y hasta ese instante inaccesible *Bardo Thödol*, el llamado Libro Tibetano de los Muertos. A este suceso, que tendría una acogida muy favorable dado que acerca quizás los primeros fragmentos auténticos de la enigmática cultura tibetana a los investigadores, le siguen publicaciones adicionales de otros escritos procedentes del Tibet con enseñanzas consideradas secretas (*Yoga tibetano y doctrinas secretas*, publicado en 1933 por Evans-Wentz y Dawa-Samdub, y *El libro tibetano de la Gran Liberación*, traducido también por Evans-Wentz y Dawa-Samdub en 1952) y material sobre el taoísmo chino (Wilhelm, por ejemplo, publica *El secreto de la flor de oro* en 1929). El campo de la religión comparada está en una etapa de pleno crecimiento, la cual se ve impulsada por entusiastas colaboradores.

Esta expansión conduce a una situación en la que disciplinas afines, tales como el estudio de la mitología o el estudio de los símbolos, reciben un nuevo empuje debido a su utilidad a la hora de explicar, interpretar y comprender una serie de contenidos que se encuentran en las tradiciones espirituales de Oriente. En 1933, en estrecha relación con la psicología jungiana y la figura misma de Jung, se celebran por primera vez las Jornadas Eranos. Estos encuentros, que se organizarán, casi sin interrupción, anualmente hasta 1988, serán un lugar de vívido intercambio entre muchos de los eruditos que ya hemos mencionado y una comunidad de psiquiatras y psicólogos interesados en conocer más de cerca estas áreas temáticas. Con el tiempo, este círculo se convertirá en una de las escuelas contemporáneas más relevantes de hermenéutica simbólica, presagiando, de algún modo, el abordaje y la investigación interdisciplinaria en torno a las tradiciones espirituales como objeto de estudio que la psicología transpersonal defenderá casi desde sus inicios formales. El reputado mitólogo Joseph Campbell, quien trabaría amistad con diversos psicólogos transpersonales en los años venideros, haría sus primeras apariciones en relación al círculo Eranos y editaría el anuario de estos encuentros durante un tiempo. La publicación de su *El héroe de las mil caras*, en 1949, lo convertiría en una eminencia en el escenario de los estudios sobre simbología, mitología y religión comparada. Sus aportes al área de los aspectos mitológicos de algunas experiencias transpersonales difícilmente pueden ser sobrevalorados. Más allá, tal como indican los investigadores Anees y

Katharina Sheikh (1996), “Alan Watts y Joseph Campbell, aún no siendo psicólogos ni psiquiatras, fueron muy efectivos en traer el pensamiento oriental a la atención de los profesionales occidentales de la salud” (p. xxii).

A partir de la década de 1940, entran en escena también otros personajes que se dedicarán a una divulgación más generalizada del mensaje de las tradiciones espirituales orientales. Aunque se haría más conocido en los años '60, el filósofo y teólogo Alan Watts llevaba trabajando ya algún tiempo en acercar a un público menos especializado las características centrales del taoísmo, el budismo Zen y otras corrientes místicas. Había estado antes en contacto con la Logia Budista de la Sociedad Teosófica en Inglaterra y escribiría su primer libro, *The Spirit of Zen*, en 1935. En la misma línea se movería el monje trapense Thomas Merton hacia las décadas de 1950 y 1960. Las numerosas publicaciones de ambos impactarían, más que nada, a varias generaciones de jóvenes que se sentían cada vez menos satisfechos con la estrechez de sus religiones tradicionales y con las condiciones sociales y culturales imperantes.

El campo del misticismo comparado, al cual ya hemos aludido con anterioridad, empezaría a emerger a fines de los años '50 con el lanzamiento de *Mysticism Sacred and Profane* (1957) del teólogo católico Robert Zaehner y *Mysticism and Philosophy* (1960) del filósofo norteamericano Walter Stace. Esta disciplina se ha nutrido, en el transcurso de su existencia, cada vez más profundamente de los desarrollos de la filosofía postmoderna y entre sus representantes más distinguidos se cuentan los filósofos Steven Katz, editor de *Mysticism and Philosophical Analysis* (1978), y Robert Forman, editor de *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (1990). Los avances en esta área de investigación han influido, sobre todo, en las innovaciones más recientes de la psicología transpersonal.

### *Tradiciones y maestros espirituales en el mundo contemporáneo (1)*

El orientalismo y la religión comparada habían estado ocupados con la introducción de elementos pertenecientes a las tradiciones contemplativas de Oriente en las sociedades occidentales de forma abstracta y teórica. No obstante, paralelamente, se comenzaron a producir los primeros indicios innegables que apuntaban hacia la gestación de un fenómeno sociocultural de gran envergadura: la llegada de representantes vivos de las tradiciones espirituales a Occidente.

En 1893, en la ciudad norteamericana de Chicago, se realiza el primer Parlamento Mundial de las Religiones, cuyo objetivo explícito es “estimular la tolerancia y la fraternidad religiosa, subrayando las convergencias entre las diversas religiones y sabidurías del mundo” (Lenoir, 1999, p. 178). Con el apoyo de la Sociedad Teosófica y en contra de críticas y condenas por parte de la Iglesia Católica, los organizadores ponen al público en contacto con la presencia del maestro hindú Swami Vivekananda, discípulo directo del venerado santo indio Paramahansa Ramakrishna; con Soen Saku, abad de un monasterio budista Zen en Japón; y con Anagarika Dharmapala, un joven monje budista cingalés. William James, miembro de la Sociedad Teosófica, dispone durante este Parlamento de tiempo para entablar relaciones con todos ellos. El éxito de la convención es

tremendo, hasta tal grado que Vivekananda será invitado a dar conferencias sobre filosofía india y demostraciones de yoga en la Universidad de Harvard; tan

impresionante fue el impacto de las palabras y la presencia sobre quienes se habían juntado en la conferencia, que muchos dicen que la pista del comienzo del diálogo espiritual moderno entre Oriente y Occidente puede ser seguida hasta aquel día de verano, en Chicago, hace más de un siglo. (Phipps, 2002, p. 58)

Por su parte, Soen Saku y Anagarika Dharmapala, en los años venideros, viajarán extensamente por los Estados Unidos difundiendo los principios básicos de la tradición budista. Este Parlamento Mundial de las Religiones, exceptuando quizás las conversiones originales al budismo de Olcott y Blavatsky que hemos discutido antes, puede ser considerado el punto de inicio de una influencia cultural general cada vez más grande de Oriente en las sociedades europeas y norteamericanas modernas.

Pocos años después, a pedido del editor europeo Paul Carus, quien había atendido al Parlamento Mundial de las Religiones, Soen Saku envía a Norteamérica a uno de sus discípulos más brillantes con el fin de que éste efectúe un conjunto de traducciones de algunas escrituras del budismo Zen. Ese discípulo laico es el erudito japonés Daitaro Taisei Suzuki, quien vivirá durante algún tiempo en los Estados Unidos y que no dejará de viajar por Occidente hasta su muerte en 1966. En 1927, con la publicación del primer volumen de sus *Ensayos sobre budismo Zen*, comienza una extensa labor de difusión de ciertas enseñanzas budistas que lo llevará a escribir numerosos libros, muy accesibles sobre todo a lectores no especializados en el tema, y a dar una gran cantidad de conferencias en establecimientos académicos. Por medio de su trabajo, miles de occidentales se familiarizarán con la tradición espiritual milenaria del budismo Zen. En 1959, los poetas beat Allen Ginsberg y Jack Kerouac lo visitarán para conocer de cerca a quien habían leído desde hacía años y, según una anécdota relatada por el filósofo contemporáneo David Loy (1988), el afamado pensador alemán Martin Heidegger habría comentado lo siguiente tras haber finalizado la lectura de una obra de Suzuki: “Si no entiendo mal [...], esto es, precisamente, lo que he estado tratando de decir en todos mis escritos” (p. 189).

Otros alumnos de Soen Saku instauran, a principios del siglo XX, los primeros grupos pequeños informales de meditación Zen en los Estados Unidos. Por otro lado, Dharmapala viaja en repetidas ocasiones a Inglaterra, donde expone en diferentes instancias enseñanzas budistas. Estos hechos llevan al adepto occidental del budismo Allan Bennett McGregor, quien había adoptado el nombre de Ananda Metteya al ordenarse como monje budista en Birmania el año 1902, a fundar la International Buddhist Society en 1903. Algo más tarde, se haría realidad la Buddhist Society of Great Britain and Ireland en 1907, presidida por el inglés Thomas William Rhys Davids. Rhys Davids había inaugurado la Pali Text Society en 1881, una institución consagrada a la traducción y edición de partes de la cuantiosa literatura budista tradicional. En 1926, el abogado británico Christmas Humphreys, quien había establecido la Logia Budista de la Sociedad Teosófica en Inglaterra años antes, asume la dirección de la Buddhist Society of Great Britain and Ireland e inicia la publicación de la revista *Buddhism in England*. Esta se

convierte en uno de los foros más importantes de discusión del budismo en Occidente y, con el nombre *The Middle Way*, ha conservado esta función hasta el día de hoy. Humphreys se haría conocido, más que nada, por sus obras entusiastas de divulgación del budismo, como *El budismo Zen* (1949) o *Buddhism* (1951). Hasta su muerte, en 1983, sería uno de los defensores europeos más comprometidos de esta tradición espiritual.

Alrededor de 1912, un personaje llamado George Gurdjieff hace sus primeras apariciones en las ciudades rusas de Moscú y San Petersburgo. Su búsqueda personal de trascendencia lo ha llevado a investigar y conocer, de primera mano, diferentes tradiciones contemplativas y, algo más tarde, se transformará en el primer occidental que ofrece un trabajo espiritual interno sistemático dirigido al crecimiento integral de sus adeptos. A principios de la década de 1920, se asentaría en Francia y canalizaría sus esfuerzos, inicialmente, a través del Instituto para el Desarrollo Armónico del Hombre. A la vez que viajará por diferentes partes de Occidente, incluyendo los Estados Unidos, escribirá varios libros entre los cuales destacan *Herald of The Coming Good*, en 1933, y *All and Everything: Beelzebub's Tales to his Grandson*, en 1950. Será una de las primeras figuras creativas en el terreno del desarrollo humano personal y transpersonal, dando origen a técnicas innovadoras como sus *danzas sagradas*. Aún cuando su trabajo ha permanecido rodeado de un aire de misterio y hermetismo hasta el día de hoy, su influencia, en términos de contactar a Occidente con la espiritualidad, ha sido tremenda. Esto quizás ha sido facilitado por el hecho de que Gurdjieff se ocupó de promover un acercamiento a lo espiritual que no se alejó del todo de las tradiciones contemplativas occidentales, tal como la denominación *crístianismo esotérico*, con la cual en ocasiones se describe su enfoque, sin lugar a dudas refleja. Uno de sus discípulos más sobresalientes, el periodista ruso Peter Ouspensky, publicaría *In Search for the Miraculous* en 1949 y *Psychology of Man's Possible Evolution* en 1954, obras que encontrarían sus lectores mayoritarios entre los círculos esotéricos europeos.

Hacia 1929, aún otra personalidad carismática comienza a darse a conocer al público occidental. Su nombre es Jiddu Krishnamurti, un joven hindú que había sido educado por la sucesora de la fallecida Madame Blavatsky en la Sociedad Teosófica, llamada Annie Besant. La Teosofía había depositado sus esperanzas de encontrar, en el mundo moderno, a un salvador y guía vivo en Krishnamurti. Este rechazaría públicamente el rol que le estaba siendo, de alguna u otra manera, impuesto y se distanciaría de la Sociedad Teosófica; pero, con el tiempo, se convertiría de todas formas en un reverenciado instructor o maestro espiritual. Serían, en particular, los intelectuales occidentales quienes se sentirían muy atraídos por las enseñanzas de Krishnamurti acerca de la necesidad de renunciar a cualquier tipo de autoridad externa al individuo para permitirle acceder a la verdadera autorrealización. Enfatizaba que ni siquiera estaba interesado en que sus propias ideas se rigidizaran hasta el punto de poder ser consideradas y enseñadas como sistema filosófico o ideológico. Sus viajes por gran parte del mundo y sus múltiples conferencias y obras escritas –alrededor de cuarenta libros– lo llevarían a ser uno de los conductores más importantes en el campo de la espiritualidad hasta su muerte en 1986.

Mientras Gurdjieff y Krishnamurti extendían cada vez más el alcance de sus respectivos esfuerzos, la presencia y el avance del budismo Zen en Occidente siguen un impresionante curso. En 1931, el japonés Sokei-an (llamado, en realidad, Shigetsu Sasaki) funda la Buddhist Society of America en Nueva York, institución que algunos años después se convertiría en el First Zen Institute of America y, a partir de 1956, también Los Angeles, California, contará con su propio Zen Center. La práctica del *zazen*, la forma más característica de meditación del Zen, recibirá un poderoso impulso adicional con la llegada del maestro japonés Shunryu Susuki a los Estados Unidos durante 1959. Ese mismo año, Alan Watts lo invita a dictar una conferencia en la American Academy of Asian Studies, presentación que causará cierta impresión a los asistentes. Susuki pone el acento en su aproximación a la vida espiritual más sobre la práctica misma de la meditación que sobre la difusión de enseñanzas abstractas. Su modo de enseñar el budismo tendrá una acogida tan favorable entre los norteamericanos, que podrá inaugurar el Zen Center de San Francisco, California, en 1961 y un centro de retiros contemplativos, el monasterio Tassajara Mountain, en 1967. De acuerdo al destacado maestro Zen norteamericano Robert Aitken, el “desarrollo del Centro Zen Tassajara Mountain, en un bosque americano profundo, marca la transición de un budismo expatriado a una disciplina religiosa nativa –la culminación de ochenta años de historia budista occidental” (cit. en Fields, 1992, p. 259). Algunas de las enseñanzas de Susuki serían publicadas, en 1970, bajo el título *Zen Mind, Beginner’s Mind*. Después de su prematura muerte en 1971, su discípulo occidental Richard Baker, hasta el día de hoy un renombrado profesor de meditación Zen, se haría cargo de la continuación de la labor iniciada por Susuki. Otros maestros relevantes del budismo Zen, en Norteamérica, serían el japonés Hakuun Yasutani, cuyo primer viaje a los Estados Unidos se materializaría en 1962, y el estadounidense Philip Kapleau, quien contribuiría mucho a la divulgación del Zen a través de su influyente colección *Los tres pilares del Zen* (1965) y otras obras posteriores. Después de su extenso entrenamiento como maestro Zen en Japón, fundaría el Zen Meditation Center de Rochester durante 1966.

En Europa, mientras tanto, el Zen se difundiría considerablemente al menos desde 1967, año en el que el maestro Taisen Deshimaru llegara a Francia desde su Japón natal, sin hablar ni una sola palabra de francés. También su enfoque está dirigido hacia la práctica diaria de *zazen* y su éxito se puede inferir en base a su creación de la Zen Association of Europe en 1970, que en 1979 se ampliará hasta poder denominarse International Zen Association. Al año siguiente desde tal expansión, inauguraría en Francia La Gendronnière, el mayor templo y monasterio Soto Zen del mundo. Por otro lado, el otro gran propulsor de esta corriente del budismo en Europa y, más tarde, también en los Estados Unidos, es el maestro vietnamita Thich Nath Hanh. Su involucramiento como activista a favor de los derechos humanos sería, al mismo tiempo, la circunstancia que lo llevaría a exiliarse en Francia en 1966 y uno de sus atributos personales que lo haría tan atrayente para el público occidental. Puede, en este sentido, ser considerado el pionero del movimiento llamado *engaged buddhism*, es decir, de un budismo moderno socialmente comprometido. En 1967, Martin Luther King llegaría a nominarlo para el Premio Nóbel de la Paz, un reconocimiento que el Dalai Lama

recibiría en el año 1989. Hasta la fecha, ha publicado decenas de libros sobre asuntos budistas y reparte su energía creativa, canalizada desde 1965 por medio de su propia escuela Interbeing, entre Europa y Norteamérica.

Hasta los años '60, en lo que respecta al budismo, el interés de Occidente estuvo marcado por el acercamiento a la tradición del Zen (Fields, 1992, p. 294; Lenoir, 1999, p. 227). Sin embargo, el exilio obligado del Dalai Lama a la ciudad de Dharamsala, India, en conjunto con sus viajes y la cobertura que su persona y la situación política del pueblo tibetano recibiría por parte de los medios de comunicación, encaminaría la atención de los occidentales hacia el budismo tibetano. Uno de los primeros representantes de esta expresión cultural específica del budismo en arribar a Europa sería el lama Chögyam Trungpa Rinpoché. Su estadía en Escocia lo lleva a instaurar el primer centro budista tibetano de Occidente, con el nombre Samyé Ling, en 1967. Tres años más tarde, se traslada a los Estados Unidos y establece el centro Dharmadatu; nuevamente, siguiendo los desarrollos que hemos revisado al discutir la labor de Shunryu Susuki y Taisen Deshimaru, la entusiasta recepción de su trabajo en este país le permite dar origen al afamado Naropa Institute en Boulder, Colorado, durante 1974. Este instituto, una especie de universidad budista, es una de las instancias más relevantes de difusión del budismo en el continente americano hasta el presente. Además, en términos de la psicología transpersonal, es una de las más respetadas instituciones académicas que dicta programas y entrenamientos profesionales en ese campo. El impacto del trabajo de Trungpa ha sido y sigue siendo extraordinario, quizás debido a su novedoso intento de adaptar las enseñanzas budistas que transmitió a las exigencias de la vida occidental contemporánea. Sus diversas obras, de entre las cuales su *Más allá del materialismo espiritual* (1973) ha sido la más influyente en los círculos de la psicología transpersonal, han encontrado un vasto espectro de lectores y los adeptos del movimiento budista Shambhala, al cual dio nacimiento, se cuentan entre los miles. A su muerte en el año 1987 le siguieron algunas disputas respecto de su sucesión en el cargo de líder espiritual de Shambhala, el cual finalmente le fue concedido a uno de sus hijos, Sakyong Mipham Rinpoché, quien conduce la organización desde Canadá.

Otros maestros budistas tibetanos que apoyarán la presencia de su tradición contemplativa en Occidente son Kalou Rinpoché, quien funda un centro de meditación en Vancouver, Canadá, durante un viaje en 1971 y un espacio para retiros espirituales más prolongados, en Francia, en el año 1975; Dilgo Khyentsé, Phendé Rinpoché, Dagpo Rinpoché y el lama Guendune, quienes focalizan sus esfuerzos y actividades en Francia; Gueshé Rabten, quien trabaja en Suiza; Namkhai Norbu Rinpoché, quien se ha asentado en Italia; o Toubten Yeshé, quien viaja por diferentes partes del mundo difundiendo el mensaje budista. En los Estados Unidos, Tarthang Tulku Rinpoché se encarga de traducir al idioma inglés y publicar una serie de textos budistas, hasta entonces inaccesibles, por medio de la editorial Dharma Publishing, fundada en 1969. Al mismo tiempo, más y más personas comienzan a atender sus seminarios de fin de semana y muchos “de estas personas eran profesionales de la salud mental, particularmente aquellos influenciados por la ‘Tercera Fuerza’ de la psicología humanista de Abraham Maslow” (Fields, 1992, p. 313). Así, durante 1973, inaugura el Nyangma Institute en Berkeley, California, “con el deseo de preservar la cultura tibetana y de

establecer un diálogo entre el Vajrayana y las ciencias humanas de Occidente” (Lenoir, 1999, p. 245). La primera actividad del Nyangma Institute es “un Programa de Entrenamiento en Desarrollo Humano, de seis semanas, dirigido específicamente a terapeutas y psicólogos occidentales” (Fields, 1992, p. 313); en él, Tarthang Tulku Rinpoché

desafiaba algunos de los supuestos más básicos de la terapia occidental, en particular, la fijación en el análisis de eventos pasados a costa de la atención en el presente. Estaba especialmente intrigado por la manera en la que niños y adultos culpaban a sus padres por su propia infelicidad. Los budistas, señalaba, consideraban que un cierto monto de sufrimiento e insatisfacción como una parte natural, inevitable de la vida. (p. 314)

Por último, mencionaremos todavía a Sogyal Rinpoché, quien originaría el Centro Rigpa de Londres en 1979 y el Centro Rigpa de París en 1981, además de publicar, en 1993, su *Libro tibetano de la vida y de la muerte*, convertido casi de inmediato en *bestseller* internacional. Tal como este breve recuento indica, el budismo tibetano se ha convertido, en definitiva, en un elemento de innegable trascendencia cultural en las sociedades occidentales contemporáneas.

A este florecimiento de contactos interculturales se suma, a partir de la década de 1970, una influencia social importante de otra forma de budismo, el budismo theravada. Este influjo reaviva el interés por otra práctica de meditación, llamada *vipassana*, que resulta aumentado, por ejemplo, por las visitas del maestro tailandés Ajahn Chah a Londres en 1977. La existencia de este “movimiento theravada vipassana” (Ferrer, 2002, p. 6) es significativa para la historia de la psicología transpersonal porque una serie de psicólogos transpersonales estarán, en su momento, personalmente involucrados en promover la práctica de la meditación *vipassana*. Entre éstos destacan los psicoterapeutas norteamericanos Jack Kornfield y Jack Engler, quienes, además de ejercer como psicólogos clínicos, están formados como instructores de meditación budista. La difusión del budismo theravada se verá apoyada, también, por profesores occidentales de meditación vipassana como Joseph Goldstein y Sharon Salzberg. Goldstein y Kornfield se embarcarán en una extensa colaboración que llevará a la inauguración del Insight Meditation Center, en Barre, Massachusetts, alrededor de 1976. Todos los elementos que hemos citado hasta aquí muestran que al menos algunos aspectos de la psicología budista no sólo han afectado a la comunidad profesional de la psicología transpersonal, sino que incluso se han introducido, con cierto éxito, en diferentes estratos de las sociedades y en diferentes segmentos de las culturas de Occidente.

### *Tradiciones y maestros espirituales en el mundo contemporáneo (2)*

Aparte del budismo en sus distintas variantes, ha existido aún otra tradición espiritual cuyas prácticas contemplativas, en particular, han encontrado gran aceptación por parte del público occidental. Comenzando con el tremendo impacto que Swami Vivekananda tuvo a principios del siglo XX en Norteamérica, el influjo de maestros hindúes y profesores de yoga no ha cesado de producirse y de atraer

a gran número de personas. Después de las visitas de Vivekananda, el indio Paramahansa Yogananda viajaría, en el año 1920, a un Congreso Internacional de Religiones en Boston, en calidad de delegado de la India. En vez de volver a su país de origen, se asentaría en los Estados Unidos y empezaría a impartir enseñanzas acerca del hinduismo y transmitir los rudimentos de la práctica del kriya-yoga. El establecimiento de su organización Self-Realization Fellowship se concretaría durante 1925, con una sede principal en Los Angeles, California. En 1946, se publicaría la primera edición de su aclamada *Autobiografía de un yogi*, un libro que cautivaría a miles de individuos interesados en la espiritualidad oriental y que se transformaría en un *bestseller* mundial del cual todavía se siguen imprimiendo copias.

Otros maestros hindúes no llegan, físicamente, ni a Europa ni a Norteamérica. No obstante, su prestigio se expande por el mundo y, a través de las publicaciones de sus enseñanzas, las experiencias de los occidentales que viajan a Oriente o la labor de sus discípulos fuera de la India, sus visiones e ideas penetran en el escenario espiritual de Occidente. Entre estas personalidades se encuentran, entre 1930 y 1950, el erudito Sri Aurobindo Ghose, el yogi y médico Swami Sivananda y el místico Sri Ramana Maharshi. Mientras que Sivananda impulsa el compromiso de los occidentales con las prácticas yóguicas y promueve la difusión de su trabajo a través de la Divine Life Society, fundada en 1936, Ramana Maharshi deslumbrará a sus adeptos y al público general con la lucidez de sus enseñanzas y la transmisión de novedosos métodos de meditación. El trabajo de Aurobindo, que éste califica de yoga integral, será popularizado en los Estados Unidos por medio de la publicación de sus obras más relevantes (*The Life Divine* en 1939 y *The Synthesis of Yoga* en 1948) y de la mano de su discípulo Haridas Chaudhuri. Chaudhuri escribirá algunos libros, como *Sri Aurobindo* (1951) o *Yoga integral* (1965), y en 1968 materializará, junto al filósofo Frederick Spiegelberg, el California Institute of Asian Studies, algunos años más tarde rebautizado como California Institute of Integral Studies. Esta institución académica, en la actualidad, se ha convertido en uno de los centros más significativos de los círculos profesionales de la psicología transpersonal.

A partir de la década de 1960, aparecen cada vez más maestros de yoga e hinduismo por todo Occidente. Especialmente influyente sería Maharishi Mahesh Yogi, quien traería su técnica de meditación, conocida como meditación trascendental, a los Estados Unidos en 1959. Aunque su residencia personal continuaría localizada en la India, sus múltiples viajes le permitirían introducir sus enseñanzas al público occidental y, con el tiempo, habría millones de personas utilizando la meditación trascendental para fomentar su desarrollo como seres humanos. En cuanto al grado de popularidad y masividad de su acercamiento a la vida espiritual, Mahesh Yogi sería uno de los maestros orientales más destacados del siglo XX; en parte debido a ello, su método de la meditación trascendental sería el primero en ser estudiado, en términos fisiológicos y psicológicos, por los científicos de la época. Las investigaciones *The Relaxation Response* del psiquiatra norteamericano Herbert Benson, publicada en 1975, y *Happiness: The TM Program, Psychiatry and Enlightenment* del psiquiatra estadounidense Harold Bloomfield junto a su colaborador Robert Kory, accesible desde 1976,

sorprenderían a la comunidad científica con resultados que apoyaban la creencia en los beneficios orgánicos de la técnica. En 1971, Mahesh Yogi llegaría a inaugurar la Maharishi International University en territorio estadounidense.

Otros yogis influyentes, en este período, serían Swami Muktananda, quien realiza extensos viajes a Norteamérica a partir de 1970 para enseñar el siddha-yoga y con quien varias de las autoridades en psicología transpersonal tendrían contacto directo; Bhaktivedanta Prabhupada, quien durante 1966 instalaría la International Society for Krishna Consciousness en la ciudad de Nueva York, dando lugar al movimiento de los Harekrishna; y, también, Yogui Bhajan, un maestro indio con títulos académicos en economía y psicología, que transmitiría los fundamentos del kundalini-yoga a sus adeptos en California después de su llegada a Canadá en 1968 y su traslado a los Estados Unidos al año siguiente. Sin duda, la lista podría alargarse de forma indefinida para incluir a figuras como Satya Sai Baba, Meher Baba, y muchos otros.

Desde otras tradiciones espirituales podemos señalar que, a partir de los años '60 en adelante, el en ese entonces líder de la Orden Sufi Universal, Vilayat Inayat Khan, tendría una cierta influencia en el continente europeo, mientras que el filósofo y escritor afgano Idries Shah comenzaría a publicar una serie de obras muy populares sobre el sufismo (por ejemplo, *The Sufis*, 1964 y *The Way of the Sufi*, 1968). Significativa sería, también, la introducción de la práctica china del Tai Chi Chuan, en California, por parte del maestro chino de taoísmo Gia Fu-Feng, quien había llegado a los Estados Unidos alrededor de 1947. Partiría enseñando en la American Academy of Asian Studies y, después, proseguiría su labor durante los años '60 en el Esalen Institute de California; más tarde, establecería su propia organización con el nombre Stillpoint Foundation. Muy relacionadas con el Tai Chi Chuan se encuentran, además, todas las diversas escuelas de las artes marciales, que tanta acogida tendrían y siguen teniendo en Occidente. Sin embargo, no discutiremos estas escuelas con más detalle puesto que, en muchas ocasiones, su práctica no está efectivamente ligada a un contexto espiritual que la contenga y dirija. Aún así, para muchos occidentales, el primer acercamiento a las tradiciones orientales sería por medio de este tipo de actividades, por lo cual las mencionamos como fuentes de influencia de la espiritualidad asiática sobre las sociedades europeas y americanas modernas.

Es necesario hacer una última referencia al maestro indio Bhagwan Shree Rajneesh, el que algo más tarde sería conocido también como Osho. Hasta su muerte en el año 1990, el número de sus seguidores había ascendido a los millones de individuos, esparcidos por todo el mundo. Para la historia de la psicología transpersonal, Rajneesh es una figura de gran significación que, no obstante, pocas veces es mencionada en conexión con ella. En la década de 1970, centenares de psicólogos y psiquiatras viajarían a la India para conocerlo y recibir sus enseñanzas. Rajneesh estaba familiarizado, de primera mano, con la mayor parte de la literatura profesional de la psicología, la psiquiatría y la filosofía occidentales y seguía los avances de estas disciplinas con detenimiento. En consecuencia, las innovadoras técnicas de meditación que presentó a Occidente mostraban que, al crearlas, Rajneesh había incorporado ciertos elementos psicoterapéuticos en ellas. Es así como los procesos intrapsíquicos que tiende a desencadenar su meditación dinámica, introducida en 1970 específicamente para

un público occidental y perfeccionada durante los siguientes años, en parte pueden ser entendidos en base a los principios terapéuticos elaborados por el psiquiatra y psicoanalista austriaco Wilhelm Reich desde principios del siglo XX. Los planteamientos de Rajneesh en torno a política, religión o sociedad, muchas veces radicales y poco ortodoxos, lo llevaron a tener que enfrentar conflictos incluso con el gobierno norteamericano. La comunidad que estableció entre 1986 y 1987 en Poona, India, es, hasta el día de hoy, uno de los centros de crecimiento personal y espiritual más grandes del mundo y revisaremos su funcionamiento con más calma cuando hablemos de la psicoterapia transpersonal. En 1989, inauguró la Osho Multiversity, una universidad dedicada al estudio de la transformación de la consciencia humana, las artes y la creatividad, en esa misma comunidad.

Hemos remarcado, en este breve recorrido por los encuentros de las tradiciones espirituales con las sociedades occidentales modernas, más que nada la presencia del budismo, el yoga y de algunos maestros sin el legado declarado de alguna tradición contemplativa en particular. He optado por este modo de abordar esta temática debido a que, a mi parecer, fueron estas formas de la espiritualidad las que más relevancia tuvieron en términos de la cristalización de la psicología transpersonal como disciplina específica.

De hecho, desde su principio a finales de 1960, una de las características distintivas de la psicología transpersonal ha sido un deseo vivo, incluso una necesidad, de integrar los saberes y las prácticas espirituales de tradiciones espirituales indígenas y antiguas, especialmente de formas de chamanismo de alrededor del mundo, del budismo y del hinduismo. (Anderson, 1998, p. xxi)

No obstante, es evidente que también otras tradiciones, como el cristianismo, el judaísmo y otras, jugaron un rol importante a la hora de dar vida al ambiente sociocultural que precedió al establecimiento de la psicología transpersonal. Y, una vez fundado este campo de investigación, los intereses de los psicólogos transpersonales empezarán a diversificarse y a cubrir, eventualmente, la totalidad de las posibilidades dentro del espectro de la espiritualidad contemporánea. Así, en

los años más recientes, modalidades místicas e indígenas del judaísmo, la cristiandad y el Islam (especialmente, el sufismo) han sido cada vez más influyentes en cuanto a dar forma a la orientación transpersonal de la comprensión de la experiencia humana. (Anderson, 1998, p. xxi)

### *La espiritualidad y la religión en las ciencias sociales: antropología y psicología*

Hacia principios del siglo XX, comienza a aparecer la preocupación por el tema de las religiones en el campo de las ciencias sociales, que se encuentran, de alguna manera, aún en sus etapas formativas. Desde la antropología, siguiendo el trabajo precursor de algunos exploradores intrépidos del siglo XIX, entra en escena la joven investigadora francesa Alexandra David-Neel. Aunque no está formalmente entrenada como antropóloga, la labor que lleva a cabo es, en esencia, trabajo

antropológico de campo; durante alrededor de una década permanece en Asia y visita diferentes países, incluyendo el Tibet, región a la cual los occidentales tenían prohibido el ingreso por parte de algunas autoridades oficiales. En 1927, una vez de vuelta en Francia, publica *Viaje de una parisiense a Lhasa* y comienza a relatar sus viajes y experiencias en Oriente en una serie de libros muy populares. Su obra *Magos y místicos del Tibet*, de 1929, acercaría al público una visión de la realidad tibetana que estimula la imaginación colectiva de Occidente, dado que describe algunas de las proezas más impresionantes de los yoguis. Su estancia en Asia la pondrá, además, en contacto con el chamanismo oriental, del cual también dará cuenta en sus escritos.

El chamanismo se convertirá con rapidez en un área articulada de estudios antropológicos. Las culturas indígenas de Norteamérica, Rusia, México, Brasil, Perú y otros países atraen a cada vez más investigadores, algunos de los cuales se aventuran en iniciarse como aprendices de chamanes experimentados. Mircea Eliade publicaría su conocido *El chamanismo: Técnicas arcaicas del éxtasis* en 1964 y, en 1968, el conocimiento y el interés por la existencia y las enseñanzas del chamanismo se extenderían a los círculos legos con la publicación de *Las enseñanzas de Don Juan* por parte del antropólogo Carlos Castaneda. La influyente obra de Castaneda, en la cual relata sus vivencias personales con el chamán mexicano Don Juan, será el primero de todo un conjunto de libros y se transformaría en uno de los factores centrales que impulsará a miles de personas a involucrarse de cerca con las tradiciones chamánicas en las próximas décadas.

El estudio antropológico del chamanismo haría una serie de aportaciones importantes al campo de investigación de los estados alterados de consciencia, como todavía veremos, y su extensión disciplinaria crecerá cada vez más, al menos en parte, gracias al surgimiento de la psicología transpersonal. Las afinidades que presentarían ambas áreas prepararían el terreno para fructíferos intercambios. Las contribuciones del antropólogo estadounidense Michael Harner, como la edición de *Alucinógenos y chamanismo* durante 1973 y la publicación de su *The Way of the Shaman* en 1980, darían lugar a la formalización del Harner Method Shamanic Counseling en 1985. Este sistema cuasi psicoterapéutico, basado en las enseñanzas y los métodos de sanación del chamanismo, exhibirá ciertas similitudes con algunas de las aproximaciones que se habían empezado a estructurar desde la psicoterapia de orientación transpersonal. Hasta el día de hoy, Harner se ha mantenido como una figura cuya presencia es apreciada por muchos de los miembros de la comunidad transpersonal psicológica. Ya algunos años antes, a mitad de los años '70, se había creado en los Estados Unidos el grupo Phoenix Associates, interesado en estudiar los fenómenos paranormales desde una perspectiva antropológica y difundir sus resultados por medio de la revista *Phoenix: New Directions in the Study of Man*. Durante 1980, este grupo profesional se unirá con los editores de la recién inaugurada publicación *Newsletter for the Anthropological Study of Paranormal and Anomalistic Phenomena* y establecerán la Association for Transpersonal Anthropology –aludiendo, con la utilización del término transpersonal, a su cercanía con la dirección de los estudios de la psicología transpersonal–, que continuará la edición tanto del *Newsletter* como del ahora rebautizado *Phoenix: The Journal of Transpersonal Anthropology* hasta

1985. En 1984, roces internos en esta asociación llevan a los miembros más orientados por un abordaje científico tradicional a separarse de la organización y a fundar la Association for the Anthropological Study of Consciousness que, al convertirse en parte de la American Anthropological Association en el año 1990, se transformaría en la Society for the Anthropological Study of Consciousness.

Desde el campo de la psicología, la religión y el misticismo han sido, desde siempre, objetos de estudio repudiados por unos y abrazados por otros. Ya en los primeros años del siglo XX, en un momento en el cual la psicología, como disciplina científica, contaba recién pocos decenios de existencia, estos temas encontraban cabida en las investigaciones profesionales que se conducían desde un ángulo psicológico. El psiquiatra canadiense Richard Bucke publica su trabajo *Cosmic Consciousness* en 1901, al cual le siguen *The Varieties of Religious Experience* (1902) de William James y *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1911) de la filósofa y poetisa inglesa Evelyn Underhill. Los rudimentos de la psicología de la religión están contenidos en estas obras y, mientras Bucke introduce el término *consciencia cósmica* para dar cuenta de ciertos estados alterados de consciencia, lo que hoy se denominaría una experiencia transpersonal es designado como experiencia *religiosa* o bien experiencia *mística*. Aún así, aparte de estos primeros trabajos, con el pasar del tiempo los fenómenos religiosos y espirituales son cada vez menos valorados por las corrientes principales de la psicología moderna, más fascinadas con la aplicación del método científico y la producción de conocimientos en áreas como la psicología experimental o la psicología fisiológica.

No obstante, el tema no será nunca realmente abandonado. Desde la psicología clínica y la psicoterapia médica, estas inquietudes volverán a emerger con cierta fuerza. El neurólogo austriaco y padre del psicoanálisis Sigmund Freud manifestaría sus opiniones en torno a los fenómenos de la religiosidad y las experiencias místicas en diversas publicaciones, entre las cuales resaltan *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Siguiendo al psicoterapeuta psicoanalítico norteamericano John Suler (1993), en base a sus contactos con el judaísmo y el cristianismo, Freud no pudo más que considerar a la

religión como cosmología cuyas explicaciones del mundo aliviaban sentimientos infantiles de indefensión, como sistema de recompensas y castigos que intentaba sustituir funciones superegoicas adaptativas y como una recapitulación poco saludable de relaciones adulto/niño, especialmente el drama edipal. Calificó la religión de actuación neurótica, a menudo obsesiva, de conflictos inconscientes. Sostenía que había evolucionado hacia una ilusión, cumplidora de deseos, que socavaba la racionalidad y que canalizaba deceptivamente impulsos sexuales y agresivos. (p. 19)

Alentado por su correspondencia con el poeta y escritor francés Romain Rolland, versado en la filosofía hindú, Freud también se ocupó de los sentimientos místicos, que llamaría "sentimientos oceánicos". Sin embargo, sus conclusiones no son muy distintas de las ya descritas: admitiendo que "yo mismo no logro descubrir en mí este sentimiento 'oceánico'" (Freud, 1930, p. 8), procede a explicar, en términos psicoanalíticos, que ese estado afectivo debía ser entendido como regresión

narcisista defensiva hacia etapas muy tempranas del desarrollo en las cuales yo y entorno todavía no se hallan bien diferenciados. La comprensión freudiana de Oriente, que puede ser juzgada, en retrospectiva, de superficial e insuficiente, se ve reflejada además en su concepción del “principio de Nirvana”, introducido a la teoría psicoanalítica en *Más allá del principio de placer* (1920). En este concepto podemos reconocer claros residuos de las interpretaciones schopenhauerianas (desencaminadas) de ciertas ideas orientales.

Como bien se sabe, la influencia de Freud sobre amplios sectores de la comunidad psicológica de su época fue colosal. El conservadurismo de muchos adeptos del psicoanálisis llevó a que las líneas de pensamiento que Freud formuló respecto de la religión y la espiritualidad no fueran cuestionadas hasta años después. A la difusión de este sesgo patologizante contribuyó, también, el primer estudio psicoanalítico sobre la meditación, publicado en 1931 por el renombrado psicoanalista y fundador de la medicina psicosomática Franz Alexander. En éste, Alexander denuncia la meditación budista, sin haberla experimentado personalmente, como inductora de una “vuelta libidinal narcisista del impulso de conocer hacia adentro, una suerte de esquizofrenia artificial con un retraimiento completo del interés libidinal del mundo externo” (Alexander, 1931, p. 130). De esta manera, la prevalencia de la psicología psicoanalítica en la práctica clínica y del conductismo en la psicología académica serán factores determinantes que desplazarán, a gran escala, lo que antes llamamos una visión integral del psiquismo humano. El lugar de esta visión integral que, como hemos mencionado, aún era promulgada por personajes como Gustav Fechner en la primera mitad del siglo XIX, sería usurpado por una reducción del ser humano bien a un conjunto de instintos, impulsos y conflictos inconscientes, bien a un conjunto de condicionamientos y respuestas conductuales construido en base a su capacidad de aprendizaje. Asimismo, estas condiciones facilitarían la descalificación implacable de cualquier profesional que argumentara a favor del valor de las experiencias religiosas o místicas en cuanto elementos potenciadores de cambio y salud mental. En algunos círculos, hasta el día de hoy, puntos de vista como aquellos de Freud y Alexander siguen siendo sostenidos con obstinación, en contra de extensa evidencia que refuta tales perspectivas.

A partir de la década de 1940, se comienzan a alzar algunas voces que se declaran en desacuerdo con muchas de las opiniones freudianas ortodoxas, imperantes, en el ámbito de la psicología clínica, durante los últimos cuarenta años. En este período, se empieza a gestar una corriente psicológica que, más tarde, se expandiría con los nombres de *psicología humanista* y *movimiento del potencial humano*, dedicada a “humanizar” el trabajo clínico y la psicoterapia. La gran mayoría de los pioneros de esta nueva aproximación están comprometidos, de alguna u otra manera, con la naciente versión moderna de la filosofía del existencialismo y con la fenomenología, creada por el filósofo europeo Edmund Husserl entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Por lo tanto, la preocupación de los pensadores existencialistas con el sentido de la vida, las preguntas acerca de la naturaleza del hombre y su existencia, las cuestiones acerca de la responsabilidad y la libertad o las interrogantes acerca del alma humana y su trascendencia, encontrarían cabida en la labor de psicólogos, psicoanalistas y psiquiatras como Kurt Goldstein, Carl Rogers, Viktor Frankl, Erich

Fromm, Karen Horney, Karlfried Dürckheim, Frederick Perls, James Bugental, Rollo May, Medard Boss y Abraham Maslow, por citar a algunos de ellos.

El psiquiatra austriaco Viktor Frankl iría desarrollando, una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, un enfoque que llamaría logoterapia, el cual ubica la pregunta acerca del sentido de la vida en el centro del tratamiento psicoterapéutico. Algunos años más tarde, comenzaría a hablar de un inconsciente espiritual y los títulos de publicaciones suyas, como *The Unconscious God* (1948), demuestran su apertura hacia las áreas de la trascendencia y la espiritualidad humanas. De modo paralelo, el psiquiatra alemán Karlfried Dürckheim, quien se había iniciado en la práctica del tiro de arco desde una perspectiva budista Zen durante una estancia previa en Japón, fundaría el Centro de Desarrollo Psicológico Existencial en 1948. Ubicado en medio de la Selva Negra alemana, en el pueblo de Rütte, este centro ofrecería asistencia psicológica y entrenamiento profesional en una orientación denominada psicología y terapia iniciática, que combina aspectos de la psicoterapia occidental tradicional, de la versión mística del cristianismo –sobre todo la visión del místico europeo Meister Eckhart– y del budismo Zen. Por diversas razones, la influencia del trabajo de Dürckheim ha permanecido limitada; no obstante, debe ser considerado uno de los principales precursores de la psicoterapia transpersonal. Otros personajes de importancia en términos del tema que nos ocupa, dentro de la psicología humanista-existencial, serían el psiquiatra alemán Frederick Perls, creador de la terapia Gestalt (quien pasaría algunos meses en un monasterio budista en Asia y cuyo trabajo sería, en ocasiones, comparado con ciertos aspectos del Zen), y el psiquiatra europeo Medard Boss, quien escribiría un libro con el sugerente título *A Psychiatrist Discovers India* durante 1965. En éste, Boss (1965) declaraba:

¡Qué tonta es la afirmación occidental, repetida con frecuencia, de que el resultado de los ejercicios de los santos indios para unirse al *Brahman* [esto es, de una experiencia transpersonal] es el debilitamiento o la disolución de su consciencia y su personalidad! [...] Si se puede hablar en tales términos del hombre en general, entonces nunca he encontrado, ni en Oriente ni en Occidente, personalidades más plenamente conscientes, personas más *conscientes*, maduras, sobrias y fuertes, que los mejores santos de la India. (pp. 165-166)

En los años venideros, la comunidad de psicoterapeutas humanistas y existencialistas estará dividida respecto del tipo de acogida que demostrarán hacia la psicología transpersonal: unos, como el psicoanalista existencial estadounidense Rollo May, se le opondrán fervientemente afirmando sus insuficiencias, mientras otros, como el psicólogo norteamericano James Bugental, dejarán traslucir cierto grado de simpatía amistosa.

Dentro de los frentes psicoanalíticos más vanguardistas, que se empezaban a alejar cada vez más de la ortodoxia freudiana, el interés en la filosofía y las prácticas orientales, focalizado más que nada en el budismo Zen, se acentúa entre las décadas de 1940 y 1950. El famoso psicoanalista alemán Erich Fromm, proveniente de un trasfondo familiar judío, se interesaría en profundidad por las relaciones entre psicología, psicoterapia y religión (por ejemplo, *Psicoanálisis y religión*, publicado en 1950), y crearía lo que él mismo calificaba de psicoanálisis humanista. Sus inquietudes lo llevarían a sumergirse en la obra del místico

cristiano medieval Meister Eckhart y sus escritos maduros, como *Tener o ser* (1976), están impregnados de reflexiones agudas en torno a temáticas que lindan con la espiritualidad o que se refieren a ella de forma directa. Fromm había sido introducido a D. T. Suzuki, al igual que la prestigiosa psicoanalista Karen Horney y sus colaboradores Harold Kelman, David Shainberg y Antonio Wenkert, por parte del psiquiatra japonés Akihisa Kondo durante algunos seminarios que Suzuki había dirigido en la Columbia University, Nueva York, en los años ´40. Horney ya utilizaría algunas ideas budistas a partir de su libro *Nuestros conflictos interiores* (1945) y, en 1952, poco antes de su muerte, viajaría a Japón junto a Suzuki para observar la vida diaria de un monasterio budista Zen y dar varias conferencias sobre psicoanálisis. En sus *Final Lectures*, publicadas póstumamente en 1987, instaría a la comunidad psicoanalítica a aprender de las sutiles enseñanzas psicológicas de la filosofía budista. Fromm mismo organizaría, en 1957, un seminario de una semana de duración sobre “Budismo Zen y psicoanálisis” en Cuernavaca, México. Entre los expositores estarían D. T. Suzuki, el profesor universitario de religión Richard DeMartino, y los analistas jungianos Ira Progoff y James Kirsch; la presencia adicional de Charlotte Selver, que dirigiría algunas experiencias dentro de su propio enfoque llamado Consciencia Sensorial, causaría una gran impresión a los asistentes. Fromm publicaría su primer artículo sobre psicoanálisis y budismo Zen en 1959, y una revisión de ese trabajo aparecería junto a las ponencias presentadas por Suzuki y DeMartino en 1957 bajo el título *Budismo Zen y psicoanálisis* (1960), que hoy puede ser considerado un clásico de la literatura transpersonal.

En la misma línea de Fromm y Horney, la psicoanalista francesa Maryse Choisy había comenzado a explorar las relaciones entre el hinduismo y el psicoanálisis en su *Yoga y psicoanálisis*, que data de 1949. Otros analistas atraídos por la filosofía oriental serían Edward Maupin, el ya mencionado Harold Kelman, Herbert Fingarette y algunos otros, quienes publicarían diferentes contribuciones entre las décadas de 1960 y 1970; a ellos se agregarían algunos profesionales asiáticos, como Koji Sato, Takeo Doy y Akihisa Kondo, interesados en tender puentes entre la psicología psicoanalítica y los conceptos psicológicos de las tradiciones orientales. De modo muy similar a la situación que comentamos acerca de los representantes de la psicología humanista-existencial, también entre los seguidores del psicoanálisis se dividirían las opiniones respecto del campo de la psicología transpersonal, destacando como partidarios de este último los psicólogos clínicos Jack Engler, Daniel Brown y Jack Kornfield y el psiquiatra norteamericano Mark Epstein. Según Suler (1993), el número de los psicoanalistas que reconocen el potencial para incrementar el nivel de la salud mental implícito en las experiencias religiosas y místicas fue aumentando continuamente hacia los años ´80 y ´90 (p. 22) –en especial entre los círculos de profesionales inmersos en el enfoque teórico de las relaciones objetales y en la aproximación de la psicología del *self* del psicoanalista Heinz Kohut. Quizás la existencia de publicaciones como *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion* (1983), de John McDargh, *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence*, escrito por James Jones en 1991, u *Object Relations Theory and Religion*, editado por Mark Finn y John Gartner en 1992, pueda ser considerada

como indicio de esta tendencia.

### ***La psiquiatría contemporánea y el estudio de los estados no ordinarios de consciencia***

Mientras todos estos desarrollos se desenvolvían al interior de la antropología y la psicología, desde los campos de la psiquiatría y la psicofarmacología había emergido otra área fundamental de estudios científicos que determinaría, de modo profundo y decisivo, el establecimiento de la psicología transpersonal como disciplina y su posterior evolución: la investigación clínica y experimental de los estados no ordinarios de consciencia.

Los orígenes de esta área interdisciplinaria de estudios pueden trazarse hasta los primeros informes de las exploraciones antropológicas o etnográficas pioneras que habían descubierto, ya hacia la mitad del siglo XIX, que ciertas culturas indígenas hacían uso sacramental de algunas plantas silvestres o preparaciones de estas con propiedades psicoactivas (Schultes & Hofmann, 1979, pp. 7-9; McKenna, 1992, pp. 125-165). Las primeras muestras del cactus mexicano *lophophora williamsii*, comúnmente conocido como peyote, llegarían a manos de los farmacólogos europeos Louis Lewin y Arthur Heffter en la década de 1880. El ingrediente activo del peyote, aislado en 1895 por Heffter y sintetizado en 1919 por el vienés Ernst Spaeth, se denominaría mescalina y sus efectos, en primer lugar el particular estado alterado de consciencia que provoca, se convertirían en una sensación en los círculos psiquiátricos de la época. Ya desde los comienzos de la investigación científica de los alucinógenos, el nombre inicial que recibirían este tipo de sustancias, las vivencias que éstos generan serían consideradas como revelaciones de carácter espiritual o experiencias místicas por algunos y como estados similares a los psicóticos por otros. Intrigados por los relatos sobre estas experiencias que empezaban a circular, figuras importantes como el psicólogo inglés Francis Galton, el psiquiatra francés Jean Martin Charcot, el médico británico Havelock Ellis, el poeta inglés William Butler Yeats, William James y muchos otros se acercarían o involucrarían en el estudio de los alucinógenos.

Hacia finales de la década de 1930, la mescalina había sido empleada en una gran variedad de contextos experimentales, clínicos y psicoterapéuticos. La esperanza de desentrañar los mecanismos implicados en la génesis de las enfermedades mentales más severas –en el sentido químico o bien psicológico–, depositada por algún tiempo en la mescalina, no se había materializado. En consecuencia, los compuestos químicos alucinógenos habían perdido gran parte del tremendo interés y entusiasmo que habían producido durante algunas décadas (Hofmann, 1979, p. ¿?). No obstante, dos situaciones completamente diferentes revertirían esta circunstancia en pocos años y encaminarían un período de elevada agitación social y cultural. Por un lado, el botánico profesional de la Universidad de Harvard Richard Evans Schultes, a partir del descubrimiento de una seta de hongos mexicanos con propiedades alucinógenas en 1938, inicia las investigaciones que conducirán al establecimiento de los campos de la etnobotánica, la etnopsicofarmacología y la etnomicología –campos desde los cuales se examinará, paso por paso, el gigantesco espectro existente de

alucinógenos naturales, proporcionando a la comunidad psiquiátrica más y más sustancias cuyos efectos podían ser explorados. Por otro lado, el químico suizo Albert Hofmann, empleado por los Laboratorios Sandoz de Basilea, sintetiza durante 1938, por primera vez, la sustancia química dietilamida de ácido lisérgico-25 (LSD-25, la denominación que esta sustancia recibiría, es la abreviación del nombre entero en el idioma alemán); en 1943, se autointoxica por accidente con el LSD-25 y atraviesa un intenso y prolongado estado alterado de consciencia. Después de hipotetizar que la causa de esta experiencia sólo podía ser encontrada en tal intoxicación accidental, se expone, tres días después, al primer experimento personal planificado con el LSD-25. De esta manera, descubre el compuesto químico psicoactivo más poderoso que se conoce hasta la fecha (Schultes & Hofmann, 1979, p. 171). Estos dos sucesos reavivan, con mucha fuerza, el acercamiento de la psiquiatría a los alucinógenos.

Las investigaciones psiquiátricas iniciales sobre el LSD-25, durante la década de 1940 y a comienzos de la década de 1950, se remiten a los conceptos explicativos que habían sido avanzados en torno a las experiencias con la mescalina; es decir, se renueva la antigua noción de que el fármaco Delysid (nombre comercial con el cual Sandoz designa el LSD-25) induce una especie de “psicosis-modelo”, capaz de iluminar la intrincada estructura de los desórdenes mentales menos comprendidos. No obstante, algunos investigadores comienzan a dudar del valor y la adecuación de estas concepciones y se proponen explorar el potencial psicoterapéutico que el LSD-25 pudiera encerrar. En Europa, se desarrolla un modelo de trabajo llamado *terapia psicolítica* (psico-lítico queriendo significar algo así como “disolución de conflictos mentales”, del griego *lysis*=disolución) para utilizar esta sustancia en contextos clínicos, el cual combina una aproximación terapéutica psicoanalítica con administraciones periódicas de dosis bajas a los pacientes. Entre los precursores de este enfoque se encuentra, desde 1955, el psiquiatra y psicoanalista checoslovaco Stanislav Grof, quien se convertirá en una figura de máxima significación para la psicología transpersonal. Grof estaría entre los primeros profesionales en reconocer que, en las etapas más avanzadas del proceso psicolítico, las personas tienden a acceder a experiencias de carácter místico cuando se encuentran bajo los efectos del LSD-25. Y, lo que sería el aspecto más relevante de este descubrimiento, parecía que estas experiencias eran los instantes de la terapia que permitían a los pacientes completar su proceso de sanación por medio de una profunda y duradera transformación interna. Los psiquiatras ingleses Ronald Sandison y John Whitelaw hipotetizarían, en este sentido, el contacto con arquetipos de sanación del inconsciente colectivo en su artículo “The therapeutic value of LSD in mental illness” (1954). En 1961, el médico europeo Hans-Carl Leuner, junto a Sandison y otros psiquiatras, fundaría la European Medical Society for Psycholytic Therapy. Leuner estaría también involucrado en la creación del Europäisches Collegium für Bewusstseinsstudien [Colegio Europeo para Estudios de la Consciencia] más que dos décadas más tarde, en 1985.

En Norteamérica, mientras tanto, se había popularizado un modelo de trabajo denominado *terapia psicodélica*, tras la llegada del LSD-25 en 1950. El término *psicodélico* había sido introducido por parte del psiquiatra inglés Humphrey Osmond, residente en Canadá, durante 1957. Osmond había iniciado años antes,

a partir de 1953, sus investigaciones sobre la mescalina, y después sobre el LSD-25, bajo el concepto de la “psicosis-modelo”. Había intentado tratar a alcohólicos con la idea de proporcionarles una experiencia intensa, demoledora, de un supuesto “delirium tremens-modelo”, basándose en la observación clínica de que muchos individuos alcohólicos se curaban tras experimentar las devastadoras consecuencias de un episodio genuino de delirium tremens (Grob, 1998, p. ¿?). Para alcanzar este objetivo, administraba dosis altas de LSD-25 en una única sesión; paradójicamente, los pacientes que reportaban haber atravesado una poderosa vivencia mística *positiva* resultaban ser aquellos que mejores índices de abstinencia lograban presentar pasado un tiempo después de la sesión de administración del fármaco. Este fenómeno convenció a Osmond y sus colaboradores de que no existía, en realidad, tal cosa como la “psicosis-modelo”, dando lugar al modelo terapéutico psicodélico –acercamiento que se basaba en la capacidad de los psicodélicos para generar, al menos desde un punto de vista fenomenológico, experiencias místicas que mostraban una tendencia definida a producir cambios psicológicos persistentes de naturaleza terapéutica. El sesgo y las connotaciones patologizantes del término *alucinógenos*, ahora consideradas erróneas en base a evidencias empíricas, habían sido reemplazadas por las connotaciones del calificativo más neutral *psicodélicos*, que significa *manifestadores de la mente*.

La existencia de todos estos experimentos no tardaría en difundirse hacia un público no profesional más amplio. A ello contribuyeron, sobre todo, aquellos intelectuales y escritores que se habían sometido a experiencias psicodélicas personales, por lo común, bajo supervisión médica. Después de que el poeta francés Antonin Artaud, en los años '30, había viajado a México, había participado en una auténtica ceremonia religiosa de los indígenas tarahumara que involucraba la ingestión de peyote y había publicado sus vivencias en *The Peyote Dance* (1945), sería el erudito inglés Aldous Huxley quien continuaría esta labor de difusión. Huxley, quien había permanecido inicialmente muy escéptico ante la posibilidad de que una sustancia química pudiese facilitar una verdadera experiencia mística, se había interesado en el trabajo de Osmond y lo había contactado durante 1953. En mayo de ese mismo año, Osmond viaja a Los Angeles, California, por razones profesionales y se hospeda en la casa de Huxley. Le administra una dosis mediana de mescalina –no sin un cierto sentimiento de aprensión, puesto que no le “gustaba la posibilidad, sin importar lo remota que fuera, de ser el hombre que había vuelto loco a Aldous Huxley” (Osmond, cit. en Lee & Shlain, 1985, p. ¿?)– y el resultado fue inequívoco: Huxley se había convencido del insospechado potencial de los psicodélicos para expandir el alcance de la consciencia humana, tal como su *The Doors of Perception*, publicado en 1954, sin lugar a dudas demuestra. Otras de sus experiencias con la mescalina y, más tarde, con el LSD-25, serían plasmadas en *Heaven and Hell* (1955) y Huxley, quien sería de ahora en adelante un participante invitado regular en varios de los simposios dedicados a estos fármacos por parte de la comunidad psiquiátrica entre 1950 y 1970, se había transformado en uno de los defensores más comprometidos de los psicodélicos. Cuando, en 1963, se encuentra agonizando en la fase terminal de un cáncer, su última petición sería una inyección

intravenosa de LSD-25 para morir de manera tan consciente como le fuera posible. De forma póstuma, se publicaría en 1977 el volumen *Moksha: Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*, que reúne varios de sus escritos en torno al área temática de los psicodélicos.

Por otro lado, los representantes más destacados de la *generación beat* se habían dedicado desde hacía algún tiempo a la experimentación con diferentes drogas. William Burroughs, después de haber pasado por años de adicción a la morfina y la heroína, se trasladaría en 1953 a la cuenca amazónica en busca de un legendario psicodélico llamado *yagé* o también *ayahuasca*, una preparación natural en base a una enredadora leñosa amazónica y otras plantas. Algunos años más tarde, en 1960, Allen Ginsberg seguirá los pasos de Burroughs y atravesará experiencias con ayahuasca en Perú. Las cartas que ambos intercambiarían durante sus respectivas estancias en Sudamérica serían publicadas, en el año 1963, bajo el título *The Yage Letters*, libro que encontraría sus lectores preferidos entre las generaciones norteamericanas más jóvenes de la época. Ginsberg, por medio de una invitación del conocido antropólogo Gregory Bateson, había ya tenido algunos contactos con el LSD-25 durante 1959 y con el peyote aún antes y, durante su posterior visita al Dalai Lama en el contexto de su viaje a la India, le preguntaría a éste acerca de la relación entre los psicodélicos y la espiritualidad. A los poetas beat se sumaría, además, el filósofo Alan Watts, quien había sido acercado a una experiencia con LSD-25 por parte del psiquiatra estadounidense Keith Ditman. Ditman estaba intrigado por los relatos de sus pacientes acerca de la ocurrencia de sentimientos místicos cuando se encontraban bajo los efectos del fármaco y consideraba que Watts podía esclarecer el asunto dada su cualificación como experto en la materia. De modo similar a Huxley, Watts (1972) había permanecido incrédulo ante la capacidad de una sustancia química para producir auténticos estados místicos de consciencia:

Me parecía, sin embargo, muy improbable que un producto químico pudiera provocar una auténtica experiencia espiritual. Quizá visiones y éxtasis; tal vez un sabor de lo místico, como nadar con aletas, o quizás un nuevo despertar para alguien que ya hubiera hecho el viaje, o una intuición profunda para una persona adiestrada en algo como el yoga o el Zen. (p. 296)

Y, en efecto, la primera experiencia psicodélica de Watts con el LSD-25 no merecía ser calificada de espiritual; pero, después del segundo experimento, Watts (1972) se sintió “obligado a admitir de mala gana que –al menos en mi propio caso– el LSD me había transportado a un estado de consciencia indiscutiblemente místico” (p. ¿?). En 1959, publicaría su *The Joyous Cosmology*, en la cual da cuenta de sus impresiones, experiencias y de un conjunto de implicancias teológicas que éstas le sugerían. Todos estos informes, junto a declaraciones públicas afirmativas de figuras sociales famosas como el actor norteamericano Cary Grant, quien se había expuesto a un tratamiento psicológico que implicaba la administración del LSD-25, comenzaron a introducir algunos de los aspectos de las investigaciones sobre los estados alterados de consciencia a la sociedad en general.

Las investigaciones etnobotánicas originales de Schultes sobre los hongos

alucinógenos mexicanos impulsan al periodista y banquero neoyorquino Robert Gordon Wasson, un aficionado a la micología, a trasladarse a México y a ser uno de los primeros participantes ajenos a la cultura indígena en una ceremonia religiosa que involucra el uso de estos hongos en 1955. Al año siguiente, Wasson viaja otra vez a México, junto al micólogo francés Roger Heim, donde recogen muestras del hongo y lo clasifican botánicamente como *psilocybe mexicana*. De vuelta en Francia, Heim no logra aislar el ingrediente activo por su propia cuenta y, debido a ello, manda algunos ejemplares de la especie a Albert Hofmann. Hofmann aísla dos principios activos llamados *psilocibina* y *psilocina* y consigue sus síntesis químicas en 1958. Con ello, hace accesible este fármaco para la exploración de sus potenciales por parte de la comunidad psiquiátrica. Durante ese mismo año, la Universidad de Harvard le ofrece un puesto de investigación en su Center for Research in Personality al joven psicólogo británico Timothy Leary. Cuando Leary atraviesa una experiencia inicial con los hongos mexicanos en el contexto de una estancia en México en el año 1960, sabe de inmediato cuál será su proyecto de investigación: junto a los psicólogos norteamericanos Richard Alpert y Ralph Metzner, piden psilocibina a los Laboratorios Sandoz y encaminan sus estudios sobre los efectos de esta sustancia en la psicología humana.

En el transcurso del llamado Psilocybin Project, Leary administrará psilocibina a intelectuales de la talla de Huston Smith o el filósofo europeo Arthur Koestler y a personalidades creativas como Allen Ginsberg y Jack Kerouac. Será, además, quien guiará al psiquiatra Walter Pahnke en la elaboración y realización de su aclamado “Good Friday-Experiment”, objeto de la disertación doctoral de Pahnke. Pero más importante que estos hechos sería la transformación progresiva de Leary como psicólogo profesional en Leary como uno de los íconos principales de la naciente contracultura estadounidense. Antes de que el trabajo que conducía en Harvard culminara con la terminación de su proyecto y varios despidos muy publicitados durante 1963, Leary establecería junto a Alpert la International Federation for Internal Freedom en 1962. Esta organización publicaría, por algún tiempo, la afamada revista *The Psychedelic Review*, que atraería a contribuidores científicos renombrados a nivel mundial como Wasson o Hofmann y que contaría con Osmond como miembro del comité editorial. A esto se le agregaría la publicación conjunta de Leary, Alpert y Metzner *The Psychedelic Experience*, una especie de manual práctico para dirigir sesiones psicodélicas basado en el *Bardo Thödol*, en 1964. Sin embargo, los intereses de Leary se canalizan cada vez menos hacia el estudio psicológico profesional de los psicodélicos y cada vez más hacia la difusión de la utilización del LSD-25, que había incorporado a su proyecto de investigación en 1961, como forma permanente de vida. Siguiendo el ejemplo del matrimonio de médicos estadounidenses John y Louise Aiken, quienes habían creado la llamada Iglesia del Despertar –institución que declaraba como su sacramento el peyote– en 1958, y del psicólogo norteamericano Arthur Kleps, quien había inaugurado la Neo-American Church –fundamentada en el uso sacramental del LSD-25– durante 1964, Leary justifica su proselitismo en base a inquietudes de naturaleza religiosa y espiritual. Testigo de ello sería la formalización de la League for Spiritual Discovery (LSD), en Nueva York, durante 1966. El gobierno de los Estados Unidos no tardará en clasificarlo como peligro al

orden social y, en 1968, lo arrestarán por cargos menores de posesión de marihuana. Leary escapará de la prisión que lo retiene, se exiliará en Algeria y Suiza durante un tiempo, volverá a ser encarcelado al volver a su país de origen y finalmente será liberado, sin haber perdido su rol como líder revolucionario ante los ojos de sus seguidores, en 1976. Alpert, mientras tanto, había tomado otro rumbo y se había trasladado a la India en 1967. Allí, después de administrar una poderosa dosis de LSD-25 al místico Baba Neem Karolie en los Himalayas y observar que, en apariencia, a éste nada le sucedía por intermedio del fármaco, se convertiría en su discípulo adoptando el nombre de Baba Ram Dass. Desde su regreso a Norteamérica algunos años más tarde, Ram Dass sería una figura importante en los círculos de la psicología transpersonal, al igual que Ralph Metzner, quien pasaría a ocupar posiciones como profesor universitario y a escribir una serie de libros importantes en el área.

Ya a fines de 1962, la Food and Drug Administration (FDA) de los Estados Unidos había calificado al LSD-25 como droga experimental, suceso que dificultaba el acceso a esta sustancia y también a otros psicodélicos, incluso con fines de investigación médica o psiquiátrica. Las restricciones se agudizan en 1965 y, un año más tarde, el LSD-25 se declara ilegal en el estado de California, expandiéndose esta medida pronto por gran parte del mundo. A partir de 1967, los Laboratorios Sandoz se ven forzados a retirar el Delysid del mercado, situación que provoca conmoción en aquellos sectores de la comunidad psiquiátrica que habían estado estudiando e implementando, con un alto grado de rigurosidad científica, diferentes psicodélicos con fines psicoterapéuticos. Grof (1994a), en el prólogo a la reedición de su libro *LSD Psychotherapy* –originalmente publicado en 1980–, resume de la siguiente manera la reacción que este grupo de profesionales experimentaba ante lo que consideraban regulaciones irracionales y excesivamente inflexibles que imposibilitaban la continuación de su trabajo:

La imagen del LSD no estaba formada por la ya existente, extensa literatura profesional; estaba dictada por la sensacionalización de los accidentes de la autoexperimentación no supervisada y por la difusión de rumores, científicamente no fundamentados, acerca de daño cromosómico y peligros genéticos asociados con la sustancia, que los medios de comunicación masiva habían precipitado. (p. ¿?)

El mismo Grof había llegado a los Estados Unidos desde Checoslovaquia en 1967 y se había unido al equipo de investigación del Maryland Psychiatric Research Center un año después. Este centro era uno de los pocos establecimientos médicos que aún contaban con permisos legales actualizados para dirigir algunos proyectos experimentales que implicaban la administración de psicodélicos. Por esta razón, Grof pudo asegurar la continuidad de sus estudios, llegando a sintetizar en un único modelo de trabajo los aportes de la terapia psicolítica y la terapia psicodélica y a desarrollar los lineamientos básicos de sus influyentes teorías. Sin embargo, en estos años, la mayoría de quienes habían estado involucrados en el área del uso de los psicodélicos en diferentes modalidades de procesos terapéuticos no pudieron proseguir su labor; aunque es cierto que algunos psiquiatras siguieron trabajando con estas sustancias, aprovechando también los

compuestos psicodélicos nuevos que químicos como Alexander Shulgin o el checoslovaco Steven Szara fueron sintetizando con los años. En la actualidad, el interés por estos fármacos ha vuelto a emerger (Bravo & Grob, 1996, p. 178; Grob, 1998, p. ¿?) y profesionales como los norteamericanos Richard Strassman, Charles Grob o Richard Yensen han, por un lado, vuelto a enfatizar el valor terapéutico de las experiencias transpersonales y, por otro lado, colaborado con la psicología transpersonal en diferentes ocasiones. Quizás uno de los aspectos históricos más relevantes del estudio de los psicodélicos y las experiencias asociadas a su administración fue el hecho de que muchos de los profesionales que habían estado involucrados en este campo, finalmente, se volcaron hacia Oriente con el propósito de encontrar allí métodos y técnicas que pudiesen permitirles alcanzar ciertos estados alterados de consciencia de modo más permanente y sin la utilización de las sustancias mismas.

El campo de estudio de los estados alterados de consciencia, que pronto se irían transformando en estados *no ordinarios* de consciencia con el fin de evitar las connotaciones peyorativas implícitas en la expresión *alterados*, no se limitó a aquellos estados de consciencia que podían ser vivenciados con la ayuda de los psicodélicos. Ya a partir de 1953, el médico estadounidense John Lilly, quien se había dedicado a investigar la comunicación entre delfines y seres humanos algunos años antes, había comenzado sus estudios sobre el llamado tanque de aislamiento sensorial, una cámara cuasi hermética que permitía a quien la ocupaba aislarse de la mayor parte de los estímulos sensoriales comunes por determinados períodos de tiempo. Este tanque facilitaba el acceso a todo un conjunto de desconocidos estados no ordinarios de consciencia que Lilly mismo mapeaba y ampliaba por medio del uso adicional de psicodélicos como el LSD-25. Sus experiencias quedarían plasmadas en su *The Center of the Cyclone*, publicado en 1972. De manera similar, a principios de los años '60, el psiquiatra norteamericano Arthur Deikman da inicio a las investigaciones psicológicas sobre la meditación, siguiendo los pasos pioneros del ya mencionado Franz Alexander, con sus artículos "Experimental meditation" (1963) y "Implications of experimentally induced meditation" (1966). A sus esfuerzos se sumaría, por ejemplo, Edward Maupin con su trabajo "Individual differences in response to a Zen meditation exercise", publicado en 1965. Este campo se diversificará y complejizará rápidamente hasta ser absorbido por la psicología transpersonal. Por otro lado, el interés por los fenómenos paranormales vuelve a renovarse después de que uno de los primeros parapsicólogos científicos, un norteamericano llamado Joseph Banks Rhine, y otros profesionales le habían dado nacimiento a la parapsicología en las primeras décadas del siglo XX. Entre los investigadores que se acercarán a la parapsicología en estos años, destacan más que nadie los psicólogos estadounidenses Charles Tart y Stanley Krippner dado que ambos se involucrarían en la incipiente disciplina de la psicología transpersonal. Otros parapsicólogos importantes en este período serían Arthur Hastings, Russell Targ, Harold Puthoff y Gardner Murphy.

Un último aspecto del cual haremos mención aquí, puesto que está relacionado muy de cerca con el estudio de los estados no ordinarios de consciencia, es el movimiento de la antipsiquiatría. Las primeras voces antipsiquiátricas, que transmitían un sentimiento de descontento con la

comprensión psiquiátrica convencional de las psicosis y el consiguiente tratamiento que de tales concepciones se derivaba y aún deriva, surgen ya en la década de 1950. Uno de los primeros psiquiatras que se pronuncia en este sentido, y que raras veces es mencionado en la historia de la antipsiquiatría, es el analista jungiano John Weir Perry –quien, hoy en día, después de innumerables contribuciones al campo hasta su muerte en 1998, puede ser calificado propiamente de psiquiatra transpersonal. Perry había publicado en 1953 su obra *The Self in Psychotic Process*, en la cual delineaba un entendimiento renovado de la psicosis y de su abordaje, muy influido por la confianza jungiana en los procesos del inconsciente. El mismo Jung estaba al tanto del trabajo de Perry –había redactado el prólogo de *The Self in Psychotic Process*– y lo consideraba excepcional. Perry establecería un centro de tratamiento de psicóticos llamado Diabasis, que hacía uso de medicación sólo en casos extremos y en mutuo acuerdo con los pacientes, en el área de San Francisco, California, en 1975. El cuestionamiento que había emergido en estos círculos, impulsado también por la publicación de *El yo dividido* (1960) y *The Politics of Experience* (1967) del psiquiatra y antipsiquiatra británico Ronald Laing, giraba alrededor de la consideración de los estados psicóticos de consciencia como instancias de potencial crecimiento psicológico y en torno a la diferencia entre estos estados y los estados místicos. Estas cuestiones prefiguran las primeras distinciones que la psicología transpersonal tuvo que introducir y defender en el escenario más amplio de la psicología, dado que las corrientes tradicionales visualizaban las experiencias espirituales como síntomas neuróticos o incluso como anormalidades patológicas, y estos asuntos aún se debaten entre los partidarios de la psicología transpersonal y representantes de otros enfoques. Laing, desde su admiración intensa por el misticismo –durante 1973, había estado en Sri Lanka para estudiar budismo y meditación– y su defensa apasionada de la locura, sería quien pronunciaría la tantas veces repetida frase “El místico y el esquizofrénico nadan en las mismas aguas, con la diferencia de que el primero se mantiene a flote”; su experimento Kingsley Hall, un lugar en el cual los pacientes psicóticos vivían en conjunto con sus cuidadores en total libertad, duró de 1965 hasta 1970. De modo similar a Diabasis, en estos años se formarían otros centros más con características semejantes, como Soteria House en San José, California, que estuvo en funcionamiento en la década de 1970. Con todo, la antipsiquiatría hizo un gran aporte a la psicología transpersonal al intentar legitimar estados alterados límite de consciencia y al tratar de rescatar su potencial terapéutico y transformador, anticipando así algunos desarrollos de la psicopatología y la psicoterapia transpersonales. No obstante, los sectores mayoritarios de la comunidad transpersonal no llegarán a adscribirse a una perspectiva tan extrema como la postura antipsiquiátrica más radical, que niega la existencia de enfermedades mentales y cree que tales nociones son instrumentos de poder y coerción para dominar a los individuos más marginales de las sociedades (Nelson, 1994, pp. 87-95). Más bien, la psicología transpersonal ha avanzado hacia una integración de ambas aproximaciones.

Los años ´60, extendiéndose hasta los años ´70, fueron un período social y cultural

agitado. La denominada contracultura norteamericana, que se nutría de la proliferación de la experimentación no supervisada con psicodélicos, de la presencia cada vez más masiva de las tradiciones espirituales, del consecuente fácil acceso a sus tecnologías de lo sagrado y de otras circunstancias socioculturales vigentes, es un movimiento contestatario, revolucionario y experimentador:

La década del '60 trajo un movimiento de interés en la espiritualidad y en la exploración de la consciencia que se manifestó de muchas maneras diferentes, desde el renacimiento de las prácticas espirituales antiguas y orientales a las psicoterapias experienciales y a la autoexperimentación con drogas psicodélicas. Por entonces, mucha gente se dedicó con sumo interés a la meditación y a otras formas de práctica espiritual, sea bajo la guía de un maestro o por su propia cuenta. (Grof & Grof, 1989, p. 11)

En este contexto, por primera vez en la historia de la humanidad, un número elevado de personas atraviesa intensos estados no ordinarios de consciencia y pasa por transformaciones internas importantes. Con ello, la mirada tradicional acerca de la naturaleza de la realidad se ve afectada y modificada de modo profundo. La experiencia de nuevas realidades pasa a influenciar, a su vez, novedosas visiones del mundo en muchos de los diferentes ámbitos de la sociedad. Lenoir (1999) resume de la siguiente manera el trabajo del sociólogo de la religión norteamericano Robert Bellah, quien se dedicó a dilucidar algunos de los aspectos implicados en esta turbulenta época:

Robert Bellah muestra que esa rebelión de la juventud ha nacido de la incapacidad del individualismo utilitario para proporcionar un sistema de significaciones, en el plano personal y social, que pueda dar cuenta de las contradicciones de la abundancia [La] nueva consciencia religiosa surgida de la contracultura aparece en el seno de una juventud privilegiada que se ha beneficiado de todas las ventajas de la sociedad de consumo y, a menudo, de una escolaridad prolongada. [...] Por eso, desde comienzos de los años sesenta, la contracultura americana se ha vuelto hacia Oriente, para tomar de él sus valores espirituales de experiencia interior y de autorrealización (en oposición al éxito social de la cultura dominante) o de comunión con el gurú (opuesta a la organización democrática). [...] Las sabidurías orientales también deben una buena parte de su éxito al puente que parecen tender entre psicología y espiritualidad. [...] Así, desde finales de los años cincuenta, cientos de terapeutas americanos partieron a la India [...] No es pues un azar que la mayor parte de los gurúes indios y de los maestros budistas que acuden a los Estados Unidos [...] lleguen invitados por estos nuevos centros terapéuticos [...]. (pp. 216-218)

La psicóloga norteamericana Rosemary Anderson (1998) describe este mismo ambiente con las siguientes palabras:

La guerra de Vietnam hacía estragos en Asia. La experimentación con psicodélicos era común. La cultura americana se sacudía con voces de conflicto y mofa. Perspectivas nuevas, incluso fabulosas, hacían aparición, como si estuvieran rellenando un vacío. Linajes espirituales antiguos, primordialmente aquellos de Oriente, eran discutidos y explorados de modo abierto y la gente joven partía, en

particular, a Asia para explorar las cosas ellos mismos. (p. xix)

Como puede imaginarse, este ambiente sociocultural fue una de las condiciones más destacables que favoreció el surgimiento de la psicología transpersonal como disciplina formalmente establecida. A continuación, antes de ocuparnos de la formalización de la psicología transpersonal y sus desarrollos hasta el presente, discutiremos todavía el trabajo de aquellos psiquiatras y psicólogos que pueden ser considerados sus precursores.

## Los pioneros de la psicología transpersonal

Los pioneros de la psicología transpersonal son, con cierto grado de probabilidad, más que aquellos que han sido reconocidos como tales hasta la fecha. Entre los precursores que mencionaremos en este contexto, están William James, Carl Gustav Jung, Roberto Assagioli y Abraham Maslow. En lo que sigue, mostraremos brevemente aquellos aspectos de sus respectivas obras que pueden ser entendidos como los conceptos y las prácticas que anticiparon, de modo directo, el trabajo que la psicología transpersonal comenzaría a llevar a cabo con posterioridad.

### *William James*

Ya hemos evocado la figura de William James en distintos momentos a lo largo de nuestro relato. Para el psicólogo transpersonal Eugene Taylor (1996), James debe ser considerado el padre de la psicología transpersonal (p. 21); como hemos dicho, fue él quien inauguró el uso del término *transpersonal* a principios del siglo XX. Más allá, James por cierto es un pionero en diferentes áreas de estudio que, más tarde, se unirían a los esfuerzos de la psicología transpersonal o se absorberían por completo en este campo. Por un lado, fue un personaje clave en la creación de la parapsicología norteamericana científica y la fundación de la American Society for Psychical Research, dedicada a estudiar los fenómenos paranormales, en 1884. Por otro lado, fue también uno de los primeros psicólogos que se interesó a fondo en los estados no ordinarios de consciencia. Experimentos personales con óxido nitroso le proporcionaban “una extraordinaria sensación de intensa iluminación metafísica” (James, cit. en Rowan, 1993, p. 58), opinión que lo ubicaba al mismo lado de quienes, décadas más tarde, afirmarían el potencial de ciertas sustancias químicas como los psicodélicos para facilitar estados de consciencia con características místicas.

Ya en sus *Principles of Psychology* (1890), James había avanzado la imagen de la consciencia como un continuo flujo, idea que hasta el día de hoy sigue siendo empleada en los círculos de la psicología. En cuanto a la naturaleza de la consciencia, James (1993) agregaba que

nuestra consciencia normal –la consciencia que llamamos racional– sólo es un tipo particular de consciencia, separada por una pequeña pantalla, de otras formas potenciales completamente diferentes que la rodean. Quizás transcurra toda la vida

sin que lleguemos a sospechar su existencia pero, en presencia del estímulo adecuado, se despliegan en toda su plenitud determinadas modalidades de consciencia [...] No existe ninguna explicación global del universo que pueda ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia. (p. 167)

Además, “existe un continuo de consciencia cósmica frente al que nuestra mente se zambulle como en un océano o un estanque” (James, cit. en Rowan, 1993, p. 58), en el caso de que las condiciones propicias estén garantizadas.

Estas concepciones y el interés por la consciencia como dimensión cardinal de la existencia humana son ya, de por sí mismos, indicios que reflejan una visión transpersonal de la psique humana. Su *Las variedades de la experiencia religiosa*, publicado durante 1902, es, simultáneamente, una investigación comparativa de diferentes estados no ordinarios de consciencia y un tratado de psicología de la religión. En ese sentido, prefigura algunas de las preocupaciones centrales de la psicología transpersonal contemporánea. En adición a esto, James sería quizás el primer psicólogo en entablar relaciones personales con representantes de las tradiciones espirituales, tal como hemos visto. El tiempo que le consagró al estudio de estas tradiciones, por medio de su membresía en la Sociedad Teosófica y sus contactos con eruditos como D. T. Suzuki, delata su necesidad de complementar sus conocimientos occidentales modernos acerca del funcionamiento del psiquismo con la sabiduría de Oriente. La opinión que le merecían las tradiciones espirituales se ve reflejada en el siguiente episodio, relatado por el investigador norteamericano Rick Fields (1992):

Fue durante esta visita [de Anagarika Dharmapala a los Estados Unidos] que [Dharmapala] atendió una clase de William James en Harvard. ‘Tome mi asiento’, dijo el profesor James cuando reconoció a Dharmapala, vestido en su túnica amarilla, sentado en la sala. ‘Usted está mejor preparado que yo para enseñar psicología’. Después de la charla de Dharmapala, que delineaba las doctrinas budistas más importantes, el profesor James se dirigió a su curso y anunció, ‘Esta es la psicología que todos estudiarán en veinticinco años más’. (pp. 134-135)

Todos estos hechos muestran, de manera clara, que James fue, sin lugar a dudas, un precursor de y un modelo para los investigadores transpersonales actuales.

### *Carl Gustav Jung*

El nombre y la obra de Carl Jung han dejado una marca única e indeleble en la historia del movimiento transpersonal. Valorado como primer psiquiatra clínico transpersonal por algunos (Scotton, 1996, p. 39), Jung creó un enfoque psicológico explicativo y una aproximación psicoterapéutica singular que contienen innumerables elementos que los ponen en relación íntima con los conceptos transpersonales actuales del funcionamiento psíquico. La psicología analítica, término que comenzó a utilizar en 1913 para describir su sistema teórico y práctico, puede ser considerada como el primer intento moderno de articular una verdadera psicología transpersonal (Cortright, 1997, p. 82). Entre otras cosas, Jung le devolvió a la comprensión psicológica la posibilidad de vislumbrar niveles superiores del desarrollo interno, que trascienden la predominancia de un ego

firmemente arraigado, en control de la vida mental; planteó la necesidad de hacer de la investigación psicológica una empresa interdisciplinaria y transcultural, presagiando los rumbos que la psicología transpersonal contemporánea seguiría; propuso fundamentos conceptuales, tales como la concepción del inconsciente colectivo y de sus estructuras funcionales, los arquetipos, que han pasado a jugar un rol de gran relevancia en algunas de las teorías transpersonales vigentes; le proporcionó a la psicoterapia una de las primeras técnicas transpersonales occidentales, llamada imaginación activa; y, sus aportaciones al campo de la psicopatología, considerada a la luz de una perspectiva transpersonal (incluyendo, por ejemplo, su visión de la naturaleza de los procesos psicóticos y su noción de la inflación psíquica), siguen siendo los rudimentos fundacionales de la psiquiatría transpersonal. Además, la ahora muy difundida noción de la sincronicidad fue avanzada, originalmente, por Jung en el transcurso de sus investigaciones sobre la astrología en “La sincronicidad como principio de relaciones acausales”, durante 1952.

El vínculo de Jung con la espiritualidad fue complejo y multifacético. En su autobiografía *Recuerdos, sueños, pensamientos*, publicada por primera vez algunos meses después de su muerte (1962), confiesa haber atravesado todo un conjunto de experiencias que hoy podemos denominar, con facilidad, de transpersonales: múltiples fenómenos paranormales, una poderosa experiencia cercana a la muerte, diálogos con varias figuras autónomas del inconsciente colectivo o eventos sincrónicos. Más allá, cuando, hacia el final de su vida, fue interrogado, durante una entrevista que le había concedido al canal inglés de televisión BBC, acerca de la existencia de dios, respondió sin rodeos: “Yo no creo, yo sé que Él existe” (Jung, cit. en Scotton, 1996, p. 43). Su apertura a todas las vivencias a las que hemos hecho alusión no podía más que afectar la dirección que su trabajo tomaría, hecho que se ve reflejado en que sería quizás el primer psiquiatra en estudiar, con profundidad, fenómenos tan poco convencionales y tan despreciados por las corrientes principales de la psicología y la psiquiatría como la religiosidad indígena norteamericana, el chamanismo africano, la alquimia, el gnosticismo, el ocultismo, el libro chino de sabiduría milenaria *I-Ching* o los avistamientos de objetos voladores no identificados (ovnis) (Scotton, 1996, p. 40). Destaca, asimismo, por ser uno de los primeros profesionales en iniciar un estudio detenido de la mitología y la simbología y, a través de estos campos, de las grandes tradiciones espirituales de Oriente y sus técnicas transpersonales.

Ya en sus escritos más tempranos, como *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912), Jung recurre a una amplia variedad de material contenido en la literatura oriental para apoyar sus ideas e interpretaciones psicológicas, situación que precipita la comparación de sus conceptos con las psicologías transpersonales asiáticas en un momento tan precoz como los años '20 y '30. A principios de la década de 1920, traba amistad con varios de los orientalistas más destacados de la época, lo que lo llevará a colaborar con éstos en diferentes ocasiones. Junto a Richard Wilhelm, publicará *El secreto de la flor de oro* tan temprano como 1929, libro al cual contribuirá con un comentario psicológico del antiquísimo texto taoísta que Wilhelm había traducido al idioma alemán. A partir de 1933, será uno de los más aclamados conferenciantes en las recién instauradas Jornadas Eranos, que se ocuparán en distintos momentos de las tradiciones contemplativas de Oriente, y

seguirán comentarios escritos a las ediciones de Evans-Wentz del *Libro Tibetano de los Muertos* en 1935 y del *Libro Tibetano de la Gran Liberación* en 1939 (esta última obra será publicada recién durante 1954), e introducciones a *Introduction to Zen Buddhism* de D. T. Suzuki (1939) y a la traducción inglesa del *I-Ching*, rendida por Wilhelm, en 1950. Su viaje personal a la India, entre 1937 y 1938, lo impulsará a redactar una serie de artículos sobre los descubrimientos que hiciera allí durante su estancia. En opinión del analista jungiano norteamericano J. Marvin Spiegelman (1985), es

difícil valorar el impacto de estos comentarios y prefacios a libros publicados por eruditos y amigos de Jung. Pienso, no obstante, que no estaría demasiado equivocado pensar que Jung mismo tuvo un efecto significativo sobre la introducción de la religión oriental a un público occidental general. Por ejemplo, ¿no ayudó la introducción de Jung para el *I-Ching*, con su teoría de la sincronicidad y su ejemplo práctico del uso del oráculo, en el entendimiento y la popularización de un texto que, de otro modo, habría sido visto como libro mágico abstruso? La teoría y el impacto de Jung, ciertamente, han contribuido a la apreciación occidental de la religión y el pensamiento orientales. (p. i)

Algunos años antes, Jung ya le había dedicado su atención a estas áreas temáticas en un ciclo de seminarios sobre la psicología del kundalini-yoga, realizado en conjunto con el orientalista Jakob Wilhelm Hauer en el año 1932. Se había interesado en este tema a partir del caso de una de sus pacientes que había vivido gran parte de su vida en Oriente y que le relataba sueños y fantasías que se sentía incapaz de entender, hasta que tuvo lugar su feliz encuentro con el libro *The Serpent Power*. Esta obra había sido escrita con el seudónimo de Arthur Avalon por parte del abogado inglés Sir John Woodruffe, uno de los introductores de las tradiciones espirituales tántricas a Occidente, en 1918 y puso a Jung en contacto con algunos fragmentos de ciertos textos impregnados de símbolos ligados al kundalini-yoga. En base a este material, fue capaz de adentrarse en el significado de las producciones psíquicas de su paciente. De acuerdo al historiador de la psicología y editor de la versión impresa de las conferencias de Jung y Hauer Sonu Shamdasani (1996), siguiendo a Jung,

el simbolismo del kundalini-yoga sugiere que la sintomatología bizarra que sus pacientes exhiben algunas veces está, en realidad, determinado por el despertar de la kundalini. Demostró que el conocimiento de estos simbolismos abre la posibilidad de entender como proceso simbólico significativo mucho de lo que, en caso contrario, es visualizado como producto secundario sin importancia del curso de una enfermedad, y de explicar la localización corporal a menudo idiosincrásica de los síntomas. (p. 26)

Con estas innovadoras opiniones se anticipaba en varias décadas a ciertas facetas del pensamiento transpersonal de hoy en día.

Existe, con todo, un asunto de gran importancia en el cual Jung difería de la mayoría de los psicólogos y psiquiatras transpersonales actuales y que sigue generando diferencias vitales entre algunos círculos jungianos y la psicología transpersonal misma. Aún habiendo admitido el uso personal de ciertos ejercicios de yoga en su autobiografía, a lo largo de casi todos sus trabajos que trataban la

cuestión, Jung (1936) insistía en el siguiente punto: un europeo,

de manera infalible, hará mal uso del yoga debido a que su disposición psíquica es muy diferente de la del oriental. Le digo a quien puedo: 'Estudia el yoga -aprenderás muchísimo de él- pero no trates de aplicarlo puesto que nosotros, los europeos, no estamos constituidos de manera de poder utilizar estos métodos correctamente, sin más. Un gurú indio puede explicarlo todo y tú puedes imitar todo. Pero, ¿sabes *quién* está aplicando el yoga? En otras palabras, ¿sabes *quién* eres y cómo estás constituido?'. (p. 82)

En su artículo "Acerca de la psicología de la meditación oriental", de 1943, extendía esta exhortación, que parece ciertamente categórica, a los métodos de la meditación budista. Estas aseveraciones han dado lugar a una situación en la cual algunos, simpatizantes comprometidos con la obra de Jung, creen que éste manifestaba una comprensión inadecuada de la meditación y el yoga que lo llevó a pronunciarse de la manera que hemos mencionado, mientras que otros consideran que Jung exhibía una actitud crítica explícita bien desarrollada respecto de las técnicas espirituales orientales (Coward, 1985, p. ix). El maestro indio de yoga Swami Rama, el psiquiatra norteamericano Rudolph Ballantine y el psicólogo clínico estadounidense Swami Ajaya (1976) creen que

Jung, a menudo, es considerado partidario de la psicología oriental. Muchos de sus conceptos (por ejemplo, 'sí-mismo', *mandala*), de hecho, fueron extraídos de fuentes orientales, aunque él cambió, drásticamente, sus significados. [...] Sin embargo, un análisis más detenido de los escritos de Jung revela que, en realidad, éste consideraba a los conceptos orientales como manifestaciones de sus 'arquetipos universales' y los veía en el contexto de su propio pensamiento. (p. 120, cursiva del original)

Sea como sea, esta controversia ha sido uno de los factores centrales que ha contribuido a que la psicología analítica haya permanecido, desde su propio punto de vista, como campo más bien autónomo respecto de la psicología transpersonal, aunque esta forma de ver las cosas no sea siempre válida en el sentido inverso.

Desde la fundación del Carl Gustav Jung Institut en Suiza durante 1948, la psicología analítica ha sido un área de estudios que ha evolucionado, de modo constante, hasta el presente. Dos años antes, ya había sido constituida, en Londres, la Society of Analytical Psychology por parte de los psiquiatras jungianos Michael Fordham y Gerhard Adler. Durante 1976, esta agrupación se dividiría debido a diferencias internas y el grupo de psicólogos analíticos ligados a Adler formarían la Association of Jungian Analysts. Más tarde, también en Inglaterra, se agregaría el Independent Group of Analytical Psychologists, de manera que Londres "contiene tres organizaciones separadas de entrenamiento jungiano" (Alister & Hauke, 1998, p. 1). En 1955, se materializó la International Association for Analytical Psychology, a la cual siguieron inauguraciones de centros jungianos en todo el mundo, como el Jung Center de Houston, Estados Unidos (1958), o el C. G. Jung Institute de Boston, también en los Estados Unidos (1979). Hasta el establecimiento formal de la psicología transpersonal, la psicología analítica se había visualizado a sí misma como parte o rama del psicoanálisis, sobre todo en Inglaterra, donde la influencia de Jung sobre psicoanalistas y psiquiatras como

Michael Fordham, Anthony Storr o Andrew Samuels fue determinante. Más tarde, algunos seguidores de Jung, como el psicólogo británico John Heron o el filósofo norteamericano Michael Washburn, se sentirán como miembros de la comunidad transpersonal; sin embargo, muchos analistas jungianos prefieren aún mantener la independencia de la psicología analítica como disciplina por derecho propio y pueden, incluso, ser despectivos respecto de los aportes de la psicología transpersonal. La influyente obra *Jung and the Post-Jungians* de Samuels, publicada en 1985, y su secuela *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology*, editada por la analista jungiana inglesa Ann Casement durante 1998, por su parte, son textos profundamente jungianos que no cuentan con autores transpersonales entre sus referencias bibliográficas, no tratan ni la existencia ni su relación con esta corriente de la psicología y el término *transpersonal* ni siquiera figura en sus índices alfabéticos. Al margen de esta clase de omisiones o rivalidades profesionales, las colaboraciones han sido más bien la norma, sobre todo con los representantes de desarrollos más recientes como la psicología arquetipal, elaborada desde los años '70 en adelante por parte del analista jungiano estadounidense James Hillman. Según el psicólogo transpersonal Brant Cortright (1997), es posible afirmar que el interés general por la obra de Jung y un cierto auge de la psicología analítica durante las últimas décadas pueden ser atribuidos, al menos en parte, al surgimiento de la psicología transpersonal (p. 84) –de la cual el trabajo de Jung, por lo común, es visto como parte constituyente. Con todo, los escritos de Jung “continúan ejerciendo una enorme influencia sobre la teoría y la práctica cotidiana de muchos psicólogos transpersonales [...]” (Anderson, 1998, p. xxiii).

### *Roberto Assagioli*

El psiquiatra italiano Roberto Assagioli es, en cierto sentido, algo más que un precursor de la psicología transpersonal, tal como Carl Jung. Assagioli no sólo fue el primero en utilizar el vocablo *transpersonal* en relación a la psicoterapia (Rowan, 1993, p. 68), sino que fue también el creador de un sistema psicológico teórico y práctico, de carácter transpersonal, llamado psicósíntesis. Desde un principio, Assagioli admitía la inspiración que había recibido de las obras de James y Jung y del legado de las grandes tradiciones contemplativas del mundo (Russell, 1981, p. ¿?).

En 1926, fecha en la que se refiere a su trabajo por primera vez como psicósíntesis, Assagioli llevaba ya algún tiempo tratando de integrar algunos aspectos del psicoanálisis con una mirada más amplia de la realidad humana. Ese mismo año inaugura el Instituto de Cultura y Terapia Psíquica, después rebautizado como Instituto de Psicosisíntesis, en Roma y, al año siguiente, publica la primera edición italiana de su obra *Psychosynthesis: A New Method of Healing*. Esta será traducida al inglés y hecha accesible al público interesado recién en 1965, situación que quizás puede contribuir a explicar por qué la práctica y los conceptos psicosisintéticos tuvieron una influencia general muy limitada hasta las décadas de 1960 y 1970. Y, en esa época, la emergencia de la psicología transpersonal opacó las precoces contribuciones pioneras de la psicosisíntesis al

integrarlas tácitamente a sus estudios. Sin embargo, algo más tarde, la comunidad transpersonal volvería a retomar diversos elementos del trabajo de Assagioli y a reevaluar su lugar en la historia de la psicología transpersonal (Battista, 1996, pp. 52, 57-60).

Los aportes concretos del sistema psicodinámico incluyen los aspectos siguientes: reconoce la posibilidad de que el desarrollo de la consciencia proceda hacia niveles transpersonales, que permiten a las personas trascender la identificación exclusiva con su propia personalidad; contribuye con nociones elementales en torno a la psicopatología transpersonal y las características y complicaciones que pueden acompañar a los procesos de despertar espiritual (avanzadas, en gran parte, en el artículo “Desarrollo espiritual y trastornos neuropsíquicos”, publicado por Assagioli en 1933 por primera vez); y, además, plantea la concepción de un inconsciente superior o superconsciente, contraparte del inconsciente psicodinámico, que contiene potencialidades superiores del individuo y energías transpersonales (Battista, 1996, p. 57; Cortright, 1997, pp. 95-96). Con ello, la obra de Assagioli se acerca mucho al trabajo de Jung; las innovaciones originales de la psicodinámica son, en lo fundamental, la distinción que establece entre lo colectivo y lo transpersonal –que, como vimos, introduce el significado que la palabra *transpersonal* conserva en la actualidad– y el hecho de que diferenciaba entre distintos tipos de experiencias transpersonales, presagiando una de las preocupaciones teóricas más importantes de la psicología transpersonal contemporánea. Por último, la psicoterapia psicodinámica fue una de las primeras aproximaciones que hizo uso, en términos terapéuticos, del proceso de la desidentificación de los contenidos de la consciencia y de algunas técnicas de meditación. Estas dos herramientas han permanecido, de forma más o menos implícita, como ejes centrales de varios enfoques de la psicoterapia transpersonal hasta el día de hoy.

### *Abraham Maslow*

El psicólogo norteamericano Abraham Maslow no puede ser considerado meramente como un pionero de la psicología transpersonal, sino que debe ser visualizado como uno de sus padres fundadores. Maslow había comenzado sus investigaciones psicológicas sobre lo que llamaba la autoactualización en la década de 1950 y sus resultados iniciales lo llevaron a explorar una de las características de aquellos individuos que podían ser calificados de autoactualizadores: su capacidad de vivenciar “experiencias cumbre”, experiencias cuasi místicas que abarcan componentes transpersonales. Sus conclusiones fueron publicadas en *Religions, Values, and Peak-Experiences*, que data de 1964. A través de sus estudios, se adentró en áreas como la vida valorativa y las necesidades superiores de las personas, que denominó meta-necesidades. Entre estas últimas destacaba la necesidad de trascendencia, que se manifiesta en un poderoso anhelo de totalidad común a todos los representantes de la especie humana.

El trabajo de Maslow, quien durante su variado y extenso recorrido profesional también fue uno de los fundadores de la psicología humanista –junto al

psicólogo californiano Anthony Sutich había instalado el *Journal of Humanistic Psychology* en 1961 y la American Association for Humanistic Psychology en 1962–, le permitió tomar consciencia de la relevancia que la dimensión espiritual de la existencia demuestra para el sentimiento de plenitud del ser humano y, en consecuencia, para asegurar su salud mental. Esta comprensión lo llevó a percibir con creciente nitidez y a examinar con detención las limitaciones constitucionales de la psicología humanista. Al explorar los vastos dominios de la experiencia mística, “el concepto de la auto-actualización había dejado de ser lo suficientemente comprehensivo” (Sutich, 1976, p. 7). Debido a ello, a finales de los años ´60, se pronunciaba de la siguiente manera en el prólogo de la edición de 1968 de su *Toward a Psychology of Being*, lanzado al mercado por primera vez durante 1962:

También debo confesar que considero a la psicología humanista, esta tercera fuerza psicológica, como algo transitorio, como preparación del camino hacia una cuarta psicología, aún más elevada, una psicología transpersonal, transhumana, centrada en el cosmos más que en las necesidades e intereses del hombre, yendo más allá de lo humano, de la identidad, de la autorrealización y cosas semejantes. (p. 8)

## **El nacimiento formal y los desarrollos posteriores de la psicología transpersonal**

En el contexto de la situación sociocultural de los Estados Unidos en la década de 1960, esto es, en el contexto de

esa vigorosa elección y modificación de nuevas ideas y valores, el campo de la psicología transpersonal comenzó de manera más bien humilde –amigos se juntaban para conversar en sus hogares, se reunían con otros mientras se encontraban viajando e impartiendo conferencias e intercambiaban cartas con otros alrededor del mundo. (Anderson, 1998, p. xix)

Desde mediados de la década de 1960, Anthony Sutich se había estado reuniendo en Palo Alto, California, con un grupo de sus amistades personales, que incluía a los psicólogos estadounidenses Miles Vich, James Fadiman y Harriet Francisco, con el fin de sumergirse en discusiones informales sobre tópicos “transhumanistas” y para evaluar la posibilidad de fundar una nueva revista que se ocupara de publicar artículos relacionados con estas cuestiones; es decir, con asuntos que sobrepasaban los límites disciplinarios esbozados por la psicología humanista. A estas reuniones se presentaban, en múltiples ocasiones, otros investigadores con inquietudes afines como Michael Murphy, Abraham Maslow o Stanislav Grof. El interés principal de este grupo era la búsqueda de aproximaciones transculturales a la psicología y de nuevas líneas de conceptualización, dado que se sentían descontentos con el énfasis casi exclusivo de la visión humanista sobre el *self* individual y la integración de la personalidad (Hastings, 1999, pp. 193-194; Chinen, 1996, p. 10).

Estos encuentros fueron los primeros indicios palpables del emergente campo de la psicología transpersonal; a mediados de 1967, Sutich había empezado a buscar un término comprehensivo para designar esta novedosa orientación y, poco tiempo después, le solicita Maslow que redacte la definición fundacional de ésta pero, al final, la escribe él mismo incorporando algunas de las reflexiones de Maslow. Durante el mismo año, en septiembre, Maslow plantea a la First Unitarian Church, en San Francisco, “lo que es visto, generalmente, como la primera presentación abierta y formal en torno a lo que él consideraba el próximo paso, la cuarta fuerza que tratara las experiencias y los valores trascendentes” (Anderson, 1998, p. xxv), con las siguientes palabras:

El ser humano totalmente desarrollado (y muy afortunado), cuando trabaja bajo las mejores condiciones, tiende a estar motivado por valores que trascienden su sí-mismo. Ya no son egoístas en el sentido antiguo del término. La belleza no se encuentra dentro de la piel de uno, tampoco lo están la justicia o el orden. Uno difícilmente puede clasificar estos deseos como egoístas en el sentido que lo podría ser mi deseo de comida. Mi satisfacción con alcanzar o permitir justicia no se encuentra dentro de mi propia piel; no está ubicada a lo largo de mis arterias. Está, al mismo tiempo, adentro y afuera; por lo tanto, ha trascendido las limitaciones geográficas del sí-mismo. En consecuencia, uno puede comenzar a hablar de psicología transhumanista. (Maslow, 1969, p. 4)

Junto a Sutich, deciden concretizar el ya existente proyecto de una revista entregada a atender estas novedosas preocupaciones que habían hecho aparición y designan un comité de organización de la tarea. A principios de 1968, entre los miembros de este comité, que incluye a Maslow, Frankl, Grof y Fadiman, surgen dudas respecto de la adecuación del término *transhumanista* y se comienzan a evaluar otros nombres posibles para denominar, de la manera más adecuada posible, el objeto de esta revista y de esta nueva disciplina. Sutich (1976) cita un fragmento de una carta que Maslow le habría enviado a Grof en este período, en el cual la decisión final ya parece clara:

La razón principal por la cual estoy escribiendo es que, en el curso de nuestras conversaciones, hemos pensado en emplear la palabra ‘transpersonal’ en vez de las palabras más torpes ‘transhumanista’ o ‘transhumano’. Mientras más lo pienso, más me parece que esta palabra expresa lo que todos estamos tratando de expresar, más allá de la individualidad, más allá del desarrollo de la persona individual hacia algo que es más inclusivo que la persona individual o que es más grande que ella. ¿Qué piensas? (p. 16)

El psicólogo norteamericano Arthur Hastings (1999) describe la situación de la siguiente manera:

Al principio, simplemente se referían a la orientación transpersonal y se esperaba de todos los miembros del grupo [liderado por Sutich] que tuvieran un interés personal en la exploración transpersonal o espiritual. Entonces, el término *psicología* fue agregado para identificar el área como campo de investigación. El lama tibetano Chogyam Trungpa visitó a Sutich y comentó que esos niveles de la mente son estudiados en el budismo tibetano, y el campo de la psicología era aquel que disponía del mejor lenguaje occidental para ellos. (p. 194, cursiva del original)

Algunos meses más tarde, habiendo adoptado de manera unánime y definitiva la expresión *psicología transpersonal*, Maslow, Grof, Fadiman, Sutich, Vich, Murphy, Francisco, Joseph Adams, Sidney Jourard y Sonja Margulies anuncian el establecimiento de esta cuarta fuerza, que se plantea a sí misma más allá del conductismo, el psicoanálisis y la psicología humanista. Este acontecimiento revolucionario se formaliza un año después, en 1969, por medio de la creación del Transpersonal Institute, cuyo propósito explícito es la exploración de la relación entre la espiritualidad, los estados no ordinarios de consciencia y la psicología. A comienzos de 1972, una división del Transpersonal Institute, llamada Association of Transpersonal Psychology, que contará con miembros adicionales como Carl Rogers y la conocida psicóloga alemana Charlotte Bühler, entra en funcionamiento. Durante el mismo 1969, se lanza el *Journal of Transpersonal Psychology* con Sutich como primer editor jefe y con un comité editorial que incluye a personalidades como Assagioli, Frankl, Koestler, Progoff, Grof y Maslow –una revista que sigue siendo, hasta el presente, uno de los foros más importantes de la comunidad transpersonal. Durante 1975, Miles Vich se convierte en editor principal, un cargo que ocupa hasta el día de hoy. La declaración original que plasma la misión de esta revista, citada por el psiquiatra transpersonal norteamericano Allan Chinen (1996), merece ser mencionada, en este contexto, por transmitir el espíritu que impregnaba la labor de todos estos profesionales en esta época y por reflejar el entusiasmo que esta disciplina vanguardista parecía generar:

El *Journal of Transpersonal Psychology* está ocupado con la publicación de investigaciones teóricas y aplicadas, contribuciones originales, aportes, artículos y estudios *empíricos* sobre las meta-necesidades, los valores fundamentales, la consciencia unitiva, la experiencia cumbre, el éxtasis, la experiencia mística, los valores B, la esencia, la felicidad, el sobrecogimiento, el asombro, la auto-actualización, el sentido último, la trascendencia del self, el espíritu, la sacralización de la vida cotidiana, la unidad, la consciencia cósmica, el juego cósmico, la sinergia individual e interespecies, el encuentro interpersonal máximo, los fenómenos trascendentales; la consciencia sensorial, la responsividad y la expresión máximas; y los conceptos, experiencias y actividades relacionadas. En cuanto declaración de propósito, esta formulación debe ser entendida como sujeta, total o parcialmente, a interpretaciones individuales y grupales *opcionales* con respecto a la aceptación de su contenido como esencialmente naturalista, teísta, supernaturalista, o cualquier otra clasificación designada. (pp. 10-11)

Sutich (1969) añadía, en su contribución al primer ejemplar, lo que sigue:

La psicología transpersonal (o ‘cuarta fuerza’) es el título de una fuerza emergente, en el campo de la psicología, por obra de un grupo de psicólogos y hombres y mujeres profesionales de otras áreas que están interesados en aquellas capacidades y potencialidades humanas últimas que no han encontrado un lugar sistemático en la teoría positivista o conductual (‘primera fuerza’), la teoría psicoanalítica clásica (‘segunda fuerza’) o la psicología humanista (‘tercera fuerza’). La psicología transpersonal emergente (‘cuarta fuerza’) está específicamente ocupada con el estudio empírico científico y la implementación responsable de los

hallazgos relativos a [...] (pp. 15-16)

todos aquellos aspectos de la realidad humana que ya hemos enumerado en la declaración anterior, los cuales son repetidos por Sutich. Entre los colaboradores centrales del *Journal of Transpersonal Psychology* se contarán, durante las próximas décadas, figuras afamadas como Alan Watts, Arthur Koestler, Chögyam Trungpa, Medard Boss, Herbert Guenther, Houston Smith y Stanley Krippner, aparte de todos los psicólogos y psiquiatras a los que hemos aludido en lo que antecede. Además, aportarán artículos sobresalientes Charles Tart (sobre la investigación de los estados no ordinarios de consciencia), el psicólogo clínico Lawrence LeShan (sobre las implicancias de la física cuántica), y la pareja de investigadores Elmer y Alyce Green (sobre sus primeros experimentos y mediciones fisiológicas con practicantes del yoga y sus pioneros descubrimientos en el área del biofeedback).

Todos estos sucesos rodearon y constituyeron el nacimiento disciplinario formal de la psicología transpersonal, a finales de la década de 1960. Como explicamos en la introducción, el término *transpersonal* había trascendido su acepción inicial de *colectivo* y había adquirido su significación más actual y difundida de *espiritual* o *más allá de lo personal*. Con el establecimiento de este nuevo campo de investigación se había abierto un área aún desconocida, inexplorada, llena de posibilidades y oportunidades de estudiar los fenómenos transpersonales desde una multiplicidad de perspectivas diferentes. En las páginas que siguen, discutiremos el desarrollo de la psicología transpersonal desde dos puntos de vista distintos, haciendo eco de la distinción que utilizamos también para esclarecer sus raíces: echaremos una mirada panorámica a la evolución de la teoría transpersonal y pasaremos revista, resumidamente, a sus ramificaciones aplicadas o prácticas.

### *La teoría transpersonal*

Durante sus primeros años de existencia, el movimiento transpersonal contaba con un sustento teórico más bien fragmentado, que se nutría de los desarrollos en distintas áreas del conocimiento y que, en realidad, no era una articulación coherente propia. Los conceptos elaborados en el contexto de la investigación de los estados no ordinarios de consciencia, la psicología de la religión, la psicología humanista, el psicoanálisis, la antropología, la filosofía o la etnobotánica circulaban abiertamente en el ambiente intelectual de este período, indicando la urgencia de la construcción de formulaciones teóricas intradisciplinarias. La diversidad de acercamientos descriptivos y explicativos que caracterizará el trabajo de la comunidad transpersonal en los años venideros (Walsh & Vaughan, 1993a, pp. 13-14) quizás se deba, en parte, a esta heterogeneidad conceptual presente desde los inicios formales del campo.

Aún cuando la psicología analítica contaba ya con una teoría compleja y estructurada, todavía no había aparecido alguien desde dentro de la psicología transpersonal que la presentara como marco teórico general, útil a la hora de satisfacer gran parte de las necesidades explicativas del área. La publicación del

libro colectivo *Altered States of Consciousness*, editado por Charles Tart durante 1969, se convertiría con rapidez en una referencia obligatoria para los primeros representantes de la disciplina, al igual que *The Psychology of Meditation* (1971), publicado en conjunto por el psiquiatra chileno Claudio Naranjo y el investigador estadounidense Robert Ornstein. A estos textos se sumaban *The Psychology of Consciousness*, editado por Ornstein también en 1971, *The Highest State of Consciousness*, editado por John White en 1972, y el ya mencionado *The Center of the Cyclone* (1972) de John Lilly. El énfasis de todos estos trabajos estaba puesto, de manera explícita, sobre la comprensión de los estados no ordinarios de consciencia en relación a las realidades transpersonales y la espiritualidad. Estos escritos intentaban, de distintos modos, “mapear el terreno” de la psicología transpersonal, lo que significaba trazar los límites entre estados de consciencia alterados y no ordinarios –patológicos y transpersonales– y proponer hipótesis tentativas para dar cuenta de sus diferencias y similitudes. Tal como señalaría John Rowan (1993) años más tarde, la psicología transpersonal está dedicada, al menos en este momento, a la delimitación de las fronteras y las variedades de la experiencia humana consciente (p. ¿?). Ya entre los artículos que componen *The Highest State of Consciousness* convivirán las opiniones de aquellos profesionales que, como el psiquiatra Raymond Prince y el psicoanalista Charles Savage, ofrecen la concepción psicoanalítica de una regresión no patológica para aclarar los mecanismos intrapsíquicos involucrados en los estados transpersonales de consciencia, y el pensamiento de aquellos que comienzan a introducir la noción de que estos estados son expresión de los potenciales evolutivos superiores del ser humano. Estas dos perspectivas y sus respectivas modificaciones posteriores serían denominadas, más adelante, “el punto de vista regresivo” y “el punto de vista evolutivo”, entendidos como dos posibilidades generales diferentes de concebir el funcionamiento de los estados transpersonales de consciencia, por parte del psicólogo transpersonal francés Pierre Weil (1988, pp. 99-202). *The Highest State of Consciousness* contiene, además, una de las primeras contribuciones del joven estadounidense Ken Wilber, quien, a la larga, estaba destinado a transformarse en uno de los teóricos transpersonales y filósofos más influyentes del siglo XX.

Stanislav Grof venía publicando artículos sobre su labor experimental y psicoterapéutica con sustancias psicodélicas desde hacia una década entera en revistas especializadas de psiquiatría. Quizás su primera publicación que pueda ser considerada propiamente de transpersonal fue su artículo “LSD and the cosmic game: Outline of psychedelic cosmology and ontology”, impreso en el *Journal for the Study of Consciousness* durante 1972. La primera presentación sistemática exhaustiva de sus resultados de investigación y el primer esbozo coherente de su teoría sobre la estructura de la consciencia y los niveles del inconsciente seguiría en 1975, con el lanzamiento de su primer libro *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*. Desde ese instante en adelante, Grof no cesaría de difundir sus revolucionarias conclusiones y las implicancias de éstas para el entendimiento de la consciencia humana en alrededor de quince libros e innumerables artículos. En su trabajo, la psicología transpersonal había, por un lado, empezado a adentrarse en una fase más articulada de elaboración

conceptual y, por otro lado, encontrado a su primer gran sistematizador. Grof había logrado definir, de manera elegante, lo que podía ser considerado una experiencia transpersonal y había expuesto la fenomenología de muchas de ellas con extraordinario detalle, proporcionándole al campo unos fundamentos sólidos y un gran acervo de evidencia clínica empírica que apoyaba el proceso de legitimación de la disciplina. El alcance de la integración teórica que efectúa a partir de sus propias experiencias profesionales y diferentes modelos teóricos de origen psicoanalítico hace de su sistema más bien una psicología integral que tan sólo una psicología transpersonal; tal como comentamos en la introducción, al menos de modo implícito, la aproximación transpersonal ha sido, desde siempre, en el fondo, un enfoque integrador que sostiene una visión integral del psiquismo.

Durante 1975, Tart escribe su *States of Consciousness*, en el cual desarrolla sus ideas acerca de la conceptualización más adecuada de los estados de consciencia en términos generales, y edita *Transpersonal Psychologies*, una extraordinaria compilación que acerca al público, quizás por primera vez de forma ordenada, una mirada psicológica de las enseñanzas espirituales de varias tradiciones contemplativas asiáticas y occidentales. El propósito de este texto era tender puentes entre las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea, y el acento sobre los estados no ordinarios de consciencia, tan marcado hasta ese momento en la literatura que trataba de estos temas, estaba dando lugar a una exploración más amplia de los aportes conceptuales que las tradiciones contemplativas podían estar conteniendo. Entre los colaboradores más sobresalientes de esta antología se encontraban el conocido psicólogo estadounidense Daniel Goleman y Haridas Chaudhuri.

Todo este movimiento, que se estaba produciendo en el área con cada vez más impulso, se manifestó, aparte de mostrarse en la creciente cantidad de publicaciones especializadas, en el establecimiento de instituciones consagradas a ofrecer formaciones académicas y profesionales en psicología transpersonal al público interesado. Tal como mencionamos con anterioridad, desde 1962, el Esalen Institute, ubicado en Big Sur, California, había entrado en operación. En un primer momento más orientado hacia la difusión de la psicología humanista, rápidamente absorbió a personajes fundamentales de la emergente corriente transpersonal y se convirtió en uno de sus primeros centros principales de actividad en los Estados Unidos. De manera paralela, el California Institute of Integral Studies, inaugurado en 1968, el ya señalado Transpersonal Institute, el Institute of Noetic Sciences, fundado en 1973 en California, y el Institute of Transpersonal Psychology, establecido por el psicólogo norteamericano Robert Frager durante 1975 también en California, empiezan a impartir programas y cursos relacionados con la corriente transpersonal de la psicología. A estos institutos se agrega, en 1974, el Naropa Institute, situado en Boulder, Colorado, y ocupado en transmitir una perspectiva budista de la espiritualidad. Todas estas instituciones existen hasta el día de hoy y siguen siendo los lugares más relevantes para el entrenamiento formal en asuntos transpersonales.

Pero no sólo en los Estados Unidos la curiosidad por lo transpersonal se traduce en la creación de instancias académicas ligadas a este campo de estudios. Desde 1972, la Asociación Francesa de Psicología Humanista cuenta con una sección transpersonal para canalizar las inquietudes de algunos de sus miembros

y, en 1973, los psicólogos ingleses Ian Gordon Brown y Barbara Somers instauran el Centre for Transpersonal Psychology en Londres. Brown había aprendido, algunos años antes, los lineamientos básicos del sistema psicointético junto a Assagioli en Italia, al igual que Diana Whitmore, que había fundado en Inglaterra el Trust for Furtherance of Psychosynthesis and Education tan temprano como 1965. Joan Evans, otra discípula inglesa de Assagioli, inauguraba el Institute of Psychosynthesis británico a principios de la década de 1970. De acuerdo a Anderson (1998), es interesante destacar que, a diferencia de

sus contrapartes norteamericanas, muchos psicólogos transpersonales europeos, a menudo, se encuentran dentro de instituciones públicas, enseñando y trabajando en universidades y centros médicos conocidos. [...] Educados en el contexto de una comprensión amplia y clásica de la naturaleza humana y menos identificados con la perspectiva positivista-conductual, los psicólogos europeos parecen acomodarse con más facilidad a una perspectiva transpersonal y estar más dispuestos a reconocer la importancia de experiencias espirituales en cuanto a determinar y motivar actitudes y acciones individuales y culturales. (p. xx)

Esta expansión mundial del interés por la psicología transpersonal, reflejo de que “el misticismo se ha convertido en una fuerza significativa en nuestros tiempos” (GAP, 1976, cit. en Boorstein, 1996b, p. 2), lleva al equipo norteamericano del Comité de Psiquiatría y Religión, dependiente del influyente Group for the Advancement of Psychiatry (GAP), a conducir una extensa investigación que culmina con la publicación del informe titulado *Mysticism: Spiritual Quest or Psychic Disorder?* en 1976. Aunque un informe anterior de la misma organización sobre *The Psychic Function of Religion in Mental Illness and Health* (1968, cit. en Lukoff, Lu & Turner, 1996) había arrojado que “referencias manifiestas a la religión se producen en cerca de un tercio de todas las sesiones psicoanalíticas” (p. 231) –legitimando así, de alguna manera, la preocupación por la religión y la espiritualidad como inquietud muy difundida y, en consecuencia, estadísticamente “normal”– las declaraciones vertidas en el nuevo reporte le demuestran al psiquiatra transpersonal australiano Roger Walsh y a la psicóloga transpersonal estadounidense Frances Vaughan (1996a) que éste,

por lo general, interpretó las experiencias místicas como manifestaciones de procesos psicóticos limítrofes. Sus autores, por lo tanto, exhibieron una marcada falta de comprensión de los estados no ordinarios, una comprensión fácilmente perceptible para cualquiera que posea conocimiento experiencial como también intelectual de estas áreas. (p. 21)

Para muchos adeptos o partidarios de las comunidades psiquiátrica y psicológica más convencionales, la información que difunde el informe oficial del GAP justifica el rechazo de la psicología transpersonal y les permite ignorar la tremenda cantidad de evidencia empírica que ya había sido acumulada para respaldar las proposiciones conceptuales de los teóricos transpersonales. No obstante, durante el mismo 1976, la prestigiosa y reconocida revista norteamericana *Newsweek* expresaba, en un artículo, que la psicología contemporánea contaba, mientras tanto, con cuatro orientaciones o “fuerzas”: la

conductual, la psicoanalítica, la humanista y la transpersonal.

Durante 1977, ocurriría uno de los hitos más destacados e influyentes de la historia de la psicología transpersonal: el norteamericano Ken Wilber publica su aclamada primera obra *The Spectrum of Consciousness*. Escrito entre 1973 y 1974, cuando su autor apenas contaba con veintitrés años de edad, el manuscrito había sido rechazado por docenas de casas editoras antes de ser finalmente aceptado por la editorial teosófica Quest, gracias a los esfuerzos de James Fadiman y John White. El libro presentaba un modelo teórico de los múltiples niveles de la consciencia humana capaz de integrar, de modo convincente, hallazgos de disciplinas tan dispares como la psicología del desarrollo, el psicoanálisis, diferentes escuelas de psicoterapia, la antropología y la mayor parte de las grandes tradiciones espirituales. Debido a ello, tendría una acogida tan favorable entre muchos teóricos transpersonales de la época, que se convertiría de inmediato en un verdadero clásico; las reseñas alabarían al hasta entonces desconocido Ken Wilber y lo calificarían pronto de “Einstein de la consciencia”. El trabajo de Wilber seguiría evolucionando de manera continua y, después de una serie de artículos, publicaría, en 1980 y 1981 respectivamente, *The Atman Project* y *Up from Eden*, obras que aplican sus ideas generales al desarrollo ontogenético y filogenético de la especie humana. Estos logros intelectuales, sumados a la alta calidad de sus exposiciones, le habían asegurado a Wilber uno de los lugares más privilegiados en la comunidad transpersonal desde ese instante en adelante. Había avanzado una alternativa explicativa sólida a las concepciones de Grof y había encaminado el proyecto transpersonal hacia la interdisciplinariedad explícita de sus fundamentos. Sus esfuerzos creativos no cesarían de producir libros cada vez mejor documentados y más inclusivos, que han apuntado a detallar y modificar los aspectos más frágiles y criticados de sus teorías. A partir de 1997, en *The Eye of Spirit*, Wilber empezaría a hablar de que su obra puede ser subdividida en cuatro fases con características distintivas (Wilber-I, Wilber-II, Wilber-III y Wilber-IV, según su propia nomenclatura). Los tres títulos que hemos nombrado en lo que antecede recién desglosan elementos conceptuales de los primeros dos períodos. En la evolución de las contribuciones de Wilber, como aún veremos, es donde mejor podemos observar con claridad de qué manera el campo transpersonal se ha movilizó desde una definición como psicología *de lo* transpersonal hacia otra, más amplia, como psicología o enfoque *integral*.

En el año 1978, las pretensiones y motivaciones interdisciplinarias de la psicología transpersonal se concretizarían de forma definida. Grof, junto a los dueños y directores del Esalen Institute, Michael Murphy y Richard Price, funda la International Transpersonal Association (ITA) y se convierte en su primer presidente. He aquí una descripción sintética de sus propósitos y particularidades, citada por el mismo Grof (1984a):

Los principios generales, conceptuales y organizacionales preparados por Stanislav Grof diferían de los de la Asociación de Psicología Transpersonal [Association of Transpersonal Psychology], en cuanto a que subrayaban la estructura explícitamente internacional y naturaleza interdisciplinaria de la ITA. [...] entre los miembros de la ITA se contarán físicos del relativismo cuántico, teóricos de la información y de sistemas, biólogos, antropólogos, tanatólogos, teólogos, filósofos y

artistas. Por lo tanto, la *Asociación Transpersonal Internacional* [ITA] se define como una organización científica que une a individuos de diferentes nacionalidades, profesiones y preferencias filosóficas y espirituales, los que comparten la orientación o visión del mundo transpersonal. [...] En la práctica, la ITA estimula la aplicación de nuevos principios y marcos teórico-conceptuales a la terapia, la educación, la economía, la ecología, la política, la religión, el arte y otros aspectos de la vida humana. (pp. viii-ix)

La ITA organizará su primer congreso, al año siguiente (1979), en la ciudad de Boston, en los Estados Unidos. A este le seguirán encuentros en Australia (1980), Bombay (1982), Suiza (1984), Japón (1985), Praga (1992), Irlanda (1994) y Brasil (1996). En el libro *Sabiduría antigua y ciencia moderna*, editado por Grof en base a las ponencias presentadas en el congreso de Bombay, Frances Vaughan (1984) contextualiza la teoría transpersonal como sigue:

La perspectiva transpersonal es una meta-perspectiva, un intento de aprender de todos los diferentes enfoques. No trata de imponer un nuevo sistema de creencias o una nueva metafísica, sino más bien de descubrir la relación que hay entre las cosmovisiones existentes, con el fin de crear algo que se pueda traducir en una verdadera transformación de nuestro mundo. La perspectiva transpersonal ha estado emergiendo de la necesaria integración de la sabiduría antigua y la ciencia moderna. [...] La perspectiva transpersonal considera que los enfoques oriental y occidental son complementarios, y reconoce la unidad místico-trascendente de todas las religiones. (pp. 23-24)

Sus resumidas palabras muestran, por un lado, el compromiso de la teoría transpersonal con lo que antes hemos llamado el perennialismo –que, por lo demás, impregna la obra temprana y, hasta cierto grado, el trabajo más maduro de Ken Wilber– y, por otro lado, su poderoso impulso hacia la formulación de una visión integral más que sólo transpersonal.

En Europa, durante 1984, se celebrará el primer Congreso Transpersonal Europeo en la ciudad de Bruselas, Bélgica, el cual dará lugar al establecimiento de agrupaciones profesionales en el área. Durante 1985, se materializarán la Association Française du Transpersonnel, en Francia, y la Deutsche Transpersonale Gesellschaft, en Alemania, y dos años más tarde se inaugura la European Transpersonal Association. Iniciada por los psicólogos Monique Tiberghien (Bélgica), Marc-Alain Deschamps (Francia), Laura Boggio (Italia) y Rumold Mol (Holanda), fue definida como “organización no política, no religiosa, sin fines de lucro y multidisciplinaria, compuesta por asociaciones transpersonales europeas” (EUROTAS, 2002, p. ¿?). Después de varios congresos europeos adicionales (por ejemplo, en Estrasburgo, 1990, o en Londres, 1994), en 1998 se formará la European Transpersonal Psychology Association, dedicada a coordinar actividades entre las asociaciones transpersonales italiana, francesa, portuguesa, española, alemana y noruega en el marco de una aproximación más bien integral.

La literatura especializada se había multiplicado a un ritmo vertiginoso en la década de 1970 e incluía aportes relevantes como *Beyond Biofeedback* (1978) de Elmer y Alyce Green, que exploraba las aplicaciones transpersonales de la tecnología occidental del biofeedback. El campo requería, así, de una introducción

general a sus desarrollos, tarea que llevarían a cabo Roger Walsh y Frances Vaughan en su *Más allá del ego*, publicado por primera vez en 1980. De aquí en adelante, los textos accesibles serían cada vez más numerosos. Entre ellos, serían influyentes aquellas obras que comienzan a ocuparse de las experiencias cercanas a la muerte con implicancias transpersonales –tributarias del trabajo pionero realizado por el psiquiatra norteamericano Raymond Moody en el área (*Life After Life* [1975])–, como *Recollections of Death* del psiquiatra estadounidense Michael Sabom, en 1981, y *Life at Death* y *Heading Toward Omega* del psicólogo norteamericano Kenneth Ring en 1982 y 1985; el tomo *Meditation: Classic and Contemporary Perspectives* de Roger Walsh y David Shapiro; los estudios del investigador Stephen LaBerge sobre los sueños lúcidos, presentados en *Lucid Dreaming* (1985); o, también, el magistral *Psicología transpersonal* (1985) de Stanislav Grof.

Desde principios de la década de 1980, el contacto entre el psicoanálisis y las tradiciones contemplativas se renueva, siguiendo las huellas de Fromm, Horney y otros analistas, en los estudios de Jack Engler, Daniel Brown, Mark Epstein y otros. Después de la publicación de diferentes artículos que ponen en relación los conceptos psicoanalíticos más modernos con las perspectivas psicológicas del budismo y el hinduismo, Wilber, Engler y Brown publican *Transformations of Consciousness* durante 1986. En este texto, exploran tópicos tan diversos como la psicopatología, la meditación y el desarrollo psicológico desde un punto de vista psicoanalítico y transpersonal evolutivo. Las contribuciones de Wilber a esta obra, como él mismo más tarde afirmaría, marcan la transición del período de su pensamiento que llama Wilber-II a la etapa Wilber-III. Debido al acercamiento innovador e integrativo que lo caracteriza, el libro se transformará, de manera casi instantánea, en un clásico de la literatura transpersonal. Dos años más tarde, el encuentro entre la teoría psicoanalítica y la mirada transpersonal se sistematiza, con un matiz un tanto diferente, en la primera edición de *El ego y el fundamento dinámico* (1988). Aquí, el filósofo estadounidense Michael Washburn, influido por la psicología analítica y los avances más recientes del psicoanálisis, es quizás el primero en plantear coherentemente una visión jungiana renovada como alternativa al paradigma esbozado por Ken Wilber desde 1977. Con ello, de manera explícita, Washburn actualiza la distinción entre las tradiciones relacionales y no-duales, que revisamos en las primeras páginas de esta investigación, en el terreno teórico de la psicología transpersonal. Para Wilber –cuyo trabajo había madurado desde los años '70 en adelante en los Estados Unidos, en medio de un ambiente espiritual impregnado por la presencia de tradiciones no-duales– el logro más elevado del desarrollo de la consciencia debía ser conceptualizado, en términos no-duales, como proceso evolutivo de conscientización de la ilusoriedad última de la separación entre persona o ego y Espíritu. Para Washburn –anclado en los conceptos de la psicología jungiana, articulados en Europa, un continente cuyo legado espiritual y religioso es de carácter profundamente relacional– la realización transpersonal evolutiva más alta implica el establecimiento de una relación consciente entre la persona o ego y el inconsciente, concebido como manifestación del Espíritu. En este sentido, Washburn (1995) comenzaría a hablar de la existencia de dos paradigmas cardinales diferentes (y, por ahora,

irreconciliables) en el área de la teoría transpersonal: el paradigma estructural-jerárquico de Wilber, basado en los aportes de la psicología cognitiva evolutiva de figuras como el famoso psicólogo Jean Piaget, y el paradigma dinámico-dialéctico, construido en base a los descubrimientos de la psicología profunda (pp. 27-76). Según él, la “orientación de la obra de Jung [y, por consiguiente, de la suya] es básicamente occidental, mientras que la orientación de la de Wilber es fundamentalmente oriental” (Washburn, 1995, p. 19); dicho de otro modo, generalizando, la orientación jungiana (y, con ello, la washburniana) se apoya en el legado espiritual de las tradiciones contemplativas relacionales y la orientación wilberiana en la herencia de las tradiciones no-duales. Como atestigua Cortright (1997), estas dos visiones paradigmáticas han permanecido, hasta hoy, como las dos aproximaciones teóricas centrales y más importantes de la psicología transpersonal (p. ¿?). En el prefacio a *El ego y el fundamento dinámico*, Washburn se pronuncia del siguiente modo acerca del campo transpersonal en su conjunto:

La psicología transpersonal no es tanto una subdisciplina de la psicología como una investigación multidisciplinaria cuyo objetivo es alcanzar una comprensión holística de la naturaleza humana. Es una síntesis de diversas disciplinas que incluye, no sólo la disciplina de la psicología, sino también las disciplinas de la filosofía y los estudios religiosos. [...] Teniendo en cuenta este carácter multidisciplinario de la psicología transpersonal, sería conveniente que la investigación transpersonal cambiara de nombre y que, en lugar de *psicología* transpersonal, se llamara, simplemente, *teoría* transpersonal. (pp. 9-10)

Esta declaración refleja, por un lado, la dirección inter- o multidisciplinaria hacia la cual la psicología transpersonal se estaba movilizandando desde hace algún tiempo y, por otro lado, también prefigura su extensión hacia una creciente orientación integral. Washburn profundizará su teoría en *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica* (1994), en el cual da cabida a ciertos aspectos conceptuales derivados de las líneas más recientes del psicoanálisis en su sistema teórico, y en la segunda edición revisada de *El ego y el fundamento dinámico*, que aparece durante 1995. La publicación de *Contemporary Psychoanalysis and Eastern Thought* de John Suler, una reseña de los puntos de confluencia entre las más recientes teorías psicoanalíticas y las concepciones psicológicas de las tradiciones espirituales, en 1993 y de *Thoughts Without a Thinker* del psiquiatra norteamericano Mark Epstein, una de las obras clave aún actuales en el área de intersección entre el budismo y la psicoterapia psicodinámica, en 1995, proseguirían la labor comenzada por Engler y Brown. Epstein seguirá escribiendo sobre estos mismos temas en *Going to Pieces Without Falling Apart* (1997), en *Going on Being* (2002) y en un conjunto de artículos incluidos en distintas revistas de psicoanálisis.

Aparte de la psicología profunda, las neurociencias y las ciencias cognitivas serían dos de los campos vanguardistas de investigación que más interés mostrarían por entablar un diálogo directo con representantes de las grandes tradiciones contemplativas. En 1987, se había celebrado la primera Conferencia Mind and Life, organizada por el biólogo chileno Francisco Varela, la antropóloga médica estadounidense Joan Halifax y el empresario R. Adam Engle, en

Dharamsala, India. Este evento había abierto un espacio de conversación e intercambio intelectual y cultural entre el Dalai Lama y un grupo de científicos y psicólogos occidentales destacados. Las transacciones de este primer acercamiento serían publicadas, algunos años más tarde, por Varela y Jeremy Hayward, en 1993, bajo el título *Gentle Bridges: Conversations with the Dalai Lama on the Sciences of Mind*. Conferencias Mind and Life posteriores se gestarían durante 1989 en California, y en 1990, 1992, 1995, 1997, 1998, 2000 y 2001 en Dharamsala, con participantes occidentales y temáticas cambiantes. Han sido publicadas, hasta el momento, las conversaciones de la conferencia dedicada a la discusión sobre *Dormir, soñar, morir* (1997), editadas por Varela, y de aquella que se ocupa de *Healing Emotions* (1997), editada por Daniel Goleman. Con el fin de facilitar y garantizar la continuidad de estos encuentros, durante 1990 ya había sido fundado el Mind and Life Institute en los Estados Unidos, institución que sigue encargada de coordinar estas importantes interacciones socioculturales. Curiosamente, los miembros más sobresalientes de la comunidad transpersonal no han estado presentes en estos acontecimientos, con la notable excepción de Joan Halifax y los psicólogos estadounidenses Daniel Brown y Jayne Gackenbach.

En 1992, después de dos intentos fallidos anteriores, se logra inaugurar un “departamento” transpersonal en la división 32 de la renombrada American Psychological Association, correspondiente al campo de la psicología humanista. (Algo similar se repetirá en Inglaterra durante 1996, año en el cual la British Psychological Society concede existencia a una sección transpersonal con el fin de proveer “un impulso, muy necesitado, para la investigación, como también para ofrecer un foro en el cual ideas e iniciativas pueden ser intercambiadas y desarrolladas” [Fontana & Slack, 1996, p. 269].) Esto sucede a disgusto de quienes, como Rollo May, habían imposibilitado, durante algún tiempo, este evento formalizador por medio de sus agudas críticas en relación a la psicología transpersonal. Este suceso, indicio de un grado progresivo de aceptación del área transpersonal en los círculos más amplios de la psicología, impulsaría a Roger Walsh y Frances Vaughan a compilar, por segunda vez, una sinopsis introductoria dedicada a presentar y documentar los avances ocurridos en los estudios transpersonales a lo largo de la última década. El texto aparece, en 1993, con el nombre *Transcender el ego* y su prefacio, redactado por los mismos Walsh y Vaughan (1993a), comienza con las siguientes palabras:

Es evidente que la investigación transpersonal ha ido mucho más allá de su disciplina fundacional –la psicología– y ha terminado penetrando en campos afines tales como la psiquiatría, la antropología, la sociología y la ecología transpersonal creando, de este modo, un verdadero movimiento transpersonal. (p. 13)

La primera parte del libro continúa como sigue, definiendo los conceptos que Walsh y Vaughan (1993b) proponen para entender el desarrollo y la extensión del campo en dirección de un acercamiento cada vez más integral y multidisciplinario:

Las *disciplinas transpersonales* se ocupan, pues, del estudio de las experiencias y de los fenómenos transpersonales. Sus practicantes tratan de expandir sus respectivas disciplinas hasta llegar a incluir el estudio de los fenómenos transpersonales aportando, para ello, su experiencia concreta en su área específica

de trabajo. [...] El *movimiento transpersonal* es el movimiento interdisciplinario que incluye e integra las diversas disciplinas transpersonales. [...] Hasta la fecha, las disciplinas transpersonales son las únicas que han adoptado una epistemología ecléctica que trata de incluir la ciencia, la filosofía, la introspección y la meditación e intenta integrarlas en una aproximación comprensiva que dé cuenta de las múltiples dimensiones de la naturaleza y de la experiencia humana. Las disciplinas transpersonales, por consiguiente, tienden a ser excepcionalmente interdisciplinarias, amplias e integradoras. (pp. 20-23)

En congruencia con estos puntos de vista, la antología, además de contener múltiples artículos de psicólogos y psiquiatras sobre asuntos de carácter psicológico, contará con contribuciones específicas sobre ecología, filosofía y antropología transpersonal.

Durante 1995, la comunidad transpersonal encontraría el manifiesto, escrito por Wilber después de casi diez años de silencio creativo, que describía y contextualizaba su transformación inevitable hacia una orientación de naturaleza más integral. *Sexo, ecología, espiritualidad* proporcionaría una filosofía o visión de mundo que relaciona el desarrollo de la consciencia con datos de campos tan diversos como “la evolución física, biológica y cultural; la psicología; la antropología; la sociología; la ecología; el feminismo; la filosofía; y el misticismo. El resultado es una síntesis con un alcance que casi no conoce precedentes” (Walsh & Vaughan, 1996b, p. 67) y que representa la transición hacia el período Wilber-IV. El libro, no sólo debido a una serie de polémicas notas al pie de página, causaría gran revuelo: mientras que algunos no pueden más que agradecerle a Wilber lo que ha hecho por el movimiento transpersonal con la publicación de *Sexo, ecología, espiritualidad*, otros se mostrarán en completo desacuerdo y lo criticarán apasionadamente desde diferentes perspectivas y por distintos motivos. Al menos algunas de estas argumentaciones serían editadas en el volumen colectivo *Ken Wilber in Dialogue* (1998) por parte del investigador norteamericano Sean Kelly y el filósofo estadounidense Donald Rothberg. En el año 2000, Wilber daría un paso más allá con su *Integral Psychology*, reemplazando, en efecto, el calificativo *transpersonal* por el de *integral* para designar sus ideas. En una contribución publicada en el sitio virtual de Shambhala Publications, la casa editorial que ha impreso la mayor parte de sus libros, Wilber (2001a) declara, no sin generar reacciones de todo tipo en los lectores, que:

En 1983, dejé de referirme a mí mismo como psicólogo o filósofo “transpersonal”. Comencé a pensar en el trabajo que estaba llevando a cabo como “integrativo” o “integral”. [Y] es cierto que la psicología integral no calza en ninguna de las cuatro fuerzas existentes (conductual, psicoanalítica, humanista y transpersonal). La pretensión de la psicología integral es que “trasciende e incluye” estas cuatro fuerzas, pero esa pretensión es exactamente lo que las cuatro fuerzas disputan de manera aguda. De cualquier forma, mi propia opinión es que la psicología integral no es una psicología transpersonal; parece ser más abarcadora que cualquier cosa que, hoy en día, se llama a sí misma transpersonal. Tampoco creo que lo transpersonal puede convertirse o se convertirá en verdaderamente integral; todas sus facciones principales están arraigadas en modelos que parecen demostrablemente menos que integrales. Creo que el campo de la psicología

transpersonal en este país [Estados Unidos] se ha transformado en un campo más bien especializado [...] y que, como tal, es una empresa muy importante pero limitada. [...] La relativa falta de investigación fundamentada lo ha acercado, cada vez más, hacia la mera ideología o hacia opiniones separadas de cualquier evidencia creíble. Mi esperanza es que la psicología integral, al moverse fuera de la psicología transpersonal y al construir más puentes con el mundo convencional, proveerá un enfoque complementario para impulsar a los estudios de la consciencia hacia adelante, sin perder un diálogo respetuoso y mutuamente beneficioso con las cuatro fuerzas. (pp. 32-33)

Para Wilber, como podemos ver, la psicología transpersonal ha dejado de ser el área tan prometedora que parecía ser en sus inicios, más que treinta años antes de pronunciarse las aseveraciones que anteceden. Aún cuando las concepciones mencionadas de una “teoría transpersonal” o de las “disciplinas transpersonales” apuntan hacia la articulación de una psicología más integral e, incluso, hacia una necesaria multidisciplinariedad de la comprensión psicológica, no parecen reflejar los intereses de Wilber de manera oportuna -tal es, al menos, la conclusión que podemos extraer de la cita anterior. Junto a otros, se distanciará un tanto del movimiento transpersonal y se concentrará en promover su propio enfoque integral, una tarea que lo ha conducido a la fundación del llamado Integral Institute entre el 2000 y el 2001. Wilber (2001c) mismo caracteriza a esta nueva institución del siguiente modo:

El Integral Institute es una organización sin fines de lucro dedicada a la integración de cuerpo, mente, alma y espíritu en el contexto del self, la cultura y la naturaleza. Esta visión integral intenta honrar e integrar la cantidad más grande de investigación del número más grande de disciplinas -incluyendo las ciencias naturales (física, química, biología, neurología, ecología), el arte, la ética, la religión, la psicología, la política, los negocios, la sociología y la espiritualidad. [...] El comité del I-I [Integral Institute] está constituido por Ken Wilber, Frances Vaughan, Jack Crittenden, Tony Schwartz, Sam Berholz y Mike Murphy. (p. 1)

Agrega que la sección del Integral Institute consagrada al estudio de la psicología cuenta entre sus colaboradores a investigadores reputados de la talla de Robert Kegan, Jenny Wade, Kaisa Puhakka, Robert Forman, Susann Cook-Greuter, Allan Combs, Edith Zundel, Frank Visser, John Rowan, Michael Mahoney, Richard Mann, Michael Zimmermann y al mientras tanto desaparecido Francisco Varela. Otras ramas del Integral Institute son aquellas interesadas en una aproximación integral a los negocios, la política, la medicina, la educación, el arte, los medios de comunicación y la espiritualidad.

Aún en vistas de todos estos acaecimientos, otros miembros de la comunidad transpersonal han considerado que el marco teórico transpersonal conserva su valor y representa sus inquietudes y ambiciones de modo aceptable, razón por la cual han seguido elaborando y afinando la teoría transpersonal. Partiendo del supuesto de que la psicología transpersonal requiere de una revisión de los fundamentos epistemológicos que han guiado su labor en las últimas décadas (Tarnas, 2002, p. ¿?), algunos teóricos han estado realizando, en la actualidad, aportes conceptuales en este sentido –la antología *Transpersonal*

*Knowing*, por ejemplo, editada en el año 2000 por los psicólogos transpersonales norteamericanos Tobin Hart, Peter Nelson y Kaisa Puhakka, puede ser considerada como declaración fundacional de la epistemología transpersonal postmoderna. En este grupo de teóricos, quien más se ha destacado ha sido el psicólogo transpersonal español Jorge Ferrer, cuyo libro *Revisióning Transpersonal Theory* (2002), tal como delata el título, ha intentado reformular el proyecto transpersonal en base a los hallazgos contemporáneos más relevantes de la filosofía y la epistemología postmodernas. En el prefacio, Ferrer (2002) resume la evolución del campo transpersonal así, permitiéndonos concluir, con sus palabras, este breve recorrido por la historia de la teoría transpersonal:

[...] en la medida en la que la presencia del Espíritu ha sido reconocida no sólo en nuestras profundidades interiores, sino también en la rica textura de nuestras relaciones y la misma sustancia del mundo, una psicología transpersonal tenía que abrir paso a una teoría transpersonal (Washburn, 1995), una variedad de disciplinas transpersonales tales como la antropología transpersonal, la sociología transpersonal y la ecología transpersonal (Walsh & Vaughan, 1993 [a, b]), o, más recientemente, a una orientación transpersonal multidisciplinaria que comprende el trabajo social, la ecología, el arte, la literatura, la actuación, el derecho, los negocios y las empresas (Boucavalas, 1999). (pp. xviii-xix)

Hemos intentado delinear, en términos generales y en un espacio no excesivo, el desarrollo de los hitos fundamentales que ha atravesado la teorización transpersonal y la cronología histórica de algunas de las instituciones y organizaciones más destacadas que se han ocupado de su enseñanza o que han favorecido su evolución. En la próxima y última sección expositiva de este trabajo, revisaremos lo que ha sucedido, desde sus comienzos hasta el presente, con la psicología transpersonal en su vertiente aplicada.

### *La psicología transpersonal en la práctica*

Tal como ya hemos visto, mucho antes de que la psicología transpersonal cristalizara como disciplina autónoma por derecho propio, habían hecho aparición procesos y enfoques psicoterapéuticos que, de alguna u otra forma, incorporaban elementos, contenidos o, incluso, técnicas de naturaleza transpersonal en sus abordajes particulares. Entre estas pioneras aproximaciones al trabajo terapéutico se encontraban la psicología analítica, la psicósíntesis, la terapia iniciática, la logoterapia, la consciencia sensorial y, más tarde, las terapias psicolítica y psicodélica. Además, muchos psicoterapeutas humanistas y existenciales, aunque no enfatizaban el potencial sanador de las experiencias transpersonales o siquiera mencionaban su ocurrencia en sus publicaciones, estaban abiertos a aceptarlas tácitamente como constituyentes de la vida humana –y, en este sentido, su presencia al menos ocasional en el contexto de la labor terapéutica debía ser considerada inevitable. En el Esalen Institute se venían impartiendo cursos de yoga o tai-chi chuan hacía ya algún tiempo, ejemplificando la apertura hacia diferentes metodologías contemplativas aplicadas que había emergido en el ambiente de la época. Por supuesto, habían surgido también acercamientos

prácticos al desarrollo personal y espiritual desde fuera del campo de la psicoterapia profesional, que se ocupaban, de modo más o menos específico, de la exploración y actualización de las dimensiones transpersonales de la consciencia del ser humano. Podemos mencionar el trabajo de George Gurdjieff como prototipo de estos últimos enfoques.

En una línea similar a Gurdjieff, sólo poco tiempo antes de que se formalizara la psicología transpersonal entre 1968 y 1969, aparece en escena un personaje llamado Oscar Ichazo. Ichazo, un periodista boliviano que, de acuerdo a sus propias revelaciones, ha estudiado con representantes de diferentes tradiciones espirituales orientales, comienza a ofrecer una especie de entrenamiento contemplativo en la ciudad de Arica, en el norte de Chile. En 1968, funda allí el Instituto de Gnoseología, que sería su sede principal por algunos años. Su labor se popularizaría con el nombre de Movimiento Arica, en parte debido al entusiasmo que dos de los primeros participantes en el trabajo de Ichazo, Claudio Naranjo y John Lilly, manifiestan respecto de éste de manera explícita. La tipología de la personalidad hoy denominada eneagrama y los ejercicios corporales agrupados bajo el título psicocalistenia son herramientas fundamentales (aunque no exclusivas) del Movimiento Arica, y serán introducidas en el Esalen Institute, California, por intermedio de Naranjo y Lilly. A partir de 1971 –Ichazo se ha trasladado, mientras tanto, a Nueva York–, prosigue mostrando y enseñando sus métodos experienciales, en el recién establecido Arica Institute, a un extenso público interesado. Con los años, su influencia pervivirá, sobre todo, en muchas de las actividades profesionales de Claudio Naranjo, quien sigue haciendo uso del eneagrama en sus entrenamientos actuales y que puede ser considerado uno de sus exponentes fundamentales en el ámbito de la psicología. Publicaciones suyas como *Ennea-Type Structures* (1991) o *Ennea-Types in Psychotherapy* (1994) son testimonios vivos de ello.

En el año 1973, poco después de que también al Maryland Psychiatric Research Center le es prohibida la experimentación científica en torno a la utilización de sustancias psicodélicas como agentes facilitadores de procesos psicoterapéuticos, Stanislav Grof acepta una invitación del Esalen Institute para instalarse en calidad de investigador residente en sus dependencias. Una vez allí, desarrolla en los próximos años, junto a su segunda esposa Christina Grof, la llamada Respiración Holotrópica, inicialmente presentada como Respiración Grof en 1976. Siendo una síntesis de los conocimientos de la psicología moderna y las técnicas de transformación de la consciencia propuestas por las grandes tradiciones espirituales del mundo, este novedoso abordaje revoluciona el concepto que, hasta el momento, se manejaba de la psicoterapia –trascendiendo, incluso, todas las innovaciones que la psicología humanista y existencial había ya introducido en el área. Grof mismo calificaría su aproximación, más tarde, de terapia holotrópica en *The Adventure of Self-Discovery* (1988), obra que trata de los detalles de la práctica de la Respiración Holotrópica. Con la terapia holotrópica, los Grof son quizás los primeros en plantear una forma estructurada de trabajo psicoterapéutico que puede ser visualizada, con propiedad, como representante concreto de lo que, en los años venideros, se agrupará bajo la expresión psicoterapia transpersonal. En 1989, se instauraría la Association for Holotropic

Breathwork, ocupada con formar una comunidad internacional organizada de practicantes certificados en Respiración Holotrópica y con la edición de la revista *The Inner Door*, que difunde artículos relacionados con aspectos teóricos y aplicados del método. Tal como veíamos respecto de la teoría transpersonal, también en cuanto a la teoría clínica transpersonal Stanislav Grof sería un pionero y un primer sistematizador. Sus diversas aportaciones, en este sentido, siguen siendo una referencia obligatoria básica para los psicólogos clínicos y terapeutas transpersonales.

Durante 1980, en base a algunos de los descubrimientos conjuntos de los Grof, Christina Grof daría origen a la Spiritual Emergency Network (SEN) que, en la actualidad, responde al nombre Spiritual Emergence Network. Esta organización, según Grof & Grof (1990),

ha crecido hasta convertirse en una organización internacional que ofrece un servicio de derivación a especialistas, educación e información para las personas que pasan por un proceso de transformación, así como para sus familias, amigos y profesionales que les rodean. [...] SEN se basa en la amplia comprensión de la experiencia humana que ofrece la psicología transpersonal y se dedica a ayudar a la gente a salir bien de un proceso que frecuentemente se mal interpreta y se maltrata en nuestra cultura. (p. 289)

La mayor parte de la labor que SEN realiza se ha fundamentado en la noción de *emergencia espiritual*, acuñada por los Grof para distinguir un cierto conjunto de situaciones vitales no patológicas con apariencia psicótica de los genuinos estados y trastornos psicóticos; desde el punto de vista clínico, esta singular contribución debe ser considerada como una de las más relevantes que la psicología transpersonal ha avanzado en términos de optimizar la adecuación de la atención y el tratamiento que las personas reciben de parte de la psiquiatría y la psicología clínica. Con el apoyo de Richard Price, SEN comenzaría a funcionar en el Esalen Institute y operaría ahí hasta 1984, instante en el cual se traslada al Institute of Transpersonal Psychology. En el presente, SEN está ubicada en el California Institute of Integral Studies, desde donde sigue esforzándose por prestar servicios de derivación e información y, también, por coordinar a la gran red de profesionales que colaboran con sus tareas en todo el mundo. Los Grof harían más accesible este aspecto de sus investigaciones clínicas con la edición de *Spiritual Emergency*, compilación que contiene capítulos ya clásicos escritos por Assagioli, Laing, Kornfield y otros estudiosos transpersonales destacados, en 1989 y con la publicación de su obra *La tormentosa búsqueda del ser* en 1990. Durante 1986 habían anticipado el contenido de estos dos textos al lanzar el resumido artículo "Spiritual emergency: The understanding and treatment of transpersonal crises" en la conocida revista *ReVision* y, en 1988 y 1990 respectivamente, la psicóloga transpersonal norteamericana Emma Bragdon había publicado *A Sourcebook for Helping People in Spiritual Emergency* y *The Call of Spiritual Emergency: From Personal Crisis to Personal Transformation*, mostrando diferentes elementos importantes a la hora de tratar a individuos que se encuentran en medio de una emergencia espiritual.

Después de que el místico indio Bhagwan Shree Rajneesh, como hemos

apuntado antes, en 1970 había expuesto su poderosa meditación dinámica, miles de personas viajan a la India para conocerlo de cerca. Cuando, durante 1974, se inaugura su comunidad meditativa en la ciudad de Poona, muchos de sus discípulos, entre ellos un gran número de psiquiatras, psicólogos y terapeutas interesados en explorar la posibilidad de que espiritualidad y misticismo fueran la continuación adecuada del crecimiento humano facilitado por los procesos psicoterapéuticos, se establecen en el lugar junto a su maestro espiritual. La apertura de Rajneesh a los avances más sobresalientes de la psicoterapia humanista y el movimiento del potencial humano lo llevó, con rapidez, a ofrecer grupos de terapia como complemento al aprendizaje y la práctica de diversas técnicas de meditación. Muchos de sus seguidores habían sido entrenados en institutos profesionales como Esalen o habían sido influenciados fuertemente por figuras renombradas como Ronald Laing, Richard Alpert o John Perry (Meredith, 1989, p. 78) –en otras palabras, lo que menos le hacía falta a Rajneesh era personal capacitado para dirigir procesos grupales desde una perspectiva orientada hacia el desarrollo interno. En 1977, su comunidad contaba ya con cerca de cincuenta grupos terapéuticos distintos, incluyendo grupos de encuentro, terapia Gestalt, terapia primal, bioenergética, psicodrama, rebirthing, variantes de la terapia reichiana y otros más. Además, la conducción de sesiones individuales o grupales en diferentes formas de masaje, acupuntura, Rolfing, técnica Alexander, integración postural, reflexología, karate, tai-chi chuan, yoga, danza africana, danzas sufistas y otros sistemas de trabajo experiencial se había vuelto un hecho cotidiano. Con ello, Rajneesh estaba “combinando estos enfoques terapéuticos [humanistas] con la meditación para crear la comunidad terapéutica y el centro de crecimiento más grandes del mundo” (Bharti, 1980, p. ¿?), al tiempo que se convertía en el primer maestro espiritual que integraba sus propias experiencias con los progresos de la psicología occidental. La visión que Rajneesh (cit. en Bharti, 1981) utiliza para contextualizar lo que estaba llevando a cabo se caracterizaba por lo que sigue:

La terapia debe conducir, en última instancia, hacia la meditación [...] De otra manera, no está completa. La psicología debe llegar al punto en el cual la meditación se convierte en la cosa más importante. [...] La psicología occidental tan sólo observa tu comportamiento. El comportamiento es algo externo; no es la fuente. La meditación está ocupada con las raíces, la fuente -no con el comportamiento, no con los síntomas. Al cambiar la fuente, todo cambia. Sin cambiar la fuente, puedes seguir modificando todo pero nada cambia. Un síntoma es reemplazado por otro. [...] La psicología occidental [...] todavía piensa en términos de un ego sano. Pero el ego nunca puede estar sano. Es una contradicción. El ego, como tal, está enfermo. Toda la mentalidad occidental considera que la gente sufre de egos débiles. ¡No! Las personas sufren de demasiado egoísmo. (pp. 81-83)

Psicoterapia y meditación colaboraban, de modo íntimo, con la finalidad de transformar la consciencia de las personas, constituyendo así una aproximación al desarrollo humano que, en realidad, trasciende incluso la denominación de psicoterapia transpersonal. La terapia estaba siendo puesta al servicio de metas que iban mucho más allá de sus limitaciones inherentes. En un artículo del

psiquiatra y psicoanalista holandés Jan Foudraine, firmado con el nombre que Rajneesh le había asignado (Swami Deva Amrito [1984]) y publicado por el *Journal of Humanistic Psychology*, éste propone la novedosa expresión “terapia Rajneesh” para describir el original acercamiento de su maestro espiritual. Por otro lado, la mirada que Rajneesh (cit. en Bharti, 1981) transmitía sobre la persona del terapeuta ha permanecido, hasta el día de hoy, como perspectiva precursora profundamente transpersonal:

Un terapeuta no debe hacer nada [...] Tan sólo debe transformarse en un vehículo de la energía de Dios. Tiene que convertirse en algo similar a un bambú hueco para que Dios pueda trabajar a través de él; tiene que convertirse en un pasillo. Si el terapeuta está vacío, si está sintonizado con Dios, entonces comienza a fluir una tremenda energía a través de él. Esa energía es rejuvenecedora, sanadora [...] Mi enfoque [...] consiste en que uno debe transformarse en un instrumento de Dios. Usa tus conocimientos, pero haz que tus conocimientos estén accesibles para Dios. Aprende todo tipo de terapias, conoce cualquier cosa que te sea posible conocer, pero no te aferres a ello. Por medio de todo tu conocimiento, deja que Dios fluya, deja que sea la fuente de la sanación y la terapia. (pp. 81-82)

La influencia explícita de la figura de Rajneesh, su trabajo y sus seguidores sobre los círculos transpersonales de la época fue enorme hacia finales de los años ´70 y durante los primeros años de la década de 1980; sin embargo, su rol conflictivo frente a autoridades políticas poderosas y estructuras sociales arraigadas, junto a otras razones, motivaron la exclusión casi sistemática de la mayor parte de sus aportes al campo transpersonal: de las reseñas históricas principales que dan cuenta de la evolución de la psicología transpersonal, la de Ferrer (2002, p. ¿?) parece ser la única que siquiera menciona su nombre. Aún así, el movimiento ligado a Rajneesh se ha seguido desarrollando, de manera prolífica, hasta el día de hoy. Después de que Rajneesh introdujera varios procesos vivenciales estructurados que calificó de “terapias meditativas” (Osho, 1999, p. 309) durante 1988, un año más tarde se fundaría la Osho Multiversity en medio de su comunidad en la India. En esta especie de universidad, como también en otras instituciones ligadas a la obra de Rajneesh (por ejemplo, la llamada Humaniversity en Holanda, fundada en 1978 y dirigida, desde entonces, por el terapeuta norteamericano Dennis Yusson, alias Veeresh), se sigue ofreciendo una amplia variedad de entrenamientos experienciales para profesionales de la salud mental, en los cuales la meditación y, en consecuencia, un marco transpersonal más general son ingredientes esenciales. La notoria ausencia de gran parte de las contribuciones de esta línea de la práctica transpersonal en los ambientes académicos actuales se puede atribuir, quizás, al foco que esta forma de trabajo terapéutico ha asumido desde sus inicios: más que en la articulación de acabadas especulaciones teóricas, sus representantes se han interesado más bien en seguir modificando técnicas ya existentes y en seguir creando nuevos métodos terapéuticos para facilitar el crecimiento interno de las personas.

Desde mediados de los años ´70, un personaje llamado Hameed Ali, más conocido por el seudónimo bajo el cual ha redactado sus múltiples libros –A. H. Almaas–, inicia el desarrollo de una aproximación transpersonal práctica que se

haría más y más popular, sobre todo en el último tiempo, con el nombre de Diamond Approach. Ali ha estudiado física y psicología profunda, ha tenido contacto con los grupos de Gurdjieff y ha aprendido de maestros espirituales de varias tradiciones contemplativas, entre ellas el budismo y el sufismo. La expansión creciente de su público lo lleva a fundar la Ridhwan Foundation, de la cual depende el Diamond Heart and Training Institute de entrenamiento formal en el método, durante 1977. Uno de los atractivos fundamentales del Diamond Approach, más que nada para psiquiatras y psicólogos, es su capacidad para incorporar los conocimientos más actuales del psicoanálisis –en primer lugar, las llamadas teorías de las relaciones objetales– en sus formulaciones conceptuales. En una serie de importantes obras, partiendo con *The Elixir of Enlightenment* (1984) y *Essence: The Diamond Approach to Inner Realization* (1986), pasando por *The Void: A Psychodynamic Investigation of the Relationship Between Mind and Space* (1986) y llegando hasta *The Pearl Beyond Price. Integration of Personality into Being: An Object Relations Approach* (1988) y *The Point of Existence: Transformations of Narcissism in Self-Realization* (1996), Ali ha logrado componer un complejo sistema teórico que sustenta y explica el funcionamiento de la práctica transformadora de su enfoque. Para Wilber (1997),

el Diamond Approach es una combinación espléndida de partes de lo mejor de la psicología occidental moderna con la sabiduría antigua (y espiritual). Es un tipo de acercamiento más integral, que une [...] lo espiritual y lo psicológico en una forma coherente y efectiva de trabajo interno. [...] yo mismo puedo recomendar el Diamond Approach por ser, probablemente, la más equilibrada de las psicologías/terapias espirituales. (pp. 267-268)

Hoy, Ali dirige dos centros principales que difunden el Diamond Approach, localizados en California y en Colorado, Estados Unidos, y sucursales adicionales, alrededor de todo el mundo, están convirtiéndose en realidades. Aunque esta variante de la psicoterapia transpersonal todavía no goza de la misma extendida aceptación que otros enfoques más publicitados, cursos profesionales que la tratan han sido dictados en instituciones influyentes como el California Institute of Integral Studies o el Naropa Institute. La reciente publicación de una introducción sintética a la obra de Ali, escrita en 1999 con el título *El enfoque Diamante* por John Davis, psicólogo norteamericano y colaborador cercano de Ali, contribuirá, con seguridad, a situar al Diamond Approach entre las modalidades más destacadas de la psicoterapia de orientación transpersonal.

Mientras los acontecimientos que hemos delineado en lo que antecede se iban sucediendo y la práctica terapéutica transpersonal iba estableciéndose con más firmeza y ganando cada vez más adeptos, numerosos representantes de otras líneas de psicoterapia, como la psicología analítica, la psicósíntesis o la logoterapia, fueron identificándose, de manera progresiva, con el área. Así, el campo ensanchaba, con suma velocidad, sus fronteras y su alcance; estaba llegando a encontrarse lo suficientemente maduro como para que sus variados progresos y aportes ameritaran una sinopsis introductoria. La necesidad de una presentación panorámica de ese tipo se veía determinada, además, por el hecho de que en

ese momento, la psicoterapia transpersonal y las ideas relacionadas con ella no habían sido diseminadas de modo amplio, resultando en que pocos terapeutas [más convencionales] estaban familiarizados o se sentían cómodos con la aproximación. [...] Comparado con los escritos detallados y clínicamente relevantes de tantos terapeutas tradicionales, el campo transpersonal se veía más bien primitivo a finales de la década de 1970. (Boorstein, 1996a, p. xi)

Primitivo, en primer lugar, en términos de que carecía de una teoría clínica elaborada puesto que el ejercicio clínico concreto y la teoría transpersonal, como hemos podido verificar, eran aspectos que habían recibido mucha más atención por parte de la comunidad transpersonal. Debido a estos motivos, en 1980 se publica la primera edición de *Transpersonal Psychotherapy*, una antología comprehensiva reunida por el psiquiatra y psicoanalista transpersonal estadounidense Seymour Boorstein. El tomo incluye discusiones conceptuales y clínicas de tópicos tan diversos como el uso de técnicas de meditación en contextos psicoterapéuticos, la relación de diferentes enfoques occidentales con las tradiciones espirituales y el trabajo terapéutico con las regresiones a vidas pasadas, acercando así al público muchas de las temáticas transpersonales clínicas más importantes que estaban siendo investigadas en el momento. A este prominente volumen se agregaba la sección sobre psicoterapia transpersonal de la ya mencionada compilación *Más allá del ego*, editada por Roger Walsh y Frances Vaughan también durante 1980.

Estos primeros esfuerzos por proporcionarle fundamentos teóricos sistemáticos y sólidos a la psicoterapia conducida desde una perspectiva transpersonal precipitaron un período de actividad intelectual sostenida y provechosa. En 1982, el psiquiatra e investigador norteamericano Arthur Deikman publica su estudio *The Observing Self*, repleto de observaciones sobre la intersección entre misticismo y psicoterapia, y el psicólogo italiano Piero Ferrucci presenta algunos de los avances de la psicosisíntesis en *What We May Be*. En 1983, el psicólogo transpersonal estadounidense John Welwood edita *Awakening the Heart*, colección que explora los conceptos de salud mental y proceso terapéutico desde el punto de vista de la psicología clínica y que recoge, también, el testimonio de varios maestros espirituales contemporáneos como Chögyam Trungpa o Joshu Sasaki. Durante 1985, Frances Vaughan publica *The Inward Arc*, la primera propuesta psicoterapéutica basada en la visión transpersonal de Ken Wilber y, hasta la fecha, un texto elemental del área. Al año siguiente, Wilber mismo se pronuncia sobre sus ideas acerca de la psicopatología y la psicoterapia en relación a su sistema teórico en los artículos “The spectrum of psychopathology” y “Treatment modalities”, ambos contenidos en *Transformations of Consciousness*. Como era de esperar, sus reflexiones en torno a este asunto destacan por ser más que sólo transpersonales y estar subsumidas en su enfoque integral: considera que diferentes niveles del desarrollo de la consciencia dan lugar, en ciertas circunstancias, a patologías específicas a cada nivel que deben ser tratadas con aproximaciones terapéuticas también específicas a cada nivel con sus respectivos trastornos psicológicos. Utilizando elementos de una gran cantidad de psicologías occidentales modernas y de múltiples tradiciones contemplativas, Wilber logra

construir una teoría clínica abarcadora y elegante. No obstante, sus contribuciones generarían (y continúan generando) reacciones tanto afirmadoras como negadoras de la trascendencia de su trabajo (Crittenden, 1997, pp. vii-xii; Rothberg & Kelly, 1998, pp. 61-130, 207-258); para algunos, ha revolucionado la comprensión clínica de la psicología y, para otros, se ha alejado excesivamente de las observaciones fenomenológicas que se producen en la práctica terapéutica cotidiana. Con independencia de la posición valórica que se asuma respecto de los aportes de Wilber en esta cuestión, desde un punto de vista histórico, tales aportes posibilitaron o, al menos, apoyaron la consolidación de la psicología clínica transpersonal al proveerla de un marco conceptual que la sostuviera y relacionara con los acercamientos más convencionales.

Hacia la década de 1990, tanto la literatura especializada como el número existente de los practicantes y las aproximaciones terapéuticas transpersonales se había multiplicado a un ritmo acelerado. El psicólogo transpersonal inglés John Rowan publica en 1993 su concisa reseña *Lo transpersonal: Psicoterapia y counselling* y Christina Grof rescata la posibilidad de que las adicciones estén, al menos en parte, determinadas por una búsqueda trascendente de totalidad en *Sed de plenitud* (1993). La guía espiritual *A Path With Heart* (1993), escrita por el psicólogo transpersonal estadounidense Jack Kornfield, permite a los lectores recibir consejos interesantes respecto del seguimiento de un camino espiritual y de cómo enfrentar algunas de las complicaciones que pueden acompañarlo -de parte de un instructor occidental contemporáneo de meditación, experimentado y comprometido. *Thoughts Without a Thinker* (1995), del psiquiatra transpersonal norteamericano Mark Epstein, muestra los puntos de encuentro entre la psicoterapia psicodinámica y los principios del budismo. La vertiente aplicada del campo transpersonal se halla en plena expansión.

Como consecuencia de una presencia cada vez más marcada y más difícil de ignorar, la psicología transpersonal termina impactando significativamente el quehacer de la psiquiatría hasta tal punto, que se formaliza una rama dedicada a la psiquiatría transpersonal. El psiquiatra californiano Lee Sannella había sido uno de los pioneros informales de esta disciplina, junto a otros precursores como Jung, Assagioli, Perry y Grof, a los cuales ya hemos hecho alusión con anterioridad. Las investigaciones clínicas de Sannella sobre las asombrosas manifestaciones de la energía kundalini, descritas siglos atrás por la tradición del yoga, en algunos de sus pacientes habían sido publicadas en *Kundalini: Psychosis or Transcendence?* durante 1977, resultando necesario el lanzamiento de una segunda edición modificada en 1987 con el título *The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence*. El establecimiento formal de la psiquiatría transpersonal se materializaría, algunos años más tarde, con la publicación de la primera edición del libro *Healing the Split: Madness or Transcendence? A New Understanding of the Crisis and Treatment of the Mentally Ill* (1991), escrito por el psiquiatra estadounidense John Nelson. En esta obra, Nelson conecta los descubrimientos de la psicología transpersonal con los avances más recientes de la neurología y la farmacología psiquiátricas, a la vez que traza los contornos de un sistema diagnóstico integrado que toma en consideración los conocimientos psicopatológicos más actuales y la mirada milenaria de las grandes tradiciones

contemplativas. El lugar reconocido que Nelson ocupa en el influyente American Board of Psychiatry and Neurology de los Estados Unidos avala, de algún modo, el nivel de ortodoxia de los círculos profesionales hacia los cuales las contribuciones transpersonales han podido penetrar con cierto éxito. La segunda edición revisada del texto, publicada en 1994 como *Healing the Split: Integrating Spirit Into Our Understanding of the Mentally Ill*, sería alabada en el prefacio y en el prólogo, redactados el primero por Ken Wilber y el segundo por Michael Washburn, como “libro extraordinariamente impresionante, profundo e importante” (Wilber, 1994, p. viii).

Ese mismo año, 1994, ocurrirían otros dos sucesos destacados de la historia de la psiquiatría transpersonal: por un lado, se inaugura la Asociación Internacional de Psiquiatría Espiritual en Europa y, por otro lado, la cuarta edición del *Manual Diagnóstico y Estadístico (DSM-IV)* de la afamada American Psychiatric Association (APA) admite una novedosa categoría diagnóstica, llamada “problema religioso o espiritual”. Ya durante 1985, el psicólogo transpersonal norteamericano David Lukoff, prosiguiendo la labor pionera de los Grof, había publicado el artículo “The diagnosis of mystical experience with psychotic features” en el *Journal of Transpersonal Psychology*. Allí planteaba la necesidad de consideraciones diferenciales más articuladas y exactas en cuanto al diagnóstico psiquiátrico de cuadros psicóticos genuinos y emergencias espirituales. Sus ideas acerca de una nueva clasificación denominada “experiencia mística con rasgos psicóticos”, expuestas en el trabajo citado, no encontró mayores respuestas en el ambiente más tradicional de la psiquiatría; sin embargo, junto a los psiquiatras estadounidenses Francis Lu y Robert Turner –ambos interesados en estudiar y dilucidar cuestiones transpersonales ligadas al ámbito de acción de la psiquiatría–, comenzó a articular una segunda proposición, en torno al mismo asunto, para ser presentada al equipo encargado de la elaboración de la cuarta versión del *Manual Diagnóstico y Estadístico* de la APA. La proposición completa fue puesta en circulación durante 1992, a través del artículo “Toward a more culturally sensitive DSM-IV: Psychoreligious and psychospiritual problems” en el *Journal of Nervous and Mental Disease* –una revista con una línea editorial de carácter más bien ortodoxo y conservador. Finalmente, la versión oficial, remitida a publicación, del *DSM-IV* condensó las dos nociones de “problema psicorreligioso” y “problema psicoespiritual”, introducidas de modo separado por Lukoff, Lu y Turner (1992), en una clasificación no patológica única: “problema religioso o espiritual”. Lukoff, Lu y Turner (2000) recordarían años más tarde:

Mientras que la aceptación de esta nueva categoría estaba basada en una propuesta que documentaba la extensa literatura sobre la ocurrencia frecuente de asuntos religiosos y espirituales en la práctica clínica, el impulso para la proposición provenía de clínicos transpersonales cuyo foco inicial era el de las emergencias espirituales –formas que asumen las dificultades asociadas con prácticas y experiencias espirituales. La propuesta nació de la labor del Spiritual Emergence Network con el fin de aumentar la competencia de los profesionales de la salud mental en cuanto a su sensibilidad frente a estas cuestiones espirituales. (p. 2)

Con el reconocimiento “oficial” de la relevancia de distinguir esta clase de problemas de otras dificultades que se despliegan en el contexto del ejercicio psiquiátrico y clínico, la labor de la psicología transpersonal clínica había logrado conquistar un lugar desde el cual podía ser juzgada de necesaria y conveniente. Los aportes transpersonales a la psiquiatría se recopilarían algunos años más adelante, en 1996, en la presentación sistemática de la voluminosa compilación *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*. En este tomo, editado por los psiquiatras transpersonales estadounidenses Bruce Scotton, Allan Chinen y John Battista, se detalla la mayor parte de los aspectos conceptuales y prácticos que la psicología transpersonal ha elaborado alrededor de sus áreas aplicadas – psiquiatría, psicología clínica, psicoterapia, psicofarmacología, investigación de estados no ordinarios de consciencia, meditación, ética y entrenamiento de profesionales especializados, entre otras– en las últimas tres décadas. Ese mismo año, el psicólogo transpersonal norteamericano Frank Lawlis anuncia el establecimiento de la medicina transpersonal en su *Medicina transpersonal* (1996), argumentando que determinados factores de carácter transpersonal pueden afectar el proceso de curación y deben, por tanto, ser tomados en cuenta a la hora de administrar cualquier tipo de tratamiento médico. Durante 1997, el psicólogo transpersonal californiano Brant Cortright publicaría uno de los primeros estudios descriptivos y comparativos de la psicoterapia transpersonal y sus teorías clínicas como *Psychotherapy and Spirit*.

Desde entonces, la comunidad de practicantes transpersonales ha seguido desarrollando y ampliando su alcance, su influencia, sus métodos y sus conocimientos. En cada vez más instituciones profesionales se imparten cursos formativos de pre- y postgrado que apuntan a difundir los fundamentos y principios del campo aplicado de la psicología transpersonal. Algunas de las escuelas o universidades norteamericanas que imparten estudios de doctorado, en el marco de la psicología transpersonal, incluyen el California Institute of Integral Studies, el Institute of Transpersonal Psychology, la John F. Kennedy University, la Rosebridge Graduate School y el Saybrook Institute. Otras organizaciones se dedican, más que nada, a la formación concreta de clínicos y psicoterapeutas habilitados para trabajar desde esta perspectiva. La orientación transpersonal seguirá haciendo, con seguridad, valiosas contribuciones a los círculos más extensos de la psiquiatría, la psicología clínica y la psicoterapia.

## Palabras finales

El recorrido que hemos realizado a lo largo de esta investigación en torno a la historia de la psicología transpersonal puede transmitir, quizás, la impresión de ser exhaustivo –su extensión, por cierto, parece apuntar en esa dirección. No obstante, el desarrollo del movimiento transpersonal se ha manifestado, sobre todo en los últimos años, como progresión abismantemente más diversificada y ramificada de lo que me ha sido posible mostrar aquí sin enturbiar demasiado la unidad de una exposición ordenada.

En la medida en la que el campo ha madurado, un estudio más general de los

límites comunes entre la espiritualidad y la psicología se ha expandido hasta incluir las afinidades compartidas entre 'lo transpersonal' y un espectro cada vez más amplio de esfuerzos profesionales, abarcando la antropología; la sociología; la medicina; y, especialmente, la inmunología, la parapsicología, los estudios de la consciencia, la filosofía, la religión, el yoga, las artes creativas y una variedad de prácticas de trabajo corporal y sanación. (Anderson, 1998, pp. xxi-xxii)

Por nombrar tan sólo algunos pocos aspectos que he omitido en el transcurso de este estudio, no he hecho mención de algunas de las raíces y los orígenes occidentales de la psicología transpersonal, como algunas de las ideas más destacadas de la filosofía griega (p. ej. la teoría platónica de la *anamnesis*); tradiciones espirituales en la línea del neoplatonismo, el gnosticismo o el hermetismo; y, la psicología de la consciencia del filósofo europeo Franz Brentano (Ferrer, 2002, p. 6). Tampoco me he detenido, con calma, en la revisión de las diversas facetas de la relación existente entre la psicología transpersonal y un conjunto de otras disciplinas contemporáneas importantes como la ecología, la filosofía, los estudios de género, la teoría feminista, la teoría del caos, la teoría de la complejidad y otras tantas. Por ejemplo, aún cuando hablamos, de modo resumido, de determinados conocimientos etnobotánicos, no comentamos ni su relevancia en términos de expandir el interés académico general por las experiencias transpersonales y su significado histórico y cultural, ni los múltiples avances que se han producido en ese campo y la influencia que estos han seguido ejerciendo sobre la teoría transpersonal. La temática central en la cual la etnobotánica se ha adentrado –el aparente origen de la religiosidad y la espiritualidad humanas– es de máxima importancia para conducir hacia una conceptualización y una comprensión transpersonales más integrales o comprensivas. Por otro lado, no destiné muchas líneas al análisis del impacto social y disciplinario del llamado movimiento New Age o el esoterismo, y tampoco exploré la relación que se ha establecido entre la psicología transpersonal y el denominado “nuevo paradigma” de la ciencia, que engloba las contribuciones de sobresalientes científicos modernos y postmodernos como Fritjof Capra, Ilya Prigogine, David Bohm, Rupert Sheldrake, Karl Pribram, Erich Jantsch y muchos otros. Con todo, esta investigación ha intentado focalizarse sobre la *psicología* de orientación transpersonal, dejando la tarea de la elucidación detallada de todos los componentes anexos de la historia del movimiento transpersonal, como aquellos a los que hemos aludido hace pocos instantes, a los esfuerzos de futuros investigadores. (Y, aún desde este ángulo, la presentación es, en cierto sentido, parcial puesto que utilicé como uno de los hilos conductores principales las publicaciones de libros para orientar amplias secciones del relato histórico de la teoría y la práctica transpersonales -la inmensa riqueza y cantidad de artículos que figuran, desde hace décadas, en las diferentes revistas especializadas fueron apenas tocadas.)

¿Cómo podemos describir el estado del campo de la psicología transpersonal en la actualidad? De acuerdo a Ken Wilber (2001b), puede considerarse que el área consta, en el presente, de cuatro “facciones” diferentes: el grupo mágico-mítico, que “tiende a confundir formas míticas prerracionales con el espíritu postracional carente de forma” (p. 2) y que se asocia, a menudo, con

ciertas corrientes del New Age; el grupo de los estados no ordinarios de consciencia, que tiende a mirar con sospecha hacia cualquier tipo de concepción teórica que involucre nociones de desarrollo, etapas, niveles o prácticas espirituales sostenidas, apoyándose en el uso de psicodélicos y otros medios no farmacológicos para acceder a estados no ordinarios de consciencia con una duración limitada en el tiempo; el grupo postmodernista, adscrito a un relativismo conceptual de naturaleza pluralista que parece evitar, a toda costa, juicios o distinciones cualitativas entre puntos de vista divergentes; y, por último, el acercamiento integral, que pretende articular una integración coherente de los aportes de los tres grupos anteriores y, también, tender puentes entre la psicología transpersonal y los enfoques psicológicos más tradicionales—razón por la cual, en realidad, ha dejado de formar parte del movimiento transpersonal como tal (pp. 2-8). Algunos años antes, Wilber (1997) había sugerido la existencia de algunas otras “facciones”, que podemos agregar a aquellas que hemos recién delineado: un grupo ligado a la teoría de sistemas, que se ha expresado, por ejemplo, en la ecología profunda y la hipótesis de Gaia; los partidarios del modelo holotrópico de Stanislav Grof; y, los adherentes de algunas de las variantes de la psicología analítica, incluyendo la obra de Michael Washburn (p. 139). En opinión de Wilber (2001b), todos estos grupos han hecho aportaciones fundamentales a la comprensión de las diversas dimensiones que constituyen al ser humano; pero,

en términos simples, mi punto acerca de estos [...] grupos es que, con algunas pocas excepciones, estas escuelas no sólo no se llevan bien, sufren, en efecto, de su asociación con las otras [...] Cada escuela tiene su propia aproximación y su propia teoría. De hecho, las diferentes escuelas están ancladas en distintos niveles de consciencia, debido a lo cual, con cierto grado de probabilidad, nunca podrán encontrar acuerdos entre ellas. [...] Es por esto que pienso que pocos [profesionales transpersonales] están abiertos a las investigaciones y la evidencia externa —simplemente ignoran aquello que no calza con el paradigma vigente de su escuela, el cual está anclado, de manera primaria, en su propio nivel personal de desarrollo. (pp. 6-7)

Por lo tanto, la labor futura de la comunidad transpersonal en su totalidad, a mi parecer, se concentra, en primera instancia, alrededor de la sanación y trascendencia de sus propias escisiones internas. La psicología integral, promovida por Wilber y otros, representa una primera tentativa de movilizar, de la mejor manera posible, los recursos actualmente disponibles para encauzar este complicado proceso. Sin embargo, hasta ahora, este afán de integración parece haber estado acompañado —más en la práctica que en la teoría— de una tendencia a pasar por alto las disonancias presentes en muchos de los miembros de los grupos restantes, acentuando las divisiones intradisciplinarias. Aún así, las críticas respecto de las distintas perspectivas transpersonales que Wilber ha introducido en el ambiente no dejan de poner al descubierto actitudes que efectivamente parecen haber alejado a la psicología transpersonal del contacto enriquecedor con otras aproximaciones más convencionales —situando al área en un lugar desde el cual sólo con muchas dificultades puede demostrar que el trabajo que lleva a cabo es valioso y que sus contribuciones deben ser tomadas en cuenta por parte de todos los profesionales que se desenvuelven en el campo de la salud mental.

En la introducción me referí a la evolución de la definición de la psicología transpersonal desde su consideración como psicología *de lo* transpersonal hacia la concepción de una psicología más abarcadora, más integral. Como hemos podido atestiguar en todo lo que antecede, la multifacética historia del movimiento transpersonal, hasta el momento, ya se ha estado encaminando hacia un acercamiento integrado cuya verdadera finalidad es dejar de rechazar a cualquiera de los elementos o aspectos que hacen del ser humano lo que es y comenzar a honrar, en profundidad, cada uno de ellos. Es probable que esta singular forma de “hacer psicología” se generalice cada vez más dado que sus beneficios son patentes una vez que nos ubicamos en una visión con estas características y contemplamos la realidad humana desde allí. A la psicología transpersonal le corresponde, desde siempre, el honor de haber sido aquella particular disciplina que volvió a colocar al espíritu en el contexto de la comprensión psicológica.

## Referencias

- Alexander, F. (1931). Buddhist training as an artificial catatonia. *Psychoanalytic Review*, 18, 129-145.
- Alister, I. & Hauke, C. (1998). Introduction. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 1-3). London: Routledge.
- Amrito, D. (1984). Rajneesh therapy. *Journal of Humanistic Psychology*, 24 (1), 115-118.
- Anderson, R. (1998). Introduction. En W. Braud & R. Anderson (Eds.), *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences* (pp. xix-xxxi). California: Sage.
- Ballesteros, E. (19¿?). *Antah Karana: El órgano mental según la psicología hindú*. Madrid: Bhisma.
- Battista, J. (1996). Abraham Maslow and Roberto Assagioli: Pioneers of transpersonal psychology. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 52-61). New York: Basic Books.
- Bharti, S. (1980). *The Ultimate Risk*. Bombay: Rajneesh Foundation.
- Bharti, S. (1981). *Death Comes Dancing: Celebrating Life with Bhagwan Shree Rajneesh*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Boggio, L. (sin año, a). Psychological and spiritual roots of transpersonal psychology in Europe [on-line]. *European Transpersonal Psychology Association* (<http://www.europsy.org/etpa/boggio.html>).
- Boorstein, S. (1996a). Preface to the second edition. En S. Boorstein (Ed.), *Transpersonal Psychotherapy* (pp. xi-xiii). New York: State University of New

York Press.

Boorstein, S. (1996b). Introduction. En S. Boorstein (Ed.), *Transpersonal Psychotherapy* (pp. 1-6). New York: State University of New York Press.

Boss, M. (1965). *A Psychiatrist discovers India*. Calcuta: Rupa & Co.

Boucavalas, M. (1999). Following the movement: From transpersonal psychology to a multi-disciplinary transpersonal orientation. *Journal of Transpersonal Psychology*, 31 (1), 27-39.

Bravo, G. & Grob, C. (1996). Psychedelics and transpersonal psychiatry. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 176-185). New York: Basic Books.

Campbell, R. & Staniford, P. (1978). Transpersonal anthropology. *Phoenix: The Journal of Transpersonal Anthropology*, 2 (1), 28-40.

Chaudhuri, H. (1969). Psicología yoga. En C. Tart (Ed.), *Psicologías transpersonales: Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea* (pp. 221-265). Barcelona: Paidós.

Chinen, A. (1996). The emergence of transpersonal psychiatry. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 9-18). New York: Basic Books.

Cortright, B. (1997). *Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy*. New York: State University of New York Press.

Coward, H. (1985). *Jung and Eastern Thought*. New York: State University of New York Press.

Crittenden, J. (1997). Foreword: What is the meaning of "integral"? En K. Wilber, *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad* (pp. vii-xii). Boston: Shambhala.

Davis, J. (1999). Prefacio. En J. Davis, *El enfoque Diamante* (pp. 15-19). Madrid: Gaia.

Deschamps, M.-A. (1998). Historia del movimiento transpersonal. En M. Almendro (Ed.), *La consciencia transpersonal* (pp. 19-33). Barcelona: Kairós.

Eliade, M. (1948). *Técnicas del yoga*. Barcelona: Kairós.

Eliade, M. (1972). *El yoga: Inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

EUROTAS (European Transpersonal Association) (2002). About us [on-line]. *EUROTAS* (<http://www.eurotas.org/aboutus.htm>).

Ferrer, J. (2001). New horizons in contemporary spirituality. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 24 (2), 2-4.

- Ferrer, J. (2002). *Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality*. New York: State University of New York Press.
- Feuerstein, G. (2001). *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*. Arizona: Hohm Press.
- Fields, J. (1992). *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boston: Shambhala.
- Flood, G. (1996). *El hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- Fontana, D. & Slack, I. (1996). The need for transpersonal psychology. *The Psychologist*, June, 267-269.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Funk, J. (1994). Unanimity and disagreements among transpersonal psychologists. En M. Miller & S. Cook-Greuter (Eds.), *Transcendence and Mature Thought in Adulthood: The Further Reaches of Adult Development* (pp. 3-36). Maryland: Rowman & Littlefield.
- GAP (Group for the Advancement of Psychiatry) (1968). *The Psychic Function of Religion in Mental Illness and Health*. New York: Autor.
- GAP (Group for the Advancement of Psychiatry) (1976). *Mysticism: Spiritual Quest or Psychic Disorder?* New York: Autor.
- Grob, C. (1998). Psychiatric research with hallucinogens: What have we learned? *Heffter Review of Psychedelic Research*, 1, 8-20.
- Grof, C. & Grof, S. (1990). La red de emergencia espiritual. En C. Grof & S. Grof, *La tormentosa búsqueda del ser* (pp. 289-292). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Grof, S. (1984a). Prefacio. En S. Grof (Ed.), *Sabiduría antigua y ciencia moderna* (pp. vii-xii). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Grof, S. (1984b). Oriente y Occidente: Sabiduría antigua y ciencia moderna. En S. Grof (Ed.), *Sabiduría antigua y ciencia moderna* (pp. 3-21). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Grof, S. (1994a). Preface [on-line]. *The Psychedelic Library* (<http://www.druglibrary.org/schaffer/lisd/grofpref.htm>). Excerptos de S. Grof, *LSD Psychotherapy* (2. edición). California: Hunter House.
- Grof, S. (1994b). History of LSD therapy [on-line]. *The Psychedelic Library* (<http://www.druglibrary.org/schaffer/lisd/grofhist.htm>). Excerptos de S. Grof, *LSD Psychotherapy* (2. edición). California: Hunter House.
- Grof, S. (2000). Healing and heuristic potential of nonordinary states of consciousness. En S. Grof, *Psychology of the Future* (pp. 1-19). New York: State University of New York Press.

- Grof, S. & Grof, C. (1989). Introducción. En S. Grof & C. Grof (Eds.), *Emergencia espiritual: Las crisis de transformación personal* (pp. 9-17). Buenos Aires: Planeta.
- Harvey, P. (1990). El budismo más allá de Asia. En P. Harvey, *El budismo* (pp. 340-406). Madrid: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (1999). Transpersonal psychology: The fourth force. En D. Moss (Ed.), *Humanistic and Transpersonal Psychology: A Historical and Biographical Sourcebook* (pp. 192-208). Westport: Greenwood Press.
- Henderson, J. (1995). Reflections on the history and practice of Jungian analysis. En M. Stein (Ed.), *Jungian Analysis* (pp. 3-28). Chicago: Open Court.
- Hofmann, A. (1979). *LSD: La historia del LSD*. Barcelona: Gedisa.
- Hofmann, A. (1996). LSD: Completely personal. *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, 6 (3).
- James, W. (1993). Las variedades de la consciencia: Observaciones sobre el óxido nítrico. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Trascender el ego* (pp. 166-167). Barcelona: Kairós.
- Jung, C. G. (1936). Yoga and the West. En C. G. Jung, *Psychology and the East* (pp. 77-85). New Jersey: Princeton University Press.
- Laughlin, C. (sin año, a). Transpersonal anthropology: Then and now [on-line]. *Carleton University* (<http://www.carleton.ca/claughli/tp-art2a.htm>).
- Laughlin, C., McManus, J. & Shearer, J. (1993). Antropología transpersonal. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Trascender el ego* (pp. 304-312). Barcelona: Kairós.
- Lee, M. & Shlain, B. (1985). *Acid Dreams. The Complete Social History of LSD: The CIA, the Sixties, and Beyond*. New York: Grove Weidenfeld.
- Lenoir, F. (1999). *El budismo en Occidente*. Barcelona: Seix Barral.
- Loy, D. (1988). *No-dualidad*. Barcelona: Kairós.
- Lukoff, D., Lu, F. & Turner, R. (1992). Toward a more culturally sensitive DSM-IV: Psychoreligious and psychospiritual problems. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 180, 673-682.
- Lukoff, D., Lu, F. & Turner, R. (1996). Diagnosis: A transpersonal clinical approach to religious and spiritual problems. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 231-249). New York: Basic Books.
- Lukoff, D., Lu, F. & Turner, R. (2000). From spiritual emergency to spiritual problem: The transpersonal roots of the new DSM-IV category [on-line]. *Sonoma*

- State University (<http://www.sonoma.edu/psychology/os2db/lukoff1.html>).
- Maslow, A. (1968). *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós.
- Maslow, A. (1969). The farther reaches of human nature. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1 (1), 1-9.
- McKenna, T. (1992). *El manjar de los dioses*. Barcelona: Paidós.
- Meredith, G. (1989). *Osho: The Godless, Yet the Most Godly Man*. Cologne: Rebel Publishing House.
- Miyuki, M. (1985). The Pure Land practice of Nien-Fo: A Jungian approach. En J. M. Spiegelman & M. Miyuki, *Buddhism and Jungian Thought* (pp. 137-147). Arizona: New Falcon.
- Nelson, J. (1994). *Healing the Split: Integrating Spirit into our Understanding of the Mentally Ill*. New York: State University of New York Press.
- Neumann, E. (1949). *Ursprungsgeschichte des Bewubtseins*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Osho (1999). *Autobiografía de un místico espiritualmente incorrecto*. Barcelona: Kairós.
- Pahnke, W. & Richards, W. (1966). Implications of LSD and experimental mysticism. *Journal of Religion and Health*, 5, 175-208.
- Phipps, C. (2002). Swami Vivekananda on Darwin, evolution, and the Perfect Man. *What is Enlightenment?*, Spring/Summer, pp. 58-63, 150-151.
- Prevatt, J. & Park, R. (1989). La Red de Emergencia Espiritual (SEN). En S. Grof & C. Grof (Eds.), *Emergencia espiritual: Las crisis de transformación personal* (pp. 261-268). Buenos Aires: Planeta.
- Progoff, I. (1956). *The Death and Rebirth of Psychology*. New York: Julian Press.
- Rama, S., Ballantine, R. & Ajaya, S. (1976). *Yoga and Psychotherapy: The Evolution of Consciousness*. Pennsylvania: Himalayan International Institute.
- Rodríguez, F. (2002). Transpersonal [on-line]. *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales* (<http://www.ucm.es/info/eurotheo/d-bornaetxea5.htm>).
- Rothberg, D. & Kelly, S. (Eds.) (1998). *Ken Wilber in Dialogue*. Wheaton: Quest.
- Rowan, J. (1993). *Lo transpersonal: Psicoterapia y counselling*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Russell, D. (1981). Psychosynthesis in Western psychology. *Psychosynthesis Digest*, 1 (1).
- Samuels, A. (1985). *Jung and the Post-Jungians*. London: Routledge & Kegan

Paul.

- Schultes, R. & Hofmann, A. (1979). *Plantas de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schwartz, T. (1995). *Lo que realmente importa: En busca de la sabiduría en Occidente*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Scotton, B. (1996). The contribution of C. G. Jung to transpersonal psychiatry. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 39-51). New York : Basic Books.
- Scotton, B., Chinen, A. & Battista, J. (Eds.) (1996). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books.
- Scotton, B. & Hiatt, J. (1996). The contribution of Hinduism and Yoga to transpersonal psychiatry. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 104-113). New York: Basic Books.
- Shamdasani, S. (1996). Einführung: Jungs Reise nach dem Osten. En C. G. Jung, *Die Psychologie des Kundalini-Yoga: Nach Aufzeichnungen des Seminars 1932* (pp. 15-48). Duesseldorf: Walter.
- Sheikh, A. & Sheikh, K. (1996). Introduction. En A. Sheikh & K. Sheikh (Eds.), *Healing East and West: Ancient Wisdom and Modern Psychology* (pp. xix-xxiv). New York: John Wiley & Sons.
- Spiegelman, J. M. (1985). Foreword. En J. M. Spiegelman & M. Miyuki, *Buddhism and Jungian Psychology* (pp. i-v). Arizona: New Falcon.
- Suler, J. (1993). *Contemporary Psychoanalysis and Eastern Thought*. New York: State University of New York Press.
- Sutich, A. (1969). Some considerations regarding transpersonal psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1 (1), 11-20.
- Sutich, A. (1976). The emergence of the transpersonal orientation: A personal account. *Journal of Transpersonal Psychology*, 8, 5-19.
- Sutich, A. (1996). Transpersonal psychotherapy: History and definition. En S. Boorstein (Ed.), *Transpersonal Psychotherapy* (pp. 9-13). New York: State University of New York Press.
- Tarnas, R. (2002). Foreword. En J. Ferrer, *Revisioning Transpersonal Theory* (pp. vii-xvi). New York: State University of New York Press.
- Tart, C. (Ed.) (1969). *Psicologías transpersonales: Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, E. (1996). William James and transpersonal psychiatry. En B. Scotton, A.

- Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 21-28). New York: Basic Books.
- Townsend, J. (1988). Neo-shamanism and the modern mystical movement. En G. Doore (Ed.), *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment* (pp. 73-83). Boston: Shambhala.
- Vaughan, F. (1984). La perspectiva transpersonal. En S. Grof (Ed.), *Sabiduría antigua y ciencia moderna* (pp. 23-30). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Walsh, R. (1996). Toward a synthesis of Eastern and Western psychologies. En A. Sheikh & K. Sheikh (Eds.), *Healing East and West: Ancient Wisdom and Modern Psychology* (pp. 542-555). New York: John Wiley & Sons.
- Walsh, R. (1999). La búsqueda de la síntesis. En M. Almendro (Ed.), *La consciencia transpersonal* (pp. 34-59). Barcelona: Kairós.
- Walsh, R. & Vaughan, F. (1993a). Prefacio. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Trascender el ego* (pp. 13-14). Barcelona: Kairós.
- Walsh, R. & Vaughan, F. (1993b). Introducción. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Trascender el ego* (pp. 16-32). Barcelona: Kairós.
- Walsh, R. & Vaughan, F. (1996a). Comparative models of the person and psychotherapy. En S. Boorstein (Ed.), *Transpersonal Psychotherapy* (pp. 15-30). New York: State University of New York Press.
- Walsh, R. & Vaughan, F. (1996b). The worldview of Ken Wilber. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 62-74). New York: Basic Books.
- Washburn, M. (1995). *El ego y el fundamento dinámico*. Barcelona: Kairós.
- Watts, A. (1972). *Memorias: 1915-1965*. Barcelona: Kairós.
- Weil, P. (1988). *Los límites del ser humano*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Wellings, N. & Wilde McCormick, E. (2000). Beginning the work. En N. Wellings & E. Wilde McCormick (Eds.), *Transpersonal Psychotherapy: Theory and Practice* (pp. 1-19). London: Continuum.
- Wilber, K. (1994). Foreword. En J. Nelson, *Healing the Split: Integrating Spirit Into Our Understanding of the Mentally Ill* (pp. viii-xii). New York: State University of New York Press.
- Wilber, K. (1997). *The Eye of Spirit*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K. (2000a). Note to the reader: A daylight view. En K. Wilber, *Integral Psychology* (pp. vii-xiii). Boston: Shambhala.
- Wilber, K. (2000b). Introduction. En K. Wilber, *The Collected Works of Ken Wilber (Vol. 3)*. Boston: Shambhala.

- Wilber, K. (2001a). Waves, streams, states, and self -A summary of my psychological model (Or, outline of an integral psychology) [on-line]. *Shambhala Publications* ([http://wilber.shambhala.com/html/books/psych\\_model/psych\\_model1.cfm/xid,5581516/yid,63690663](http://wilber.shambhala.com/html/books/psych_model/psych_model1.cfm/xid,5581516/yid,63690663)).
- Wilber, K. (2001b). On critics, Integral Institute, my recent writing, and other matters of little consequence: A Shambhala interview with Ken Wilber [on-line]. *Shambhala Publications* (<http://wilber.shambhala.com/html/interviews/interview1220.cfm/xid,1516/yid,63690663>), 558
- Wilber, K. (2001c). Announcing the formation of Integral Institute [on-line]. *Shambhala Publications* ([http://wilber.shambhala.com/html/books/formation\\_int\\_inst.cfm/1516/yid,63690663](http://wilber.shambhala.com/html/books/formation_int_inst.cfm/1516/yid,63690663)) xid,558
- Young-Eisendrath, P. & Dawson, T. (Eds.) (1995). *Introducción a Jung*. Madrid: Cambridge University Press.