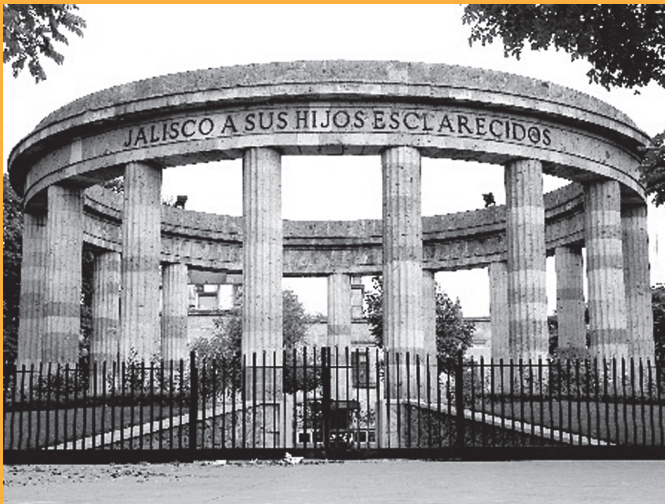


circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Vol. 1 / noviembre 2015

- ◉ El Ser, la Nada y el Debate Ascendiente / Descendiente en la Psicología Transpersonal e "Integral"
Elías Capriles Arias
- ◉ El mándala epistemológico y los nuevos paradigmas de la humanidad
Amador Martos García



- ◉ El Llamado hacia una Psicología Espiritual:
¿Debería cambiar la Psicología Transpersonal?
Glenn Hartelius, Harris L. Friedman
y James D. Pappas / Traductor: Joshua Velásquez
- ◉ La verdad científica
(Epistemología del Desarrollo Humano)
Juan Lafarga

**El Ser, la Nada y el Debate Ascendiente / Descendiente
en la Psicología Transpersonal e “Integral”**

Elías Capriles Arias

· 11 ·

El mándala epistemológico y los nuevos paradigmas de la humanidad

Amador Martos García

· 29 ·

**El Llamado hacia una Psicología Espiritual:
¿Debería cambiar la Psicología Transpersonal?**

*Glenn Hartelius, Harris L. Friedman
y James D. Pappas / Trad. Joshua Velásquez*

· 49 ·

La verdad científica

(Epistemología del Desarrollo Humano)

Juan Lafarga

· 75 ·



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad humanista de Guadalajara



Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Vol. 1 / noviembre 2015



Universidad Antropológica de Guadalajara

RECTOR

Mtro. Alejandro Garza Preciado

FUNDADOR

Dr. José Garza Mora

DISEÑO E IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara
Plantel López Mateos Sur
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma
Zapopan, Jalisco, México. 45087
Tel 36-31-68-61.

IMPRESIÓN

Pandora Impresores, S. A.
Caña 3657, Col. La Nogalera, Guadalajara, Jalisco, México

DIRECTOR DE LA REVISTA GIRM
Dr. Héctor Sevilla Godínez

COMITÉ DE ÁRBITROS DE LA REVISTA GIRM

Dr. M. Fabio Altamirano Fajardo
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Octavio Balderas Rangel
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Arturo Benitez Zavala
Universidad de Guadalajara / ITESO

Dra. Ana María González Garza
Asociación Transpersonal Iberoamericana

Dr. Roberto Govela Espinoza
Universidad del Valle de Atemajac

Dra. Margarita Maldonado Saucedo
ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláquez
Universidad Iberoamericana

Dra. Lilliana Remus del Toro
Universidad del Valle de Atemajac/ Remus y Asociados

Dr. Juan Pablo Sánchez García
Universidad Antropológica de Guadalajara / Líder
Consultores, S.C.

Dr. Guillermo Schmidhuber De la Mora
Universidad de Guadalajara

Dr. Juan Manuel Sotelo Vaca
Universidad del Valle de Atemajac

Dr. Juan Carlos Silas Casillas
ITESO

Dra. Adriana Berenice Torres Valencia
Universidad de Guadalajara

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo

GIRM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 1, No. 1, noviembre 2015, es una publicación semestral, editada y publicada por el Instituto de Especialidades de Guadalajara, A.C., también conocido como Universidad Antropológica de Guadalajara, a través del Departamento de Investigación. José Guadalupe Zuno No. 1881, Col. Americana, Guadalajara, Jalisco, C.P. 45150. Tel. (33) 36304170; Editor Responsable: Héctor Sevilla Godínez. Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 01-2012-032609534600-102; ISSN: 2594-2751, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso en noviembre de 2015; tiraje: 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibido la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin previa autorización del Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C.

Presentación

Girum, la revista que tienes en las manos, es una publicación científica de periodicidad semestral que pertenece a la Universidad Antropológica de Guadalajara (UNAG). Su contenido incluye artículos de investigación en idioma español, caracterizados por mostrar un giro de paradigma y enfocarse en un aparato crítico consistente en la revisión y análisis de las configuraciones conceptuales predominantes. El foco propuesto por la revista está centrado en el área de las humanidades, con el objetivo de comprender de formas alternas lo que es el ser humano, su ser, su saber y hacer en esta tierra. Esta tríada está representada en el logo de la revista, el cual muestra una circunferencia en la letra “G” con una flecha que indica el avance en el terreno científico, a la vez que la inversión de la “u” representa el giro antropológico implícito en los contenidos.

La primera edición de una revista es siempre una carta de presentación ante el público, representa la inicial invitación a la lectura de los contenidos y es una llamada a la reunión de lectores que tendrán en la revista su punto de partida. Muchos han sido los meses de preparación para el alumbramiento del presente volumen, sobre todo considerando que representa el esfuerzo por otorgar a la investigación científica el lugar que le corresponde en una Institución Educativa.

La investigación, entendida como un acto de compromiso con la vida y apasionado cuestionamiento sobre el ser humano y la realidad, puede aportar soluciones ante la mecanización del estudio, el seguimiento de prácticas didácticas obsoletas y la reproducción de actitudes alienantes que esclavizan y adormecen el cuidado de virtudes como la libertad, el respeto, el compromiso y la responsabilidad ante el conocimiento.

La investigación es una función sustantiva que las universidades deben realizar de manera conjunta con la docencia. Las instituciones de estudios superiores constituyen ámbitos privilegiados para la generación de conocimiento científico y humanístico. En la UNAG se entiende a la investigación como un acto humano que es consecuencia de la naturaleza cuestionadora del individuo quien, deseoso de encontrar respuestas, emprende el viaje de la búsqueda de sí mismo a través del conocimiento del entorno. En ese sentido, Girum es una plataforma con la que la UNAG aporta un espacio especializado para la promoción de los hallazgos intelectuales, teóricos y científicos producidos por investigadores de todo el mundo.

Los contenidos de este volumen están centrados principalmente en el paradigma transpersonal, asociado con la psicología pero presente en otros ámbitos de estudio.

El primero de los artículos, escrito por Elías Capriles, presenta una desafiante revisión de los hallazgos ontológicos derivados de las reflexiones de pensadores de Occidente y Oriente. Se muestra al fenómeno de “ser” como una distorsión de la verdadera condición y se ofrecen conclusiones sobre la visión de no dualidad. A la vez, el artículo presenta interesantes objeciones a la psicología integral propuesta por Wilber y promueve la eliminación de estructuras que, según el autor, ocultan la verdadera condición de lo humano.

El segundo artículo, elaborado por Amador Martos, nos invita a incursionar en el ámbito de lo epistemológico a través de la lógica implícita en un mándala. Martos enfrenta la división milenaria entre la ciencia y la espiritualidad proponiendo un giro de paradigma mediante lo que él llama filosofía perenne. Esto, naturalmente, contradice al dualismo imperante en el ámbito racional y enfrenta con ello una de las raíces del pensamiento occidental.

El tercer texto, escrito originalmente por Hartelius, Friedman y Pappas, ha sido traducido por Joshua Velásquez. La que se presenta aquí es la primera oportunidad de leer a estos autores en español; esta terna de investigadores pone en tela de juicio la vigencia de la condición actual de la Psicología Transpersonal e invitan a la consideración de una Psicología Espiritual. Esto último constituye, sin duda, una propuesta polémica para las visiones científicas que se limitan al estudio de lo meramente tangible y corpóreo. Por tanto, el estudio presentado es pertinente al ofrecer un giro a la lógica científica tradicional con la intención de incursionar en el ámbito psicológico y filosófico bajo una perspectiva más amplia e incluyente.

Finalmente, el presente volumen cierra con un breve artículo de Juan Lafarga, quien profundiza en el sentido de lo epistemológico desde la visión del Desarrollo Humano, la misma que él introdujo a México hace más de cuarenta años. En su escrito, el Doctor Honoris Causa de la UNAG, propone un cuestionamiento sobre el doloso vínculo entre la verdad y la autoridad docente o científica. Su opción integradora se centra en armonizar lo diferente y lo contradictorio en el discurso del investigador.

Sirva el presente volumen para la reflexión y el análisis de lo que el hombre es, de lo que puede lograr y de las distintas alternativas de concebirle. Si el lector encuentra en estas páginas una oportunidad para cuestionar sus propios saberes y comprende la alternativa del *giro* como una opción deseable, la revista habrá logrado su cometido e intención.

Dr. Héctor Sevilla Godínez

Coordinador Editorial de la Revista Girum



Colaboradores en este Volumen

Elías Capriles

Pertenece a la Cátedra de Estudios Orientales y al Centro Afroasiático de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Enseñó filosofía, budismo, globalización y artes y estética asiática hasta su jubilación. Es Instructor de budismo y Dzogchén certificado por Namkhai Norbu Rinpoché. Dicta conferencias, cursos y talleres en diversos países de América, Europa y Asia. Escribe sobre ontología, filosofía política, filosofía de la historia, Dzogchén y budismo tibetano, estética, psicología, gnoseología, sociología, axiología, etc. Dirigió “refugios para emergencias espirituales” en los que se permitía a psicóticos atravesar el proceso autocurativo en el que involuntariamente se habían embarcado, y ha realizado activismo ecológico. Cuenta con catorce libros publicados, cinco libros en Internet, más de cuarenta artículos y doce capítulos de libro. En el área de la psicología transpersonal la más conocida de sus obras es *The Beyond Mind Papers: Transpersonal and Metatranspersonal Theory* la cual está dividida en cuatro tomos (Blue Dolphin, Nevada City, CA, 2013). Su correo electrónico: eliascapriles@gmail.com, su web es: <http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>

Harris Friedman

Doctorado en Psicología Clínica otorgado por la Universidad de Georgia, con diplomaturas tanto en Psicología Clínica como en Psicología Organizacional y Consultoría de Negocios por la American Board of Professional Psychology. El Dr. Friedman fue presidente de la Asociación Transpersonal Internacional, y actualmente sirve como editor principal del *International Journal of Transpersonal Studies* y, además, es editor de la revista *The Humanistic Psychologist*. Es un ícono académico con respecto al desarrollo de teorías de medio rango y de estudios cuantitativos dentro de la psicología transpersonal, con un enfoque exclusivo sobre la “Expansión del Yo”, constructo que el Dr. Friedman diseñó en virtud de operacionalizar el carácter transpersonal del ser humano. Ha sido autor y coautor en más de 200 investigaciones científicas y de diferentes obras dentro del ámbito transpersonal, siendo las más resaltantes el *Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology* y *The Praeger Handbook of Transpersonal Psychology in Practice*.

Glenn Hartelius

Docente del departamento de Psicología Oriental-Occidental del California Institute of Integral Studies y director del doctorado a distancia de Psicología Integral y Transpersonal del mismo instituto. El Dr. Hartelius es el editor actual del *International Journal of Transpersonal Studies (IJTS)*, adicionalmente, es coautor de la obra académica *Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, cuyo objetivo ha sido el de unificar enfoques y perspectivas sobre la filosofía, teoría y praxis de la psicología transpersonal en los últimos 15 años. Con una amplia trayectoria docente a lo largo de distintas universidades (Institute of Transpersonal Psychology, Naropa University, Saybrook University, y Middlesex University), el Dr. Hartelius se ha convertido en una figura notable en el desarrollo científico y académico de la psicología transpersonal, así como también un eje conciliador de las diferentes perspectivas existentes.

Juan Lafarga

Se desempeñó como director del Departamento de Psicología de la Universidad Iberoamericana, fue fundador y director del Departamento de Desarrollo Humano de la misma universidad. Fue miembro de la Junta de Gobierno de la Universidad de Loyola en Chicago y Secretario Ejecutivo del Consejo Nacional para la Enseñanza e Investigación en Psicología. Fundador y editor de la revista *Enseñanza e Investigación en Psicología*, la *Revista Mexicana de Psicología*, así como *Prometeo: Revista Mexicana de Psicología Humanista y Desarrollo Humano*. Ha publicado diversos artículos y libros que han sido referentes en el ámbito del Desarrollo Humano en México. Recientemente recibió el Doctorado Honoris Causa de parte de la Universidad Antropológica de Guadalajara. Es Maestro y Doctor en Psicología Clínica por la Universidad de Loyola en Chicago.



Amador Martos

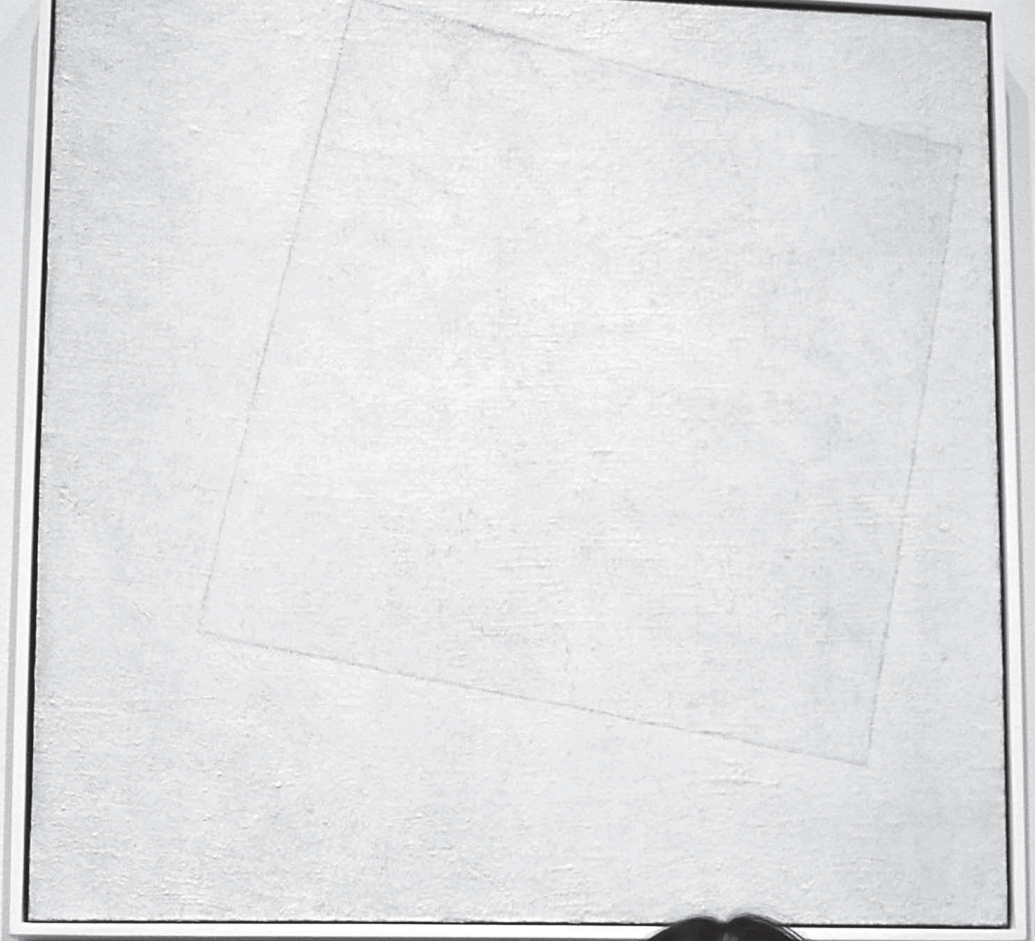
Es Licenciado en filosofía por la Universidad de Barcelona, está Certificado en Aptitud Pedagógica (CAP) y cuenta con un título de Especialista Universitario en Marketing. Ha publicado los libros *Pensar en ser rico. De una conciencia materialista a una conciencia humanística* (2008), *Pensar en ser libre. De la filosofía tradicional a la filosofía transpersonal* (2010), *Capitalismo y conciencia* (2012), *La educación cuántica* (2015) y *Podemos. Crónica de un renacimiento* (2015). También sobresale su artículo “La evolución de la conciencia desde un análisis político, social y filosófico transpersonal”, publicado en el *Journal of Transpersonal Research* (2012). Como filósofo reinterpreta la historia del pensamiento occidental mediante la recuperación de la filosofía perenne; replantea las relaciones entre la ciencia y la espiritualidad a la luz de las diferentes interpretaciones de la mecánica cuántica; cuestiona el tradicional sistema educativo y aboga por una pedagogía activa y libertaria.

James D. Pappas

Doctorado en Psicología Clínica (Universidad de Regina), especialista en enfoques terapéuticos, mindfulness, compasión, aceptación, cognitivo-comportamental y la experiencia somática. El Dr. Pappas ha sido docente de diversos programas universitarios, ha realizado investigaciones sobre la medición de variables transpersonales y también sobre el trauma primario y secundario. Actualmente se dedica a la creación de compendios literarios acerca del mindfulness y la compasión con la compañía Philotimo Publishing.

Joshua Velásquez

Estudiante de Psicología, mención Clínica, de la Universidad Bicentenario de Aragua. Posee una diplomatura en Programación Neurolingüística otorgada por la Sociedad Venezolana de Psicología Clínica. Es fundador y editor de *Psytranspersonal*, un blog sobre psicología transpersonal. Bilingüe, graduado con honores en la Fundación Universidad de Carabobo. Actualmente es traductor al español de la obra *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*.



El Ser, la Nada y el Debate Ascendiente / Descendiente en la Psicología Transpersonal e “Integral”

Elías Capriles Arias

Resumen

En Occidente, los ontólogos —con excepciones como Pirrón y Nietzsche— tomaron el ser como piedra angular de la verdad. Para la filosofía Mādhyamaka nuestra verdadera condición era inconcebible y era erróneo entenderla en términos de conceptos, incluyendo los de ser, no-ser, ser-y-no-ser y ni-ser-ni-no-ser. Percibir en términos del concepto de ser da lugar al *fenómeno de ser* que, indivisible de la dualidad sujeto-objeto, es el fenómeno más básico que oculta y distorsiona la verdadera condición. Para descubrir dicha condición es imperativo descubrir que las experiencias sostenidas por ese fenómeno y esa dualidad son erróneas, y crear las condiciones para que se disuelvan espontáneamente —vivenciando las distintas formas de lo que el budismo llama vacuidad—. Consiguientemente, el Sendero a la verdadera salud mental es descendiente, pues consiste en ver a través de lo que oculta nuestra verdadera condición, y no en construir estructuras, que son las que ocultan esa condición.

Palabras clave: Ontología, budismo, psicología transpersonal, vacuidad.

Abstract

In the West, ontologists—with exceptions such as Pyrrho and Nietzsche—took Being to be the cornerstone of truth. To Mādhyamaka philosophy our true condition is inconceivable and it is delusive to understand it in terms of concepts such as being, nonbeing, being-and-nonbeing or neither-being-nor-nonbeing. Perception in terms of the concept of being produces the *phenomenon of being* that, indivisible from the subject-object duality, is the most basic phenomenon that conceals and distorts our true condition. In order to discover this true condition it is thus imperative to see through the experiences sustained by that phenomenon and that duality, and create the conditions for them to dissolve spontaneously, facing the various forms of what Buddhism calls emptiness. The Path to true mental health is thus descending in that it lies in seeing through all that concealed our true condition, rather than in producing structures, which are what conceals that condition.

Key words: Ontology, Buddhism, transpersonal psychology, emptiness.



1. El Ser

Aunque filósofos tanto en Occidente como en Oriente han discutido el concepto de ser, los filósofos de Occidente, con muy pocas excepciones (como Pirrón de Elis y Nietzsche), identificaron el ser con la verdad. En el siglo XX Heidegger llevó la discusión sobre el ser al campo de la fenomenología, *negando* que *ser* fuese una palabra vacía —un mero sonido o signo escrito que no trajese nada a nuestra mente— y afirmando que la misma tenía su “fuerza de nombrar” (Heidegger, 1987, pp. 79 y 82; 1980, pp. 117 y 120). El proyecto declarado por Heidegger consistía en discernir el sentido del ser, que para él había sido ocultado por siglos de vérselas con y pensar sobre la realidad en términos meramente ónticos (o sea, considerando a los entes y su funcionalidad en vez del ser de los entes). A este fin, emprendió lo que designó como una “hermenéutica de la experiencia” que, pasando de la perspectiva óntica a la ontológica, trajese a la luz el verdadero sentido del ser y determinase las estructuras del ser en nuestra experiencia. Ahora bien, en la experiencia ordinaria el ser y sus estructuras parecen *dados*, absolutamente verdaderos y sin dependencia de algo para ser, y puesto que en Heidegger nunca se disolvió la experiencia ordinaria, a pesar de haber estudiado Taoísmo y budismo Zen él fue incapaz de descubrir que el *fenómeno de ser* era un aspecto básico y esencial del error que nos hace percibirlo todo *como no es en verdad*. Así pues, en vez de obtener una comprensión genuinamente ontológica del ser y sus estructuras, llegó a un

punto de vista erróneo al identificar el *ser* (cuya comprensión era *a priori* en un sentido no-kantiano que no se considerará aquí) con la verdad y tomar las estructuras ónticas y ontológicas de la experiencia ordinaria por algo *dado*, universal y justificado por su mera existencia.

Si bien es cierto que el *fenómeno de ser* se manifiesta en la experiencia ordinaria, ello sucede cuando dicho concepto, explícito o implícito, es cargado con una *ilusión* de verdad (o falsedad), importancia (o carencia de ella) y absolutidad —que es lo que denomino hipostatización / absolutización / reificación / valoración, pero que para abreviar denominaré *potenciación* (o, cuando deba usar un verbo, *potenciar*)— por una actividad vibratoria que parece emanar de o tener su núcleo en el centro del pecho a nivel del corazón. Así pues, contrariamente a lo que creyó Heidegger, junto a la dualidad sujeto-objeto con la que es concomitante, el *fenómeno de ser* es la más básica de las apariencias erróneas que enfrenta el individuo ordinario.

Todo concepto se define por *género próximo* —el concepto más general que lo engloba (en la definición de *ser humano* de la escuela primaria, *animal*, que incluye a los humanos y los demás animales) y *diferencia específica* (en dicha definición, *racional*, que supuestamente excluye a todos los demás animales). Aunque se ha dicho que el concepto de “ser” no tiene *género próximo*, si tiene su *diferencia específica* en el de “no ser”, y por ende no puede corresponder a la verdadera, única condición de los entes humanos y no-humanos, que al no excluir nada no tiene *diferencia específica*,

y al no poder ser englobada por algo más amplio (ya que ella es *total*) no tiene *género próximo* —debido a lo cual el filósofo budista Ásvaghoṣa la designó como “lo Inconcebible” (en sánscr. *acintya*; en pāli *acinteya* o *acintiya*; en tib. *samyé* [*bsam yas*] o *samgyi mikhyabpa* [*bsam gyis mi khyab pa*]; en ch. 佛學辭彙 [Hàn yǔ Pīnyīn *fó xué cí huì*; Wade-Gilles, *fo²-hsüeh² tz'u²-hui⁴*]). Es por ello que el filósofo budista Nāgārjuna —aparentemente como Pirrón (McEviley, 1982; Carré 1999; Capriles, 1994, 1999), quien bebió del Budismo (Capriles, 2013: Vol. IV, Apéndice I)— afirmó que ni el todo ni sus partes podían entenderse correctamente en términos de alguno de los cuatro conceptos extremos: (1) ser, (2) no-ser, (3) ser-y-no-ser, y (4) ni-ser-ni-no-ser.

Lo anterior está circunscrito al ámbito de la lógica, sin alcanzar el de la ontología fenomenológica. Sin embargo, nuestra experiencia errónea y confundida resulta de percibir y experimentar lo que nuestras mentes figura-fondo abstraen en el continuo sensorial en términos de conceptos que confundimos con aquello a lo que se le aplican o que tomamos como absolutamente ciertos o falsos con respecto a ello. Ello resulta de la hipostatización / absolutización / reificación / valoración del pensamiento que, como ya se señaló, resumiré como *potenciación del pensamiento*. Cabe advertir que según las enseñanzas Dzogchén (*rdzogs chen*) hay varios tipos de pensamiento, entre los cuales tres son particularmente relevantes para nosotros: (a) supersutiles; (b) sutiles / intuitivos, y (c) burdos / discursivos, todos los cuales son fenómenos mentales constituidos por la forma

de manifestación de la energía que la enseñanza Dzogchén llama *dang* (*gdangs*), que es la que conforma todos los pensamientos, las memorias, las fantasías y lo imaginado.

Entre los primeros, (a) el pensamiento supersutil paradigmático y básico es la triple estructura direccional de pensamiento (en sánscr. *trimaṇḍala*; en tib. *khorsúm* [*khorgsum*]), que concibe la noción de una experiencia / acción / pensamiento / etc. *que son*, un sujeto de la acción / experiencia / pensamiento / etc. *que es*, y un objeto de la experiencia / acción / pensamiento / etc. *que es*.

Los segundos (b) y los terceros (c) son *imágenes mentales* del tipo que los filósofos budistas Dignāga y Dharmakīrti llamaron configuraciones generales / colecciones generales de características (en sánscr. *sāmānyalakṣaṇa*; en tib. *chitsen* [*spyi mtshan*]), que parecen corresponder parcialmente a lo que empiristas anglosajones —entre quienes señalo a David Hume por coincidir con el budismo en su deconstrucción del yo, la substancia, etc.— denominarían ideas, y que para ellos, como para Dignāga y Dharmakīrti, se formaban en base a impresiones de fenómenos particulares / colecciones particulares de características (en sánscrito *svalakṣaṇa*; en tib. *rangtsén* [*rang mtshan*]; nótese que *no* debemos leer los prefijos *sva* y *rang* como implicando que ellos *sean autoexistentes*, ya que *no* están en sí mismos separados de lo que percibimos como su entorno) del tipo que llamamos físico y que se manifiestan por medio de los sentidos.¹ Dichos fenóme-

¹ Se trata de los fenómenos discutidos en el punto 1.



nos mentales, puesto que no se manifiestan a través de los sentidos, son intangibles y menos brillantes y nítidos que los fenómenos “físicos” que son la expresión paradigmática de la forma de manifestación de la energía que la enseñanza Dzogchén denomina tsel (*rtsal*), o que las visiones autoluminosas de la forma de manifestación de la energía que la enseñanza Dzogchén designa como rölpa (*rol pa*), que aparecen en modos de experiencia distintos de la experiencia ordinaria².

Entre estos últimos, los segundos —(b) los sutiles o intuitivos— son comprensiones asociadas a imágenes mentales recibidas por uno o más de los sentidos —y por lo general principalmente del sentido de la vista— del tipo que Dignāga y luego Dharmakīrti llamaran *conceptos universales de entes* [resultantes de síntesis mentales] que son *categorías de sentido* (en sánscr. *arthasamānya*; en tib. *dönchi* [*don spyi*]), los cuales no son temporales pero sí espaciales: son los conceptos que Descartes y Locke llamaron intuitivos pero que, contrariamente a lo que creyó Descartes, en vez de ser una fuente de verdad indudable, al confundirse con los segmentos del continuo sensorio / continuo de energía que para la física actual es el universo, resultan en error y confusión. Ellos son la base de las *instantáneas y mudas comprensiones de esencia*

que ocurren al reconocer fenómenos particulares / colecciones particulares de características y fenómenos de otros tipos (interviniendo, por ejemplo, en el pensamiento discursivo para asociar pensamientos y así establecer e hilvanar sentidos).

Los terceros, que son (c) los burdos o discursivos y que Dignāga y Dharmakīrti llamaran *patrones sonoros de palabras que resultan de síntesis mentales y son categorías auditivas* (en sánscr. *śabdāsāmānya*; en tib. drachí [*sgra spyi*]), reproducen las impresiones auditivas de las palabras, aunque despojándolas de características particulares como timbre de voz y así sucesivamente, y son temporales en cuanto, en el pensamiento discursivo (en gr. *διάνοια*, que es lo que la mayoría de nosotros considera como pensamiento), se van pronunciando en la mente, en la que parecen sonar.

La potenciación de cada uno de estos tres tipos de pensamiento —o sea, el cargarlos con la ilusión de absolutidad, verdad, valor e importancia— da lugar a un tipo de fenómeno particular: en el caso de (a) la triple estructura direccional de pensamiento surge la ilusión de que hay: (i) un sujeto mental —el polo noético de la experiencia / acción / pensamiento / etc.— *que es, que existe, que tiene ser*; (ii) un objeto —el polo noemático de la experiencia / acción / pensamiento / etc.— *que es, que existe, que tiene ser*, y (iii) una experiencia / acción / pensamiento / etc. *que es, que existe, que tiene ser*. En consecuencia, sentimos que somos sujetos mentales que existen en sí mismos y por sí mismos y que se hallan a una distancia de un mundo “físico” que también existe en sí mismo (razón por la

² El modo de experiencia en el que se manifiestan estos fenómenos es el que el budismo tibetano en particular designa como *estado intermedio de la verdadera condición de los fenómenos* (en tib. *chöñi bardo* [*chos nyid bar do*]; en sánscr. *dharmatā antarābhava*). Sin embargo, ello no significa que sólo se manifiesten luego de la muerte, ya que en el Dzogchén la práctica más decisiva se realiza accediendo a dicho estado intermedio en esta misma vida.



cual Descartes tomó el sujeto mental por un *cogito* o alma substancial, dada, objetiva, autoexistente, y el mundo extenso como otra substancia dada, objetiva y autoexistente).

La potenciación de (b) los pensamientos sutiles / intuitivos que intervienen en la percepción por medio de los sentidos, nos hace tomar la figura que la mente figura-fondo abstrae en el continuo sensorio por un ente en sí mismo separado de lo que entonces parece su entorno y experimentarla como siendo en sí misma el pensamiento en términos del cual la hemos percibido —de este modo tomando el mapa conceptual por el territorio que el mismo interpreta—.

Finalmente, la de (c), los pensamientos burdos o discursivos, nos hace tomar

sus contenidos como una verdad absoluta o, en caso de que inmediatamente *a posteriori* los neguemos, como siendo absolutamente falsos.

En consecuencia, la dimensión fenomenológica no está dissociada de la lógica: los fenómenos surgen de, y están determinados por, la potenciación de los pensamientos —el cargarlos con una ilusión de absolutidad, valor, importancia, verdad o falsedad— y los pensamientos están sujetos a la lógica. Aquí nos concierne el *fenómeno de ser*, que nos hace vivenciar los fenómenos como *siendo*, como *ya no siendo*, como *no habiendo sido nunca*, etc., y que por lo tanto, contrariamente a lo que afirmó Sartre (1980) *es el ser de todos los fenómenos* (pues los mismos no son en sí o por sí mismos, sino que *reciben la ilusión de*



ser cuando la potenciación del concepto de ser implícito en [a] la triple estructura direccional de pensamiento produce el *fenómeno de ser*). Es porque el concepto de ser se define por contraste con el de no-ser y en cuanto tal está sujeto a la lógica, que la fenomenología del ser no puede separarse de esta última. Y sin embargo lo fenomenológico no es lo mismo que lo lógico, pues mientras que lo segundo es *atemporal y reversible*, lo fenomenológico *está determinado por el tiempo (es temporal)* y por ende es *irreversible*: si niego una negación lógica (por Ej. no-a) ello resulta en la ausencia de la negación inicial (o sea, a); en cambio, si en una sola operación y de manera instantánea fenomenológicamente niego algo, niego que he negado algo, y así sucesivamente hasta el infinito —como sucede en la mala fe de Sartre y la elusión de Laing— el resultado estará muchísimo más lejos de la ausencia de negación inicial que su negación, pues estaré tomando el olvido de algo por la ausencia de algo, lo cual es un caso extremo de falsedad e inautenticidad.

Desde Husserl, se supone que la fenomenología es una ontología limitada a la experiencia humana que evita supuestos y ficciones de tipo metafísico —aunque ninguna fenomenología logró este cometido—. En cambio, lo que llamo *metafenomenología* es una *metaontología* que, en base a la vivencia del contraste entre la experiencia humana que tiene como base el erróneo *fenómeno de ser*, y la disolución de dicha experiencia y por ende del *fenómeno de ser*, discierne el verdadero carácter del

ser: el de ser una apariencia errónea producida por la potenciación de la triple estructura direccional de pensamiento que se manifiesta sólo en cuanto aparece y, en concomitancia con la dualidad sujeto-objeto, fundamenta todas las apariencias erróneas que surgen de esa potenciación. Esto requiere: (a) discernir cómo el concepto de ser implícito en dicha estructura es cargado con ilusorias autoexistencia, absolutidad y verdad, generando el erróneo *fenómeno de ser*; (b) discernir las erróneas *estructuras ontológicas y funciones ontológicas del ser* que deben disolverse para que se manifieste la verdadera condición de nosotros mismos y de todo el universo, y (c) contrastar la errónea, sufriente *estructura y función del error* que tiene como base el *fenómeno de ser* con lo que se manifiesta cuando cesa la potenciación de los tres tipos de pensamientos y se hace patente dicha verdadera condición.

En lo que respecta al método de la metafenomenología, si aceptásemos el concepto de Heidegger de una hermenéutica de la experiencia humana que discierne las *estructuras del ser* que se manifiestan en dicha experiencia y partiésemos de él, entonces el método de la metafenomenología sería una *hermenéutica metaontológica de la experiencia humana* basada en el contraste entre el *fenómeno de ser* y todo lo que surge de la potenciación de los tres tipos de pensamientos, y la disolución de todo ello y la consiguiente patencia de la verdadera condición cuando cesa dicha potenciación.

2. La Nada o Vacuidad

a. La Nada o Vacuidad en Cuanto Experiencia Ilusoria

El *fenómeno de ser*, que junto con la dualidad sujeto-objeto es el más básico de los fenómenos erróneos que velan nuestra verdadera condición, nos da el ser de los entes, que consiste en la apariencia errónea de que los entes son en sí mismos, o sea, de que en sí mismos *tienen ser y autonaturaliza*: lo que la filosofía Mādhyamaka designa como *ilusión de ser*, *ilusión de existencia* o *ilusión de existencia hipostática e intrínseca*. Esa filosofía designa como *vacuidad de autoexistencia* (en sánscr. *prakṛtiśūnyatā* o *svabhāvaśūnyatā*; en tib. rangzhin[gui] tongpañi [rang bzhin (gyi) stong pa nyid]; en ch. 自性空 [Hànyǔ Pīnyīn, zìxìngkòng; Wade-Giles, tzu⁴-hsing⁴-k'ung⁴; jap. jishōkū] o simplemente *vacuidad* (en sánscr. *śūnyatā*; en tib. tongpañi [stong pa nyid]; en ch. 空; [Hànyǔ Pīnyīn kòng; Wade-Giles k'ung⁴; jap. kū]) el hecho de que *el ser*, *la existencia* o *la existencia hipostática e intrínseca* no son verdaderos, sino meras ilusiones. Algo está vacío cuando no contiene lo que esperamos encontrar en él: consideramos que el vaso está vacío cuando no contiene una bebida, aunque esté lleno de aire. Lo que esperamos encontrar en todo ente es su *ser*, *existencia* o *existencia hipostática e intrínseca*, pues ordinariamente experimentamos todos los entes como *siendo*, *existiendo* o *existiendo de manera hipostática e intrínseca*. *Vacuidad en cuanto experiencia ilusoria* es el *no encontrar el ser*, *existencia* o *existencia hipostática e intrínseca* en los entes: en



lenguaje sartreano (que se explicará abajo), la *vacuidad en cuánto experiencia ilusoria* es la *presencia de la ausencia de los fenómenos erróneos que surgen de la potenciación de los tres tipos de pensamientos*.

Lo anterior implica que *la nada*, *el no ser* y *la vacuidad* también nos son dados por el *fenómeno de ser*. En efecto, es el *fenómeno de ser* el que nos permite experimentar que un ente *ya no es* (cesó de ser), o que (como en el caso del cuerno de un conejo o de un burro) *nunca ha sido*, etc.: se trata de la percepción de una ausencia que percibimos como *siendo* (o sea, como algo verdadero, hipostático e intrínseco) porque está sostenida por el *fenómeno de ser*. Toda percepción de ausencia resulta de una negación llevada a cabo por el proceso mental digital que Freud (1974) denominó “secundario” (asociado sobre todo al hemisferio cerebral izquierdo³), en base al *fenómeno de ser* que

³ Escribo “sobre todo” porque cuando hay daños en una región del cerebro, las funciones correspondientes a ella pueden ser desempeñadas por otras regiones, e incluso por el hemisferio opuesto.



surge de la potenciación del concepto de ser implícito en el más básico concepto super-sutil. Aunque el *concepto de ser* es digital y pertenece al proceso secundario, el *fenómeno de ser* es analógico y pertenece al proceso mental que Freud (*op. cit.*) llamó “primario” (asociado sobre todo al hemisferio cerebral derecho). Puesto que la *negación de que un ente está aquí en este momento*, la *negación de que un ente sigue teniendo efectividad* (o sea, de que sigue produciendo efectos), y la *negación del ser, existencia o existencia hipostática e intrínseca de un ente que la filosofía Mādhyamaka designa como vacuidad*, son sostenidas y hechas aparecer como absolutamente verdaderas por el *fenómeno de ser*, dichas negaciones son sostenidas por dicho *fenómeno*, con respecto al cual son secundarias y superficiales. Es por esto que en todos estos casos se trata de experiencias ilusorias: en los primeros dos casos, de *nada* o, en el último caso, de *vacuidad*.

Sartre explicó un sentido esencial de la nada como la *presencia de una ausencia*. Si me han sacado la cartera del bolsillo, ésta estará ausente del bolsillo, pero hasta que no me percate de ello esta ausencia no estará presente para mí. Es cuando busco la cartera para pagar que su *no estar allí* se me hace presente. Si entre las cenizas busco un entepreciado para mí y luego a encontrar restos reconocibles del mismo, se me hará patente su *no ser ya más* (o sea, la ausencia de su existencia en cuanto efectividad). Todas las experiencias ilusorias de nada o de vacuidad son *presencias de una ausencia*.

Por ejemplo, si se me hace presente que (a) los pensamientos burdos o discursivos no son ni verdaderos ni falsos en sí

mismos, ello constituirá una experiencia de vacuidad de verdad o falsedad que consistirá en la *presencia de la ausencia de su verdad o falsedad*. Si se me hace patente que el ente que soy y/o otros entes que experimento como *siendo en sí mismos separados* y como *siendo en sí mismos* el (b) concepto sutil o intuitivo en términos del cual los percibo, *no son en sí mismos separados y no son en sí mismos el concepto en términos del cual los percibo*, ello constituirá una *vivencia de vacuidad de ser, existencia o existencia hipostática e intrínseca* —que la psiquiatría y la psicología clínica imperantes caracterizarán como una experiencia de desrealización psicótica, pero que es una vivencia clave en el sendero hacia el descubrimiento de la verdadera condición de nosotros mismos y todo el universo—. Todas estas experiencias son ilusorias *en cuanto están sostenidas por el fenómeno de ser que es el fenómeno más básico que oculta nuestra verdadera condición y nos hacer percibirlo todo erróneamente, como no es en verdad*. Quizás, a pesar de todas las comprensiones erróneas que Heidegger tuvo del *ser*, de la *nada* y de las relaciones entre su propio sistema y el budismo que en otro trabajo (Capriles, 2007, Vol. I) denuncié de manera muy precisa, haya sido esto lo que quiso decir cuando afirmó (Heidegger, 1987 p. 85; 1980, pp. 122-123⁴): “Todo lo que no es simplemente nada es, y para nosotros incluso la nada pertenece al ser”.⁵

⁴ Curso dictado en 1935 y luego preparado para su publicación con incorporación de nuevos materiales y publicado en 1953.

⁵ También podría tratarse de la hegeliana identificación del ser con la nada que refutó Sartre (1980).



Cabe señalar que aunque la filosofía Mādhyamaka reconoce que todos los tipos de vacuidad en cuanto experiencia ilusoria pertenecen a la (pseudo-)verdad relativa, que como se mostrará abajo ella caracteriza como *error*, designa a algunos de ellos como *verdad última figurativa* o *mímesis de la verdad absoluta* (en sánscr. *paryāyaparamārtha*; en tib. *rnam grangs pa'i don dam*).

b. La Vacuidad en Cuanto Verdad Absoluta

La vacuidad o vacuidad de autoexistencia en cuanto verdad absoluta se manifiesta al disolverse el *fenómeno de ser* junto con la dualidad sujeto-objeto gracias a la disolución espontánea de los pensamientos potenciados de los tres tipos. Es que los conceptos, puesto que se definen por *género próximo* y *diferencia específica*, son relativos, mientras que la verdad absoluta, que es patencia desnuda de la verdadera condición de todo lo que existe, al *carecer de género próximo* y *diferencia específica* y por ende *no ser relativa*, no puede entrar en ningún concepto. Más aún, incluso los entes relativos, en cuanto pertenecen a una realidad que es analógica y en cuanto tal continua, son distorsionados al percibirlos en términos de conceptos, que son digitales y en cuanto tales discontinuos —tal como una foto digital puede parecer idéntica a lo que reproduce si tiene el número suficiente de píxeles, pero al aplicar el zoom repetidamente encontramos un conjunto de cuadros de distintos colores que no se parece en nada a lo fotografiado—. Esto ilustra el por qué el filósofo indio Can-

drakīrti, considerado como fundador de la subescuela Mādhyamaka Prāsaṅgika, afirmó que la *verdad relativa era* [pseudo-]verdad *errónea* (Gendūn Chöphel & Elías Capriles, en prensa). Puesto que la verdad absoluta es por definición captación directa de la verdadera condición de toda la realidad, más allá de toda relatividad y todo error, no puede constituir una aprehensión en términos de conceptos.

Es debido a lo anterior que los Mādhyamikas afirman que la verdad absoluta sólo se puede descubrir por medio de una *gnosis primordial* (en sánscr. *jñāna*; en pāli *ñāṇa*; en tib. *yeshe* [*ye shes*]; en ch. 智[Hànyǔ Pānyīn zhì; Wade-Giles *chih*⁴]) cuyo carácter se define como libre de construcciones mentales (en sánscr. *niṣprapañca*; en tib. *thödräl* [*spros bral*]; en ch. 離戲論[Hànyǔ Pīnyīn líxìlùn; Wade-Giles *li²-hsi⁴-lùn⁴*]).

Por contraste con las experiencias de vacuidad que pertenecen a la verdad relativa y que los Mādhyamikas llaman *verdad última figurativa* o *mímesis de la verdad absoluta*, esta genuina verdad absoluta se designa como *verdad absoluta no figurativa* o *auténtica* (en sánscr. *aparyāyaparamārtha*; en tib. *rnam grangs ma yin pa'i don dam*).

c. La Vía al Descubrimiento de la Verdadera Condición y la Metafenomenología Metaexistencial y Metatranspersonal

Nuestra condición original es la verdadera condición de todos los entes que sólo se puede descubrir en la condición de vacuidad en cuanto verdad absoluta. Sólo esa



condición original y su hacerse patente en la vacuidad en cuanto verdad absoluta son *no-producidas / incondicionadas / no-intencionales / no-forzadas / no-compuestas / espontáneas* —o sea, son lo que en adelante, a fin de abreviar, designaré por el adjetivo sánscrito *asaṃskṛta*, que subsume todos estos conceptos (en pāli *asaṅkhata*; en tib. dūmaché [‘du ma byas]; en ch. 無爲 [Hànyǔ Pīnyīn wúwéi; Wade-Giles, wu²-wei²])— y por lo tanto no son transitorias y no pueden ser afectadas por el sufrimiento.

Dicha condición es ocultada por la ignorancia innata de dicha condición y luego es ocultada aún más por la ilusión de un dualismo substancial que surge de la potenciación de (a) la triple estructura direccional de pensamiento y por la ilusión de pluralidad substancial que surge de (b) la potenciación de los pensamientos sutiles o intuitivos. Dichas ilusiones son *producidas, condicionadas, intencionales, forzadas o compuestas* —o sea, son lo que en adelante, para abreviar, designaré el adjetivo sánscrito *saṃskṛta*, que subsume todos estos conceptos (en pāli *saṅkhata*; en tib. dūché [‘du byas]; en ch. 爲 [Hànyǔ Pīnyīn wéi; Wade-Giles, wei²])— y por lo tanto todo lo que las tiene como base es transitorio y está sujeto al sufrimiento.

Ahora bien, como lo han señalado correctamente la *Existenzphilosophie* y la filosofía existencial, la *vivencia desnuda del ser del individuo humano es angustia*, y como señaló Sartre (*op. cit.*), la *vivencia desnuda del ser-para-otros* (el hacernos lo que otros perciben como nosotros) es originalmente vergüenza. En consecuencia, eludimos el infierno de la vivencia desnuda de nuestro

ser por medio de negaciones fenomenológicas (lo que Sartre llamó mala fe y que Laing llamó elusión) que en la operación misma de negar niegan que se ha negado algo (y que se ha negado que se ha negado algo y así sucesivamente *ad infinitum*), a fin de ascender hacia estados psicológicos que el budismo llama superiores, pero que afirma comprenden cada vez mayor inautenticidad y autoengaño.

Lo anterior significa que la vía que conduce al descubrimiento de nuestra verdadera condición —la vacuidad en cuanto verdad absoluta— es descendente en un doble sentido: fenomenológicamente descendente —o más bien *metafenomenológicamente descendente*, pues dicha verdad no es un fenómeno propiamente dicho— en cuanto implica *ver a través de las negaciones fenomenológicas y de los pensamientos potenciados que originan los fenómenos que ocultan nuestra condición original y producen error, y existencialmente descendente* en cuanto implica *descender al infierno para enfrenarlo*. Ahora bien, a diferencia del existencialismo, esta perspectiva no considera que la autenticidad radique en permanecer en el infierno; la llamo *metaexistencial* en cuanto lo que propone es que, cual Dante, *bajemos a los infiernos y por ellos cada vez más abajo, para pasar por el agujero en el fondo que representa la gnosis primordial que hace que descubramos que el proceso infernal tiene salida, de modo que el infierno se transforme en purgatorio y, purgando el error, podamos acceder al paraíso* —que en este caso no es un paraíso *saṃskṛta* de los que el budismo denomina *estados psicológicos superiores de la existencia cíclica*



(*saṃ sāra*), sino la *asaṃ skṛta* revelación de lo *asaṃ skṛta* que la enseñanza Dzogchén denomina Tierra Pura de *Akaṇiṣṭha* o *Akaṇiṣṭha-Ghanavyūha* (en tib. *'og min stug po bkod pa'i zhiṅ*).

Consideremos el contraste entre el enfoque transpersonal y el metatranspersonal. La psicología transpersonal y la llamada psicología “integral” de Ken Wilber hasta ahora no han distinguido entre estados transpersonales (o sea, estados en los que se disuelven los límites que nos hacen sentir que somos la persona o el ego) y holotrópicos (que tienden a lo total [*holos*: ὅλος]) u holistas (totales) de signos muy distintos. En efecto, el budismo distingue entre estados transpersonales y holotrópicos que son *saṃskṛta* y que en cuanto tales son

transitorios y están sujetos al sufrimiento —en terminología budista, pertenecen al *saṃsāra* (en tib. *korwa* [*'khor ba*])— y la condición transpersonal y plenamente holista en la cual se hace patente nuestra verdadera condición, que es *asaṃskṛta* y que el budismo designa como *nirvāṇa* (en pāli *nibbāna*; en tib. *myangan le depa* [*mya ngan las'das pa*]; en ch. 涅槃 [*Hàn yǔ Pīnyīn nièpán*; Wade-Giles, *nieh⁴-p'an²*]) —y en particular el *nirvāṇa* de las formas superiores de budismo: el *nirvāṇa no-estático* (en sánscr. *apraṭiṣṭhitanirvāṇa*; en tib. *minepe myang-dé* [*mi gnas pa'i myang 'das*]).

En efecto, perfeccionando lo *saṃskṛta* se puede ascender en el *saṃsāra* a estados más apetecibles, como (a) la cúspide de la esfera de la sensualidad, que implica



alcanzar placer estable y excepcional, éxito y/o poder mundanos —o, por medio de la meditación condicionante, a estados como (b) los de la esfera de la forma, a los que se accede mediante la concentración en una figura, excluyendo el fondo, y (c) de la esfera sin forma, a los que se accede yendo más allá de la división figura-fondo e identificándose con la infinitud resultante, a raíz de lo cual se derivan formas sutiles de orgullo y placer—. Ahora bien, todo lo *saṃskṛta* es transitorio y fuente de sufrimiento, aunque se logre eludir este último por un tiempo: los trances de los reinos sin forma pueden experimentarse como duraderos —incluso como durando ciclos cósmicos temporales, evos o eónes (en sánscr. *kalpa*; en pāli *kappa*; en tib. *kälpa* [*bskal pa*]; en ch. 劫 [Hànyǔ Pinyin *jié*; Wade-Giles *chieh*?; en jap. *gō*])— pero a diferencia de la *asaṃskṛta* revelación irreversible de nuestra *asaṃskṛta* verdadera condición, son transitorios y al disolverse el individuo que en ellos permanece, desacostumbrado a los límites del hermético foco de atención consciente y a la totalidad de la experiencia del reino de la sensualidad, desarrolla aversión hacia esos límites —lo cual lo hace caer en los estados psicológicos más bajos y sufrientes—. Fue porque sus dos maestros sucesivos accedían a dichos estados, creyendo que los mismos eran el *nirvāṇa*, que quien luego sería el Buda Śākyamuni los abandonó.

Igualmente, hay un estado que ocurre recurrentemente en nuestra experiencia, pero que se puede estabilizar por medio de una supresión habilidosa de los pensamientos, que es el que la enseñanza Dzogchén designa como base-neutra-de-

todo (en tib. *kunzhī lungmatén* [*kun gzhi lung ma bstan*]), en el cual no hay pensamientos y por ende tampoco dualidad sujeto-objeto ni ilusión de pluralidad, y que es neutro en el sentido en que un auto se encuentra en neutro cuando no se halla en reversa ni tampoco en una de las velocidades de marcha hacia adelante: es una condición que no es el *nirvāṇa* y que técnicamente pertenece al *saṃsāra*, pero en la cual este último no está activo —y cuyo peligro radica en que, como predijo el maestro de Dzogchén Jigme Lingpa, en nuestra época muchos meditadores la confundirán con el *dharmakāya* que en la enseñanza Dzogchén constituye el primer nivel de realización espiritual—.

Lo que ahora denomino Psicología del Despertar y que anteriormente designaba como psicología metatranspersonal es la que distingue claramente entre todos estos estados, insistiendo en la necesidad de alcanzar el *nirvāṇa no-estático* en vez de conformarse con acceder a la base-neutra-de-todo o a las condiciones superiores del *saṃsāra* activo —y distinguiendo también claramente entre los métodos que permiten acceder al *nirvāṇa no-estático* y los que conducen sólo a la esfera sin forma y/o la base neutra de todo—.

Ahora se puede sopesar el “debate ascendiente / descendiente” que en la década de los 1990s enfrentó a Ken Wilber como representante del enfoque ascendente, con Stan Grof y Michael Washburn como representantes del descendente (Rothberg & Kelly, Eds. 1998). El sendero que Wilber esboza es ascendente y en cuanto tal contrario al que conduce al descubrimiento de



la verdadera condición, pues consiste en el establecimiento de sucesivas estructuras, que el autor divide en (a) estructuras básicas, que resultan de un aprendizaje multidimensional y se mantienen cuando el desarrollo sigue hacia nivel más elevado, integrándose en estructuras básicas subsiguientes, y (b) estructuras *transicionales* o de *reemplazo*, definidas como “formas en que se experimenta el mundo a través de las estructuras básicas de un nivel psíquico” y que, a diferencia de las anteriores, no se preservan al seguir a un nivel psíquico superior. Como sucede con toda *estructura*, las de ambos tipos surgen de conjunciones de causas (en sánscr. y pāli *hetu*; en tib. *guiu* [rgyu]; en ch. 因 [Hàn yǔ Pīnyīn yīn; Wade-Giles *yin*¹]) y condiciones (en sánscr. *prat-yaya*; en pāli *paccaya*; en tib. *kyen* [rkyen]; en ch. 緣 [Hàn yǔ Pīnyīn yuán; Wade-Giles *yuan*²]), y por ende según el budismo son *saṃskṛ.ta* y por ende son transitorias, están sujetas al sufrimiento y pertenecen al *saṃsāra*. Aparte de dichas estructuras Wilber postula un “sí mismo”, que para él se identifica con estructuras básicas sucesivas, *produciendo* lo que llama *fulcra* o *fulcros*; puesto que la *identificación* en la base de los *fulcros* comprende una *conjunción del sujeto que se identifica con aquello con lo cual él se identifica*, los mismos son *saṃskṛ.ta*, y en cuanto tales también pertenecen al *saṃsāra*. Más aún, la dualidad sujeto-objeto que es la condición de posibilidad de toda *identificación* es el núcleo mismo del *saṃsāra* activo y se manifiesta sólo en éste. Igualmente, toda *identificación* da lugar a un sentido-de-sí, y para el budismo todo sentido-de-sí es por definición espurio,

erróneo y producto de confusión. Esto confirma que en términos budistas la visión que Wilber tiene del desarrollo espiritual podría aplicarse a senderos hacia reinos *samsáricos* superiores más no a genuinos senderos de Despertar y que por lo tanto el sendero que esboza, en vez de alcanzar lo que Wilber dice que alcanza —el objetivo final del budismo y del Dzogchén— desde el punto de vista budista es una forma de espiritualidad inauténtica.

Ahora bien, los sistemas de sus contrincantes —Stan Grof y Michael Washburn— son descendientes en el sentido *regresivo* (siendo así *temporalmente* descendientes), y no en el sentido *metafenomenológico*, pues no consisten en ver a través de estructuras creadas para descubrir lo increado, ni en el *metaexistencial*, pues no yacen en enfrentar la angustia y ver a través de ella para que los pensamientos en su base se disuelvan espontáneamente, como sucede en el Sendero que se ilustró con la *Divina Comedia* (aunque Washburn está consciente de que el proceso que postula implica atravesar experiencias conflictivas). Grof, en particular, establece las condiciones para que se revivan las que llamó MPBs (Matrices Perinatales Básicas) —que identifica con etapas en el proceso perinatal que culmina en el nacimiento del individuo, habiendo afirmado hasta alrededor de 1997 que las determinantes para un individuo eran las que había enfrentado durante su proceso perinatal— como si ello fuese en sí mismo terapéutico y, lo que es peor, confundiendo algunas MPBs con los logros de Senderos de iluminación espiritual. Aparte de ello, su visión del fruto de



la vía hace de éste algo relativo y condicionado.

Washburn, por su parte, insiste en que la estructura triádica (o diádica si juntamos el superyó y el yo) de la psiquis de la segunda tópica freudiana es inherente a lo humano y se mantiene en lo que llama “iluminación espiritual”; plantea que hay que reintegrar lo que llama el Fundamento Dinámico, que lo que designa como *represión primordial* a temprana edad dejó fuera del alcance del consciente; identifica Fundamento Dinámico e *id* (*ello*) con la región pélvico-anal y *ego-superego* (*yo-superyó*) con la cabeza, como si los *topoi* de la Segunda Tópica freudiana fuesen puntos del cuerpo; y establece una división diádica de los tipos de meditación —errores que, junto a los de Wilber y Grof señalados arriba y muchos otros de los tres autores en cuestión, refuté en un libro en inglés en cuatro tomos (Capriles, 2012) titulado *The Beyond Mind Papers: Transpersonal and Metatranspersonal Theory*—.

Lo anterior muestra que en el debate que Ken Wilber llamó “del Ascendente y el Descendente” no se puede dar la razón a ninguna de las partes. En todo caso, en la vía hacia el descubrimiento de la *vacuidad en cuanto verdad absoluta* y la estabilización irreversible de la misma tenemos que enfrentar la *vacuidad en cuanto experiencia ilusoria*, lo cual implica lo que Ronald Laing (1961) denominó una “desrealización de lo que erróneamente considerábamos como real”. Ello es necesario para que pueda hacerse patente la *vacuidad en cuanto verdad absoluta* y con ello se obtenga lo que Laing (*op. cit.*) designó como una “re-realización

de lo que erróneamente considerábamos como irreal”. Por ende, la terapia / el Sendero son metafenomenológica y meataexistencialmente descendentes.

Aunque Freud y en general el psicoanálisis, la psicología y la psiquiatría imperantes consideran que toda desrealización es psicótica, la desrealización sólo trae problemas en los casos en que el individuo nunca la buscó y circunstancias adversas la desencadenaron, de modo que, desorientado, el mismo se aferra a la falsa realidad que está disolviendo, tratando infructuosamente de reconstruirla —a lo cual lo impulsa también su entorno, aterrorizado porque está yendo en una dirección en la que para ellos *hay un abismo, hay bestias salvajes* (Laing, *op. cit.*), probablemente llevándolo a una institución en la que se le diagnostique y se le enajene, despojándolo de su dignidad humana, y se transforme el proceso en uno de destrucción—. Ahora bien, cuando en un *episodio inicial* de desrealización, en vez de interrumpir el proceso, se le permite seguir su curso natural, el mismo no dura más de seis o siete semanas y resulta en una drástica reducción de la alienación, del malestar y del conflicto (Cf. O’Callaghan, 1982).

En un genuino Sendero espiritual, en cambio, la desrealización no se experimenta como algo patológico que le ocurre al individuo en contra de su voluntad; dependiendo de la capacidad del individuo, puede incluso resultar en gran alegría. En todo caso, el Sendero *comienza con experiencias ilusorias de vacuidad, sigue con la vivencia de la vacuidad en cuanto verdad absoluta, y culmina con la estabilización irreversible de*



la verdad absoluta. Un maestro Chán / Zen relató algo así como: “Cuando comencé a practicar el Zen para mí las montañas eran simplemente montañas y los ríos eran simplemente ríos. Cuando me adentré en la práctica del Zen para mí las montañas dejaron de ser montañas y los ríos dejaron de ser ríos. Cuando alcancé la verdad del Zen, para las montañas llegaron a ser verdaderamente montañas y los ríos llegaron a ser verdaderamente ríos”.

En efecto, inicialmente el individuo experimentaba todo en términos de conceptos potenciados que distorsionaban lo percibido y lo hacían percibirlo como algo familiar, en cuanto percibía todo en

términos de memorias. Luego experiencias ilusorias de vacuidad desrealizan esta falsa realidad. Y finalmente se disuelve la experiencia en términos de pensamientos potenciados que se derivan de la memoria y se aprehenden todos los entes en su desnudez, como (son) en verdad.

En mi libro *Beyond Being, Beyond Mind, Beyond History*, y en particular en el vol. I, *Beyond Being: A Metaphenomenological Elucidation of the Phenomenon of Being, the Being of the Subject and the Being of the Object*,⁶ produjo una metafenomenología en base a la filosofía Mādhyamaka, la ense-

⁶ Es un libro de unas 93.000 palabras.



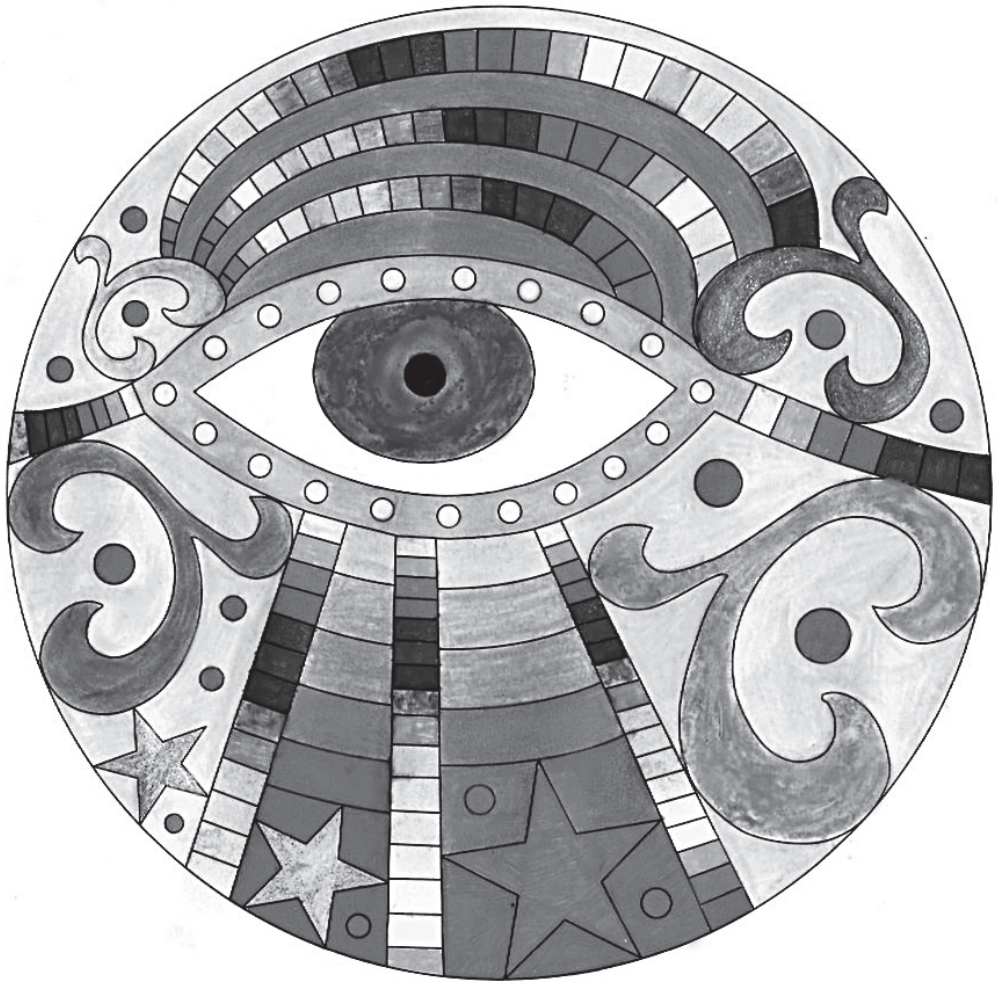
ñanza Dzogchén (*rdzogs chen*) y mi propia experiencia de la práctica de esta última enseñanza, en la que los pensamientos potenciados de los tres tipos se disuelven espontáneamente junto con los fenómenos erróneos que ellos producen. Invito al lector al que le haya interesado este trabajo a examinar la versión provisional de dicho tomo (en lengua inglesa), la cual hasta que complete el tercer tomo del libro se bajará gratuitamente en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>. Igualmente, lo invito a leer el ya mencionado libro *The Beyond Mind Papers: Transpersonal and Meta-transpersonal Theory* (cuatro tomos).

Referencias

- Capriles, Elías (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, Elías (1999b). El anarquismo político y gnoseológico de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica. Mérida: *Dikaio syne* 2, 67-134.
- Capriles, Elías (2007). *Beyond being, beyond mind, beyond history: A Dzogchen-founded metatranspersonal, metapost-modern philosophy and psychology for survival and an age of communion*. 3 vols.: *Volume I: Beyond being: A metaphenomenological elucidation of the phenomenon of being, the being of the subject and the being of objects*. Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> (Edición provisional inacabada).
- Capriles, E. (2013a). *The Beyond mind papers: Transpersonal and metatranspersonal theory. A critique of the systems of Wilber, Washburn and Grof and an outline of the Dzogchen Path to definitive true sanity*. Volume 1: *Introduction: Essential concepts*. Nevada City (CA): Blue Dolphin Publishing.
- Carré, Patrick (1999). *Nostalgie de la vacuité (Nostalgia de la vacuidad)*. Paris: Pauvert.
- Gendün Chöphel & Elías Capriles (en prensa) (2 tomos). *Gendün Chöphel's Mādhyamaka: Ascertaining the Prāsaṅgika-Mādhyamaka View (A Nyingmapa Interpretation). A Revised Version of the Translation of Gendün Chöphel's Ornament of the Thought of Nagarjuna with an Introductory Study on the Definitive Meaning of Mādhyamaka, its Development and its Subschoools in India and Tibet, and a Commentary on Gendün Chöphel's Text* (all by E. Capriles). Revised Version of the Translation by Pema Wangjié and Jean Mulligan. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Editions.
- Freud, S. (1974). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial (Original alemán 1895: *Entwurf einer Psychologie*.)
- Heidegger, Martin (1987). *An Introduction to Metaphysics (Einführung in Die Metaphysik; English translation by Max Niemeyer)*. New Haven and London: Yale University Press. (1980) *Introducción a la metafísica* (trad. Emilio Estiú); Buenos Aires: Nova. (1953) *Ein-*



- führung in die Metaphysik*. Tübingen, Alemania: Max Niemeyer Verlag.
- Laing, R. D. (1961). *The self and the others*. London: Tavistock. (Paperback [1969]. *Self and others*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Pelican.)
- McEviley, Thomas (1982). Pyhrrhonism and Madhyamika. Honolulu, HI, USA: University of Hawai'i Press, *Philosophy East and West*, Vol. 32, 1982, 3-35.
- O'Callaghan, M. (1982). A conversation with Dr. John Weir Perry. From
- When the dream becomes real: The inner Apocalypse in mythology, madness and the future*. Internet: <http://www.global-vision.org/papers/JWP.pdf>
- Rothberg, D. & Kelly, S. (Eds.) (1998). *Ken Wilber in dialogue*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Sartre, Jean-Paul (1980). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique (El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica)*. Paris: NRF Librairie Gallimard. (Ed. original 1943; la de 1980 es la Ed. # 31.)



El mándala epistemológico y los nuevos paradigmas de la humanidad

Amador Martos García

Resumen

La historia del pensamiento, devenida dogmáticamente en una filosofía materialista y en un reduccionismo psicológico, aboca a una crisis epistemológica entre ciencia y espiritualidad desde que la física cuántica irrumpió en el tablero cognitivo. Las diferentes interpretaciones de la mecánica cuántica que aúnan la ciencia y la espiritualidad mediante la recuperación de la filosofía perenne, introducen la primera fisura en la “rígida estructura” del dualismo científico entre sujeto y objeto que ha impregnado a la civilización occidental. Así, la filosofía perenne sumada al movimiento transpersonal como “cuarta fuerza” psicológica, es un nuevo paradigma de conocimiento que puede ser aprehendido mediante un mándala epistemológico, el cual posibilita una interpretación hermeneútica de la historia, la ciencia y la espiritualidad pero, eminentemente, desde un revisionismo de la psicología cognitiva y educativa. Tantos cambios de paradigmas contribuyen a la trascendencia holística de la razón hacia el espíritu a modo de un Segundo Renacimiento Humanístico.

Palabras claves: filosofía, psicología, sociología, ciencia, educación.

Abstract

The history of thought, which has become in a dogmatic way materialistic philosophy and psychological reductionism, leads to an epistemological crisis between science and spirituality since quantum physics appears at the cognitive field. The different interpretations of quantum mechanics that combine science and spirituality through the recovery of the perennial philosophy, introduced the first crack in the “rigid structure” of scientific dualism between subject and object that has permeated Western civilization. Thus, the perennial philosophy, coupled with the transpersonal movement as the “fourth force” in psychology, is a new paradigm of knowledge that can be grasped by an epistemological mandala, which enables a hermeneutic interpretation of history, science and spirituality, and specially a revisionism of cognitive and educational psychology. All those paradigm shifts contribute to the holistic transcendence of reason into the spirit towards a Second Humanistic Renaissance.

Key words: philosophy, psychology, sociology, science, education.



Introducción

Aunque desde la antigüedad se han utilizado los mándalas con fines contemplativos y religiosos, a partir de las investigaciones de Carl G. Jung (2009), los mándalas sobrepasan el ámbito del pensamiento místico y comenzaron a utilizarse también con fines terapéuticos (Ribera, 2009). Jung (2003) consideraba los mándalas como una representación arquetípica del inconsciente colectivo. Según Jung, los mándalas poseen un poder extraordinario porque son imágenes sagradas que representan la psique integrada, un “sí-mismo” como el arquetipo central de lo inconsciente colectivo. Por excelencia, el “sí-mismo” es una unión de los opuestos cuyo símbolo es el círculo o mándala, representando así el fin último del proceso de individuación. Psicológicamente, los mándalas representan la totalidad de nuestro Ser, y dado que reflejan la psique humana, cada persona responde a ellos instintivamente, más allá de su edad, género, raza, cultura, etcétera, pudiendo asemejarse a un viaje hacia nuestra esencia, iluminando zonas del camino que hasta entonces habían permanecido oscuras y hasta ese momento ocultas, permitiendo que brote la sabiduría de nuestro inconsciente (Baguera, 2007).

El mándala aquí argumentado como epistemológico, postula la integración del saber científico (*episteme* de lo conmensurable) con la perenne espiritualidad (*hermenéutica* de lo inconmensurable), una fusión respectivamente de la razón con el espíritu en un ejercicio de trascendencia desde la no dualidad. Tradicionalmente se

ha separado la epistemología y a la hermenéutica, puesto que la primera trata de lo conmensurable y la segunda de lo inconmensurable. Sin embargo, hoy en día es posible unir a la epistemología y la hermenéutica (Flores-Galindo, 2009), permitiendo justificar lo conmensurable y entender lo inconmensurable. Esos *dos modos de saber* posibilitan vislumbrar una conexión de la filosofía con la espiritualidad.

La idea de un mándala epistemológico no es nueva en el ámbito científico. En el libro *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, Howard Gardner (1985) describe mediante un “hexágono cognitivo” las interrelaciones de seis campos científicos: la filosofía, la psicología, la lingüística, las ciencias sociales, la computación electrónica y las neurociencias. Desde una perspectiva de la historia del pensamiento, este artículo pretende de un modo similar desgranar las secuencias cognitivas a modo de paradigmas que operan y se retroalimentan con interdependencia entre seis áreas del conocimiento: la filosofía, la psicología, la sociología, la ciencia, la educación y la espiritualidad.

1. Epistemología de lo conmensurable

Filosofía versus ciencia

El pensamiento occidental se ha caracterizado por la constante universal de abordar el problema del hombre desde el dualismo: materia y espíritu, cuerpo y alma, cerebro y mente. Las teorías dualistas acerca



de los principios de la realidad humana se inspiraron en el pensamiento griego platónico-aristotélico, después asumido por las escuelas escolásticas. Toda la historia de la filosofía occidental está transitada por la inquietud de encontrar la solución al problema del conocimiento, en definitiva, intentar dar una explicación coherente de la conciencia.

En la Edad de la Razón, Kant mediante sus Tres críticas, *La crítica de la razón pura* (Kant, 2005), *La crítica del juicio* (Kant, 2006a) y *La crítica de la razón práctica* (Kant, 2008), produce respectivamente la diferenciación de la ciencia (ello), el arte (yo) y la moral (nosotros). El resultado tras la diferenciación, a decir de Wilber (2005a, p. 466), fue concluyente: “Dios en cualquiera de sus formas fue declarado muerto, sólo la naturaleza estaba viva. La razón, en reacción al mito, eligió así mirar casi exclusivamente hacia abajo, y en esa mirada fulminante nació el mundo occidental moderno”.

La división dualista entre materia y mente, naturaleza e ideas que ha persistido en la civilización occidental, se convertiría en un exacerbado *racionalismo pragmático* (mundo externo o “mapa sociológico”) y un descuidado *racionalismo espiritual* (mundo interno o “mapa psicológico”) (Martos, 2012a). La psicología positivista y reduccionista relegó la esencia del ser humano a un simple subjetivismo, dando así alas a la filosofía materialista, cuyas ciencias nos prometieron el conocimiento último de toda realidad mediante el instrumento más novedoso descubierto por Kepler y Galileo: la medición. Así como Aristóteles

se había dedicado a clasificar, Kepler y Galileo se propusieron medir. Así procedieron todas las disciplinas científicas hasta descomponer la naturaleza en tantas partes como ciencias tenemos hoy en día hasta la llegada de la física cuántica, la cual permitió considerar el otro modo de saber, el no dual entre sujeto y objeto, el místico, el trascendental, diferente pero complementario con el método científico. Dos modos de saber epistemológicamente argumentados por Ken Wilber (2005c) en su obra *El espectro de la conciencia*.

Psicología versus sociología

La física cuántica había conducido a otro dualismo, el de lo material frente a lo mental. La ciencia y la tecnología son símbolos de evolución social y cultural, sin embargo, no exclusivamente al servicio de la humanidad, sino predominantemente al servicio del “ego” plutocrático (oligarquía financiera) que socava los Derechos Humanos y la libertad de la humanidad. ¿Y cómo se ha llevado a cabo tal manipulación social y mental? Principalmente, mediante el control sobre la economía y la política (Galbraith, 2007), pero también, sobre los medios de comunicación (Chomsky, 2002), supeditando todo ello a una oligarquía financiera (Navarro, 2012). La deriva de ello es que, imperceptiblemente para muchos ciudadanos, hay un adoctrinamiento psicológico mediante el secuestro de la democracia (Rubiales, 2005) y el sistema educativo (Illich, 2011) en favor de los intereses de la burguesía capitalista así como de la curia eclesiástica, todo un servilismo con-



dicionado desde arriba hacia abajo. Una vez secuestrado el sustrato intelectual que posibilita el desarrollo holístico de todo individuo, lo siguiente fue inocularle el virus de la desinformación (Otte, 2010) y con ello, irremediablemente, se produciría el advenimiento de la *sociedad de la ignorancia* (Mayos y Brey, 2011).

La información y el conocimiento están secuestrados por los oligopolios transnacionales para hacer dinero a costa de la biosfera, la salud y la vida de la humanidad (Jara, 2007). El eufemístico *pensamiento único neoliberal* ha dominado en la globalización económica de los mercados por encima de las personas, ajando así a la moralidad humana excelsamente definida por Kant (2006b) en su imperativo categórico, un amor también profesado por santos, budas, yoguis o místicos.

Occidente, con el cambio de paradigma desde la física clásica a la física cuántica, ha visto resquebrajada su “rígida estructura” epistemológica: el dualismo entre sujeto y objeto. Y desde entonces, unos atrevidos “místicos cuánticos” se atrevieron a trascender el racionalismo pragmático y la filosofía materialista de Occidente mediante la espiritualidad presente en la filosofía perenne. En esa línea de pensamiento, Fritjof Capra (2000) supuso el punto de partida de numerosas publicaciones sobre la interrelación entre el universo descubierto por la física moderna y el misticismo antiguo, principalmente oriental. Sin embargo, a mi entender, Ken Wilber es el autor más prolífico en la citada tarea: en *El espectro de la conciencia* (Wilber, 2005b), realiza una síntesis de religión, física y psicología, re-

futando la filosofía del materialismo; en *Ciencia y religión* (Wilber, 1998), muestra de qué manera la ciencia es perfectamente compatible con las grandes tradiciones espirituales del mundo y abre con ello la visión occidental del mundo a las grandes tradiciones de la sabiduría perenne. Pero, sin lugar a dudas, *Sexo, Ecología, Espiritualidad* (Wilber, 2005a) es su obra magna donde analiza la evolución de todo lo existente, desde la materia a la vida, concluyendo con su teoría conocida como los “cuatro cuadrantes”: interior individual (yo), exterior individual (ello), interior colectivo (nosotros cultural) y exterior colectivo (ellos). Desde el surgimiento de la mecánica cuántica, no son pocos los científicos que intentan una reconstrucción epistemológica de la realidad por conocer, postulando universos paralelos y otras dimensiones (Kaku, 2007), también de que el cerebro es un holograma que interpreta un universo holográfico (Wilber, 1987a). Se impone la pregunta: ¿Cómo sabemos lo que sabemos?, y si ese saber es cierto.

El materialismo científico se halla ante un tótem revolútem. La física cuántica ha causado una brecha epistemológica entre ese mundo exterior por conocer (sociología) y el mundo interno (psicología) por descubrir entre sujeto y objeto. Las neurociencias ponen en cuestión el libre albedrío (Gazzaniga, 2012), y desde la neuropsicología se alude a que nuestra realidad objetiva es *maya* —ilusión— (Morgado, 2015). Según se cree, el propio Einstein dijo: “La diferencia entre el pasado, el presente y el futuro es una ilusión persistente”. Para Einstein, los conceptos de espacio y tiempo



son construcciones nuestras, lo cual le indujo a elaborar su monumental *Teoría de la relatividad* (Einstein, 2008), que resuelve la incompatibilidad existente entre la mecánica newtoniana y el electromagnetismo. El supuesto básico de la *Teoría de la relatividad* es que la localización de los sucesos físicos, tanto en el tiempo como en el espacio, son relativos al estado de movimiento del observador. Y a dicha cuestión de la temporalidad, se suma la teoría del *desdoblamiento del tiempo* del físico francés Garnier (2012) quien, siguiendo los fundamentos de la física cuántica, afirma que cada uno de nosotros tiene otro “yo”, un doble con quien intercambiar información a través del sueño paradójico. Este principio del *desdoblamiento*, según Garnier, era recogido por San Juan en el Apocalipsis, también por Platón, los egipcios, algunos pueblos africanos, los chamanes de América del Norte, los “bushmen” de Namibia y los aborígenes australianos. La espiritualidad es un sueño perenne de la humanidad que incluso deja huellas antropológicas (Centineo y Gianfrancisco, 2011) y que debe ser integrada científicamente, pero eminentemente de un modo psicológico.

Psicología versus espiritualidad

Según el psicólogo transpersonal Iker Puente (2011: 18):

La idea de una filosofía perenne aparece a lo largo de toda la filosofía occidental, y ha ido tomando diversas formas a lo largo de su historia. El término *philosophia perennis* fue em-

pleado por primera vez por Agustino Steuco en 1540 en su libro *De perenni philosophia*, un tratado de filosofía cristiana en el que defendía la existencia de un núcleo común en la filosofía de toda la humanidad que se mantiene idéntico a través del curso de la historia. (...) Esta unidad en el conocimiento humano deriva, según los partidarios de la filosofía perenne, de la existencia de una realidad última que puede ser aprehendida por el intelecto en determinadas condiciones especiales.

Dicha dimensión espiritual y trascendente de la naturaleza humana y de la existencia, en el ámbito de la psicología, tiene su correlato con el surgimiento de la psicología transpersonal como “cuarta fuerza” tras el conductismo, el psicoanálisis y la psicología humanista. Según Iker Puente (2011, p. 24):

La *psicología transpersonal* nació a finales de los años sesenta en los EE.UU. a raíz del interés de un grupo de psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas (entre los que se encontraba Anthony Sutich y Abraham Maslow, fundadores de la psicología humanista, y el psiquiatra Stanislav Grof) en expandir el marco de la psicología humanista más allá de su centro de atención sobre el yo individual, interesándose por el estudio de la dimensión espiritual y trascendente de la naturaleza humana y de la existencia. Sus fundadores pretendían realizar una integración de las tradi-



ciones místicas occidentales y orientales con la psicología humanista. La orientación transpersonal surge, pues, del encuentro entre la psicología occidental (en particular de las escuelas psicoanalíticas, junguiana, humanista y existencial) y las tradiciones contemplativas de Oriente (en especial el budismo zen, el taoísmo y el hinduismo).

Sociología versus espiritualidad

La filosofía perenne propugna la trascendencia del ilusorio dualismo entre cuerpo y mente mediante la meditación, logrando así la unicidad del propio ser humano con el universo, un camino de sabiduría que pretendidamente conduce hasta la iluminación (Wilber, 2005d). En dicho sentido, un equipo de psiquiatras del Hospital General de Massachusetts ha realizado el primer estudio que

documenta cómo ejercitar la meditación durante ocho semanas puede afectar al cerebro. Según sus conclusiones, publicadas en *Psychiatry Research* (Lazar, 2011), la práctica de un programa de meditación durante ocho semanas puede provocar considerables cambios en las regiones cerebrales relacionadas con la memoria, la autoconciencia, la empatía y el estrés. Es decir, que algo considerado espiritual, nos transforma físicamente y puede mejorar nuestro bienestar y nuestra salud.

Pero si hablamos de iluminación, es imperativo recordar la alegoría del Mito de la Caverna de Platón (Truyol, 1981), que alude al despertar cognitivo del sujeto cognoscente en el Mundo de las Ideas, cuya idea suprema es el Bien. Es el mismo amor profesado por santos, budas, yoguis, místicos, chamanes, sacerdotes y videntes en su interior. Ese camino de crecimiento interior ha sido obviado por Occidente y evidenciado por pensadores cualificados:



Baudrillard (2005) con la *hiperrealidad*, y Bauman (2007) con la *sociedad líquida*, respectivamente la conciencia fragmentada (del “yo”) y la ausencia de amor (entre “nosotros”), son las causas de todos los males de Occidente (Martos, 2012b). A dicha degeneración cultural cabe sumar una razón obnubilada por un *pensamiento débil* (Vattimo, 2006) que sólo apuesta por el individualismo, la competencia y un imposible crecimiento infinito en un mundo finito (Latouche, 2011), y que conduce a la destrucción no sólo de la biosfera sino también de la noosfera. La razón (yo-ego) aniquilando al espíritu colectivo (nosotros), esa es la historia de Occidente y, por antonomasia, el fracaso epistemológico de la filosofía materialista (Martos, 2015b). La crisis epistemológica de la filosofía materialista que sustenta a Occidente está propiciando la posibilidad de considerar la perenne espiritualidad, el *otro modo de saber*. Aunque el saber revelado ha estado secularmente en manos de las religiones, el surgimiento del movimiento conocido peyorativamente como *misticismo cuántico*, está allanando el sendero hacia la espiritualidad como una dimensión moral que ya fue fundamentada por el inconmensurable Kant (2008).

Filosofía versus educación

La obra *La crítica de la razón práctica* de Kant trata de la filosofía ética y moral que, durante el siglo XX, se convirtió en el principal punto de referencia para toda la filosofía moral. El *imperativo categórico* (Kant, 2006b) es un concepto central en la ética

kantiana, y de toda la ética deontológica moderna posterior. Pretende ser un mandamiento autónomo (no dependiente de ninguna religión ni ideología) y autosuficiente, capaz de regir el comportamiento humano en todas sus manifestaciones. Sin embargo, el pensamiento occidental no ha integrado aún el “ello” (ciencia), el “yo” (arte) y el “nosotros” (moralidad) diferenciados por Kant.

Estas tres jerarquías cognitivas se hallan actualmente divididas entre un *racionalismo pragmático* (la razón-“yo”- proyectada en la naturaleza-“ello”) y un *racionalismo espiritual* (la razón-“yo”- proyectada en el espíritu- “nosotros”) (Martos, 2015c), una eterna lucha respectivamente entre el materialismo y el idealismo, tantas veces confrontados en la historia del pensamiento y todavía pendientes de integración de un modo científico y psicológico. Descartes ha muerto metafóricamente hablando en referencia al dualismo sujeto-objeto, y Kant está más vivo que nunca en razón del incumplimiento de su imperativo categórico por la humanidad. ¿Y cómo se llega a ese estado de gracia donde sólo reine la paz y el amor?

Mediante la trascendencia consciente y voluntaria hacia la espiritualidad propuesta por la filosofía perenne, en el mismo sentido metafórico que Platón plasmó en el Mito de la Caverna (Truyol, 1981). Sin embargo, filosofar se ha convertido en un *pensamiento complejo* (Morin, 1994) en orden a tener una comprensión del mundo como sistema entrelazado. El estudio de lo complejo ha impactado también en el ámbito más directo de las interacciones



de los seres humanos: la educación, la interpretación de la sociedad, la política, y la comprensión del momento actual que vive la humanidad. Esa complejidad, la expresa certeramente el filósofo francés Edgar Morin (2004: 224) “se trata de enfrentar la dificultad de pensar y vivir en la búsqueda de soluciones a los problemas contemporáneos y la construcción del futuro”. Para tal fin, Morin (2005: 661) nos indica el camino a seguir:

Educar para comprender las matemáticas o cualquier disciplina es una cosa, educar para la comprensión humana es otra; ahí se encuentra justamente la misión espiritual de la educación: enseñar la comprensión entre las personas como condición y garantía de la solidaridad intelectual y moral de la humanidad.

Ciencia versus educación

Social y políticamente, ¿quién controla lo que hay que saber y cómo transmitirlo? Iván Illich (2011), ya en 1971, realizó una crítica a la educación tal y como se lleva a cabo en las economías modernas, pues considera que dicha educación se reduce al consumismo, forzando a los aprendices a cursar un currículo obligatorio que perpetúa la sociedad de clases. *Si cada época en la historia ha requerido de un tipo de pedagogía o una escuela de pensamiento, ¿qué tipo de pedagogía y pensamiento requieren los tiempos actuales?*

El maestro de física Carlos González Pérez (2011) mediante su obra *Veintitrés*

maestros, de corazón: un salto cuántico en la enseñanza, ayuda a descubrir los enormes potenciales que habitan en el interior de los alumnos, posibilitando el empoderamiento más allá de la mente programada y de las creencias.

Mediante *La educación prohibida* (película-documental sobre la educación progresista en oposición a la educación tradicional en: www.educacionprohibida.com), German Doin se ha convertido también en un referente del proyecto Reevo, una plataforma web de una comunidad de activistas en red con el fin de documentar, mapear e impulsar iniciativas vinculadas a experiencias de la educación no convencional que se centran en el aprendizaje y pleno desarrollo de los seres humanos en comunidad respetando su vida, su cultura y su entorno.

María Acaso con sus libros *La educación artística no son manualidades* (Acaso, 2009a), *El lenguaje visual* (Acaso, 2009b) y *Reduvolution* (Acaso, 2013), empodera a los educadores que desean llevar a la práctica el cambio de paradigma que la educación necesita: mientras que todo se transforma, el mundo de la educación permanece anclado en un paradigma más cercano al siglo XIX y a la producción industrial que a las dinámicas propias del siglo XXI.

Por último, *La educación cuántica* (Martos, 2015b) es una obra epistemológica que propone un nuevo paradigma de conocimiento al reinterpretar la historia del pensamiento occidental mediante la recuperación de la sabiduría presente en la filosofía perenne; replantea las relaciones entre la ciencia y la espiritualidad a la



luz de las diferentes interpretaciones de la mecánica cuántica; cuestiona el tradicional sistema educativo y propone una pedagogía activa y libertaria. Para tales fines, propugna una renovada filosofía de la mente (epistemología hermenéutica) en oposición a la visión mecanicista, industrial y positivista de la escolarización tradicional.

2. Hermenéutica de lo inconmensurable

Dos modos de saber

Wilber (2005c) aborda de un modo epistemológico *dos modos de saber*: el conocimiento simbólico (dualidad sujeto-objeto) y el misticismo contemplativo (no dualidad entre sujeto-objeto), dos modos de saber diferentes pero complementarios. Según Wilber (2005b, p. 55-56):

Esos dos modos de conocer son universales, es decir, han sido reconocidos de una forma u otra en diversos momentos y lugares a lo largo de la historia de la humanidad, desde el taoísmo hasta William James, desde el Vedanta hasta Alfred North Whitehead y desde el Zen hasta la teología cristiana. (...) También con toda claridad en el hinduismo.

Sin embargo, la civilización occidental es la historia del primer modo de saber que ha evolucionado hasta la extenuación de su “rígida estructura” dualista con el surgimiento de la mecánica cuántica. Esos *dos modos de saber* también son contemplados

por los padres fundadores de la relatividad y de la física cuántica (Wilber, 1987b) y, correlativamente, aluden los mundos antagónicos entre la ciencia y la religión, respectivamente, entre el saber racional y el metafísico, ambos aunados por los “místicos cuánticos” en un *racionalismo espiritual* adoptado como *filosofía transpersonal* (Martos, 2015d), y convirtiéndose en un fundamento epistemológico para un *nuevo paradigma de conocimiento* integrador de la filosofía con la espiritualidad (Martos, 2015e).

Filosofía versus espiritualidad

Con la diferenciación kantiana de la ciencia (“ello”), la moralidad (“nosotros moral”) y el arte (psicología del “yo”), se produce una diferenciación de tres esferas. En palabras de Wilber (2005a, p. 457) “En el sincretismo mítico y mítico-racional, la ciencia, la moralidad y el arte, están todavía globalmente fusionados. (...) Con Kant, cada una de estas esferas se diferencia y libera para desarrollar su propio potencial”.

En primer lugar, con *La crítica de la razón pura*, Kant nos remite a la esfera de la ciencia empírica que trata con aquellos aspectos de la realidad que pueden ser investigados de forma relativamente “objetiva” y descritos en un lenguaje científico. Sin embargo, la física cuántica ha desintegrado la “rígida estructura” dualista que sustenta al materialismo científico (Wilber, 2005c). También las neurociencias nos dicen que la realidad objetiva es *maya-ilusión* (Morgado, 2015). Irremediablemente, el materialismo científico sufre



una crisis epistemológica en su intento de explicarnos el mundo exterior, despejando así el horizonte para otro modo de saber, el misticismo contemplativo, que pertenece propiamente al mundo interior de cada persona. La ciencia por antonomasia es la ciencia del Ser, y ello, es un sendero espiritual que está más allá del *reduccionismo científico* (Sheldrake, 2013) y el *dogmatismo religioso* (Dawkins, 2007): es un terreno abonado para hacer *filosofía transpersonal* (Martos, 2010) más allá del descalificativo “misticismo cuántico”.

Consecuentemente y en segundo lugar, dicho giro copernicano de la ciencia en la concepción de la naturaleza, remite inexorablemente a la profundidad intelectual descrita por Kant en *La crítica del juicio*, es decir, a la psicología, ese lugar de la esfera del arte o juicio estético, y que se refiere a cómo me expreso y qué es lo que expreso de mí, es decir, la profundidad del yo individual: sinceridad y expresividad. Sin embargo, desde la Edad Moderna, y con el surgimiento del capitalismo y su última metamorfosis el pensamiento único neoliberal, el ego de las personas (yo) ha salido muy dañado, pues ha quedado fragmentado y disociado de la colectividad (nosotros) (Martos, 2012b), y por antonomasia es el fracaso epistemológico del pensamiento occidental (Martos, 2015b, p. 275):

En la segunda mitad del siglo XX, aparecen diversas corrientes de pensamiento posmodernistas coincidiendo en que, el proyecto modernista, fracasó en su intento de renovación de las formas tradicionales del arte y

de la cultura, el pensamiento y la vida social. (...) La posmodernidad, entendida como superación de la Edad Moderna, también ha fracasado en su intento de lograr la emancipación de la humanidad.

Ciertamente, el filósofo y físico Mario Bunge (2002), apunta que la filosofía académica actual se encuentra en un preocupante estancamiento. También el historiador Josep Fontana (2011) *se ha convertido en una referencia* para entender los acontecimientos históricos posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Siete décadas después de la Segunda Guerra Mundial, las diferencias entre los muy ricos y *los otros* son mayores que nunca. Esa acentuada divergencia entre la riqueza y la pobreza, profundizada por el eufemístico *pensamiento único neoliberal*, es la causa de la crisis moral que padece actualmente la humanidad y que, en contraposición, ha surgido el *altermundismo* como movimiento social globalizado representado por el Foro Social Mundial que se celebra desde el año 2001. Ante la gravedad del caos civilizatorio al que nos ha conducido la racional-modernidad, solo queda como solución el tercer mundo diferenciado por Kant: el “nosotros” o la espiritualidad.

Efectivamente, en tercer lugar, Kant, mediante *La crítica de la razón práctica*, nos remite a la esfera práctica o razón moral, la interactuación pragmática, la interrelación en términos que tenemos algo en común, es decir, el entendimiento mutuo. El imperativo categórico de Kant (2006b), es una excelsa definición racional del amor, todo



un *racionalismo espiritual* cuya aplicación práctica posibilita la sanación trascendental.

La sanación trascendental

Efectivamente, el pensamiento kantiano debe ser reivindicado y trascendido por el pensamiento occidental, quien remite al “nosotros” como asignatura pendiente (Martos, 2015b, p. 276):

Ahí radica el gran fracaso de la actual civilización, la falta de entendimiento y acuerdos para volver a poner al hombre en el centro de nuestro universo, y no simplemente como medio de explotación del hombre por el hombre, una lucha de clases presente en el pensamiento marxista y que, a día de hoy, sigue más vigente que nunca en la historia.

Por un lado, el dualismo entre ciencia y religión (saber racional y saber revelado), son *dos modos de saber* que deben ser integrados desde la no dualidad por el sujeto cognoscente en tanto que debe ser objeto de conocimiento de sí mismo, haciendo asertivo el aforismo griego: “Conócete a ti mismo”. Por otro lado, la todavía insuperable filosofía kantiana remite hacia el “nosotros”. El camino a seguir es indudable: por un lado la introspección de los propios pensamientos hasta alcanzar la pretendida sabiduría, y por otro lado, la aplicación práctica de dichos conocimientos mediante el amor. La *sabiduría* y la *compasión* son los fundamentos de toda espiritualidad que se

precie de ser llamada así (Wilber, 2005a, p. 389-392):

El camino del Ascenso es el camino de lo Bueno; el camino del Descenso es el camino de la *Bondad*. (...) Los Muchos volviendo al Uno y uniéndose a Él es lo Bueno, y es conocido como *sabiduría*; el Uno de vuelta y abrazando los Muchos es *Bondad*, y es conocido como *compasión*.

Sí, efectivamente, *El ideal de la sabiduría* (Droit, 2011) y el amor son los bálsamos para la sanación trascendental del ser humano (Martos, 2015b, p. 289):

La sabiduría y el amor no pueden ser encapsulados y prescritos por un médico, sino que deben ser aprehendidos consciente y prácticamente por todo sincero buscador de la verdad. Porque no hay mayor verdad que el amor [espiritualidad], y el amor a la verdad es el camino [filosofía].

Cambios de paradigmas

El peregrinaje de la razón a través de la historia del pensamiento, propició los senderos divergentes entre la sociología (*racionalismo pragmático*) y la psicología (*racionalismo espiritual*). El reduccionismo psicológico en alianza con la filosofía materialista, serían los encargados de dar cuenta de esa “realidad” de ahí fuera, desplazando así de un modo histórico y psicológico a la filosofía perenne, hasta que el movimiento peyorativamente llamado



misticismo cuántico recuperó esa ancestral sabiduría como un sendero de sanación trascendental para los males de Occidente. Imperceptiblemente para muchos, se está produciendo una trascendencia holística desde la razón al espíritu a modo de un *Segundo Renacimiento Humanístico* (Martos, 2015a). ¿Qué grandes cambios se ciernen en la actual civilización y que pasan desapercibidos para los escépticos materialistas científicos? El mándala epistemológico hasta aquí argumentado evidencia que la actual civilización está sufriendo cambios de paradigmas en estas áreas del conocimiento:

- Filosofía: De la *filosofía tradicional* a la *filosofía transpersonal* (Martos, 2010).
- Psicología: De la *psicología tradicional* a la *psicología transpersonal* y, por tanto, de la *conciencia personal* a la *conciencia transpersonal* (Martos, 2008).
- Sociología: Del *neoliberalismo* al *altermundismo* (Martos, 2012b).
- Ciencia: De la *filosofía materialista* a la *filosofía perenne* (Martos, 2015a).
- Educación: De la *educación tradicional* a la *educación cuántica* (Martos, 2015b).
- Espiritualidad: De las *religiones exotéricas* a la *religión esotérica* (Wilber, 2005b).

La visión espiritual inherente al ser humano precisa de un *giro participativo* (Ferrer y Sherman, 2011) a la espiritualidad, el misticismo y el estudio de las religiones, cuestiones que pertenecen propiamente a la

metafísica. En filosofía, la metafísica estudia los aspectos de la realidad que son inaccesibles a la investigación científica. Según Kant, una afirmación es metafísica cuando afirma algo sustancial o relevante sobre un asunto (“cuando emite un juicio sintético sobre un asunto”) que por principio escapa a toda posibilidad de ser experimentado sensiblemente por el ser humano. Algunos filósofos han sostenido que el ser humano tiene una predisposición natural hacia la metafísica. Kant la calificó de “necesidad inevitable”. Arthur Schopenhauer incluso definió al ser humano como “animal metafísico”. ¿No es la metafísica el modo de saber trascendental?

Los pensadores transpersonales tienen una característica pensativa en común: poseen un *racionalismo espiritual* que propugna la trascendencia de la dualidad (entre sujeto y objeto) hacia la no-dualidad (misticismo contemplativo). Sin embargo, ese modo de saber trascendental ha sido injustamente tildado como “misticismo cuántico” por el materialismo científico y debería ser referido como *filosofía transpersonal* (Martos, 2015d), un incipiente paradigma de pensamiento sin el pertinente reconocimiento desde una perspectiva académica e histórica. La historia es siempre cruel con los genuinos pensadores que piensan más allá del pensamiento dominante establecido (Gregori, 2000). Descartes (1999) camufló sus reglas del pensamiento como “Discurso” en vez de “Tratado” para escapar así de una posible condena eclesiástica como había ocurrido poco tiempo antes con Galileo. También el poder de los burgueses capitalistas fue puesto en entredicho por



Marx, cuyo reconocimiento intelectual está siendo evidente en la actualidad (Martos, 2012b). Anacrónicamente, la historia del pensamiento occidental es la historia de un ego (yo) fragmentado y disociado de la colectividad (nosotros), un trastorno epistemológico que necesita de una urgente sanación trascendental, tal como propone de un modo pedagógico *La educación cuántica* (Martos, 2015b) mediante la filosofía transpersonal.

Movimiento transpersonal

Ken Wilber (2005a) ha logrado estructurar una filosofía transpersonal que aúna la racionalidad del pensamiento occidental con la trascendencia espiritual. A ello hay que sumar la psicología transpersonal surgida como “cuarta fuerza” tras el conductismo, el psicoanálisis y la psicología humanista. Existen iniciativas desde el ámbito de la psicología académica para integrar lo “transpersonal” como objeto de estudio serio y científico, como acredita la revista *Journal of Transpersonal Research*, integrada en la Asociación Transpersonal Europea (EUROTAS). En el ámbito universitario, es digna de mención la tesis doctoral de Iker Puentes titulada *Complejidad y psicología transpersonal: Caos y autoorganización en psicoterapia* (Universidad Autónoma de Barcelona).

Es evidente que existe por tanto un cambio de paradigma desde la psicología tradicional a la psicología transpersonal. Por *psicología tradicional* hay que entender a aquella forma de acercarse a lo psíquico mediante un reduccionismo materialista

que ejerce violencia sobre los fenómenos de la vida anímica: nociones como “yo”, “alma”, “vivencia”, “voluntad”, “conciencia” son eliminadas cuando no modificadas por la psicología científica. Sin embargo, desde una cronología histórica, frente a la *psicología tradicional* se yergue la *psicología transpersonal* como “cuarta fuerza” tras el conductismo, el psicoanálisis y la psicología humanista, la cual contribuye a sellar la brecha epistemológica entre ciencia y espiritualidad (Martos, 2012a, p. 66): “Holística y epistemológicamente, la filosofía transpersonal y la psicología transpersonal están jugando un papel paradigmático en la trascendencia de la *racionalidad* hacia la *espiritualidad*, contribuyendo inherentemente a la incubación del futuro paradigma: el *racionalismo espiritual*”.

La brecha epistemológica

Desde el cambio de paradigma de la física clásica a la cuántica, han corrido ríos de tinta contra los “místicos cuánticos” procedentes de los científicos ortodoxos. Se abrió así una brecha epistemológica que aún perdura a día de hoy y que deja al criterio de demarcación científico más dividido que nunca entre los materialistas científicos y los místicos cuánticos. Tras más de un siglo de diálogo entre filósofos de la ciencia y científicos en diversos campos, y a pesar de un amplio consenso acerca de las bases del método científico, los límites que demarcan lo que es ciencia, y lo que no lo es, continúan siendo profundamente debatidos. Dicha dicotomía cognitiva es un tema apasionante: en *El paradigma holográ-*



fico (Wilber, 1987a), eminentes pensadores de diversas tendencias afrontan el gran tema de la relación entre Cerebro y Mente, Materia y Espíritu. En suma, estamos presenciando un inexorable acercamiento de la ciencia en las cuestiones espirituales, hasta ahora en poder de las religiones.

Ciencia versus espiritualidad

Irremediablemente, hay una contienda ideológica que puede remover los cimientos de nuestra civilización, pues se hallan en disputa dos pesos pesados de la historia: la ciencia y la religión (espiritualidad), el saber empírico y el saber revelado, la razón y el espíritu. Desde el surgimiento de la física cuántica, esa divergencia cognitiva se presenta como *dos modos de saber* (Wilber,

2005c): el conocimiento simbólico (dualidad sujeto-objeto) y el misticismo contemplativo (no dualidad entre sujeto-objeto). Este último modo de saber, aunque peyorativamente denominado “misticismo cuántico” por los escépticos materialistas científicos, posibilita hablar de un *racionalismo espiritual* como paradigmático contrario al *racionalismo pragmático* que ha conducido a esta civilización a la degeneración moral y miseria planetaria (Martos, 2015c).

No solo hay una crisis epistemológica en la filosofía materialista, también se tambalean los dogmas religiosos sustentados en la fe ciega y sin atisbo de racionalidad. La filosofía transpersonal cuestiona los conocimientos transmitidos dogmáticamente por las religiones y, en su lugar, reivindica una incursión de la ciencia en la genuina espi-



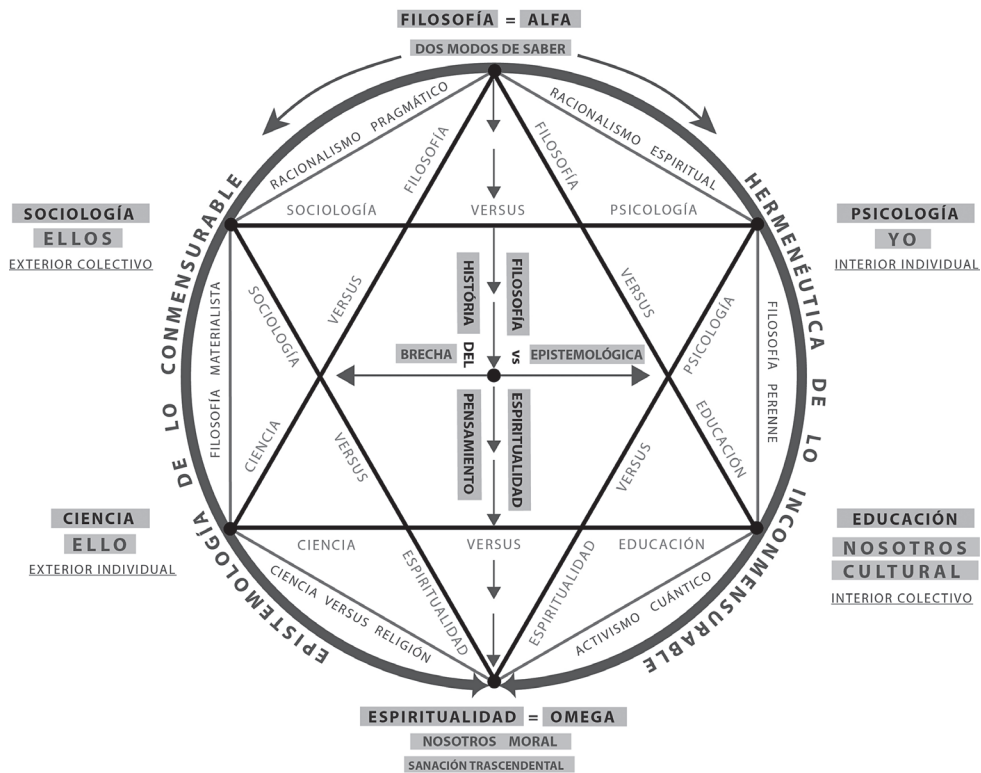
ritualidad, hasta ahora respectivamente en manos de los poderes fácticos y de las religiones. El “misticismo cuántico” es un término peyorativo que debe ser reconsiderado como *filosofía transpersonal* (Martos, 2015d), y cuyo activismo científico ha devenido en un *activismo cuántico* (Martos, 2015f) desde el surgimiento de la mecánica cuántica.

El activismo cuántico

Así fue como en los años setenta del siglo pasado, el doctor en física teórica Fritjof Capra (2000) explora los paralelismos entre la física cuántica y los principios del aprendizaje místico oriental. Son cada vez más los científicos que se alinean con dicha visión que aúna la ciencia con la espiritualidad, como es el caso de Amit Goswami (2011), uno de los pensadores pioneros en ciencia y espiritualidad y que aboga por un activismo cuántico que nos lleve a una vida equilibrada y a una visión integral. Mientras que la ciencia tradicional se mantiene en su visión materialista, cada vez crece un mayor número de científicos que apoyan y desarrollan un nuevo paradigma basado en la supremacía de la conciencia. Estamos en los albores en dejar de considerar a la mente humana como *puramente biológica* (Lipton, 2007) sino abierta a otras interpretaciones con *connotaciones cuánticas* (Garnier, 2012), es decir con conexión al universo entero. Del mismo modo, Joe Dispenza (2012), a través de la física cuántica, la neurociencia, la biología o la genética, pretende enseñar cómo dar el salto

cuántico que requiere romper con los límites de la realidad objetiva. Dicho activismo cuántico es reconducido pedagógicamente en *La educación cuántica* (Martos, 2015b, p. 261):

Imperceptiblemente todavía para muchos, hay un subyacente cambio de paradigma pensativo: la contraposición entre la racionalidad y la espiritualidad, de un modo psicológico e histórico, ha consistido en el sometimiento de la razón a la fe religiosa durante más de veinte siglos. Sin embargo, la supremacía espiritual en manos de las religiones está puesta en cuestión por los propios científicos, como Fritjof Capra, Amit Goswami, Rupert Sheldrake, Joe Dispenza, Jean-Pierre Garnier [y Bruce Lipton], por citar solo algunos pensadores que nos proporcionan una renovada racionalidad envuelta en una espiritualidad “cuántica”. Sin olvidar en ese viaje espiritual, a la psicología transpersonal (Jung, Maslow, Grof, etcétera), ni a Ken Wilber como propulsor de la filosofía transpersonal. En ese viaje espiritual, los científicos peyorativamente denominados como “místicos cuánticos” desde el materialismo científico, están despejando el horizonte del conocimiento y la espiritualidad mediante un activismo cuántico que proporciona una renovada visión de la naturaleza, del ser humano y del universo.



El mándala epistemológico

La razón a través de la historia del pensamiento, siempre ha indagado sobre las cuestiones metafísicas que han preocupado al ser humano desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, histórica y psicológicamente, esa genuina actitud de hacer metafísica ha sido obnubilada por el materialismo científico. No obstante según Hegel, las “astucias de la razón” y la “burla de la historia” (Martos, 2015b, p. 64 y 189) crean símbolos ocultos solo accesibles a los cognoscentes, como este mándala epistemológico, para hacer fácil la filosofía: el rigor epistemológico unido a una interpretación

hermeneuta de la historia del pensamiento posibilita, en palabras de Carter Phipps (2012 p. 38), “una visión evolucionaria del mundo para proporcionar una nueva cosmología (...) entre la ciencia y el espíritu”.

La humanidad se halla en tránsito hacia un *Segundo Renacimiento Humanístico* (Martos, 2015a): la integración del “yo” y el “nosotros” con la salvaguarda de la naturaleza —“ello”—; una integración que permitiría sanar y trascender la racionalidad hacia la “posracionalidad” o “visión-lógica” (Wilber, 2005a, p. 460), y para tal fin, es imperativa una evolución paradigmática de la filosofía, la psicología, la sociología, la ciencia, la educación y la espiritualidad.



Referencias

- Acaso, María (2009a). *La educación artística no son manualidades*. Madrid: La catarata.
- Acaso, María (2009b). *El lenguaje visual*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Acaso, María (2013). *Reduvolution*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Baguera, Rashe (2007). *La fuerza del mándala*. Málaga: Hojas de luz.
- Baudrillard, Jean (2005). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets.
- Bunge, Mario (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- Capra, Fritjof (2000). *El tao de la física*. Málaga: Sirio.
- Centineo, L. y Gianfrancisco, M. (2011). "Arqueología de lo sagrado". En: *Journal of Transpersonal Research*, N° 3 (2), 135-156.
- Chomsky, Noam (2002). *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de los medios*. Barcelona: Icaria editorial.
- Dawkins, Richard (2007). *El espejismo de dios*. Barcelona: Espasa libros.
- Descartes, René (1999). *Discurso del método*. Madrid: Ediciones escolares.
- Dispenza, Joe (2012). *Deja de ser tú*. Barcelona: Urano.
- Droit, Roger-Pol (2011). *El ideal de la sabiduría*. Barcelona : Kairós.
- Einstein, Albert (2008). *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ferrer, Jorge y Sherman, Jacob (2011). *El giro participativo*. Barcelona: Kairos.
- Flores-Galindo, M. (2009). "Epistemología y Hermenéutica: Entre lo conmensurable y lo inconmensurable". En: *Cinta Moebio*, N° 36, 198-211. Facultad de Ciencias Sociales, Chile.
- Fontana, Josep (2011). *Por el bien del imperio*. Barcelona: Pasado y presente.
- Galbraith, John (2007). *La economía del fraude inocente*. Barcelona: Crítica.
- Gardner, Howard (1985). *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.
- Garnier, Jean-Pierre (2012). *Cambia tu futuro por las aperturas temporales*. España: Reconocerse.
- Gazzaniga, Michael (2012). *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*. Barcelona: Paidós.
- González, Carlos (2011). *Veintitrés maestros, de corazón: un salto cuántico en la enseñanza*. Madrid: Mandala.
- Goswami, Amit (2011). *Ciencia y espiritualidad: una integración cuántica*. Barcelona: Kairós.
- Gregori, Javier (2000). *¡Esto es imposible!: científicos visionarios a quienes nadie creyó, pero que cambiaron el mundo*. Madrid : Aguilar.
- Illich, Iván (2011). *La sociedad desescolarizada*. Argentina: Ediciones Godot.
- Jara, Miguel (2007). *Conspiraciones tóxicas. Cómo atentan contra nuestra salud y el medio ambiente los grupos empresariales*. Barcelona: Martínez Roca.
- Jung, Carl Gustav (2003). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.



- Jung, Carl Gustav y Wilhelm, Richard (2009). *El secreto de la Flor de oro*. Barcelona: Paidós Iberica.
- Kaku, Michio (2007). *Hiperespacio*. Barcelona: Crítica.
- Kant, Immanuel (2005). *La crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kant, Immanuel (2006a). *Crítica del juicio*. Barcelona: Espasa libros.
- Kant, Immanuel (2006b). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2008). *La crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Latouche, Serge (2011). *La hora del decrecimiento*. Barcelona: Octaedro.
- Lazar, S. (2011). "Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density". En: *Psychiatry Research: Neuroimaging*, N° 191(1), 36 a 43. Hospital General de Massachusetts, Harvard Medical School, Boston, EE.UU.
- Lipton, Bruce (2007). *La biología de la creencia*. Madrid: Palmyra.
- Martos, Amador (2008). *Pensar en ser rico. De una conciencia materialista a una conciencia humanística*. Madrid: Bubok.
- Martos, Amador (2010). *Pensar en ser libre. De la filosofía tradicional a la filosofía transpersonal*. Tarragona: Silva.
- Martos, A. (2012a), "La evolución de la conciencia desde un análisis político, social y filosófico transpersonal". En: *Journal of Transpersonal Research*, N° 4 (1), 47-68.
- Martos, Amador (2012b). *Capitalismo y conciencia*. Madrid: Bubok Publishing.
- Martos, Amador (2015a). *Podemos. Crónica de un renacimiento*. Málaga: Corona Borealis.
- Martos, Amador (2015b). *La educación cuántica*. Málaga: Corona Borealis.
- Martos, A. (2015c). "Prólogo". En: Martos, *La educación cuántica* (pp.13-37). Málaga: Corona Borealis.
- Martos, A. (2015d). "Filosofía transpersonal". En: Martos, *La educación cuántica* (pp.67-75). Málaga: Corona Borealis.
- Martos, A. (2015e). "Nuevo paradigma de conocimiento". En: Martos, *La educación cuántica* (pp.92-100). Málaga: Corona Borealis.
- Martos, A. (2015f). "El activismo cuántico". En: Martos, *La educación cuántica* (pp.254-261). Málaga: Corona Borealis.
- Mayos, Gonçal y Brey, Antoni (2011). *La sociedad de la ignorancia*. Barcelona: Península.
- Morgado, Ignacio (2015). *La fábrica de las ilusiones*. Barcelona: Ariel.
- Morin, Edgar (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, Edgar (2004). *El Método*, Tomo 6. *La Ética*. Paris: Seuil, col. Points.
- Morin, E. (2005). "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro". En: *Ra Ximhai*, N°1 (3), 653-665. Universidad Autónoma Indígena de México.
- Navarro, Viçens (2012). *Los amos del mundo. Las armas del terrorismo financiero*. Barcelona: Espasa libros.
- Otte, Max (2010). *El crash de la información. Los mecanismos de la desinformación*. Barcelona: Planeta.



-
- Phipps, Carter (2012). *Evolucionarios*. Barcelona: Kairós.
- Puente, I. (2011). "Filosofía oriental y ciencias cognitivas: una introducción". En: *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, N° 47, 15 a 37. Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Ribera, Ahimsalara (2009). *La sanación con los mánfalas*. Madrid: Edaf.
- Rubiales, Francisco (2005). *Democracia secuestrada*. Córdoba: Almuzara.
- Sheldrake, Rupert (2013). *El espejismo de la ciencia*. Barcelona: Kairós.
- Truyol, Antonio (1981). *La república*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Vattimo, Gianni (2006). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- Wilber, Ken (1987a). *El paradigma holográfico*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, Ken (1987b). *Cuestiones cuánticas*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, Ken (1998). *Ciencia y religión*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, Ken (2005a). *Sexo, Ecología, Espiritualidad*. Madrid: Gaia Ediciones.
- Wilber, Ken (2005b). *El espectro de la conciencia*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, Ken (2005c). "Dos modos de saber". En: Wilber, *El espectro de la conciencia* (pp.35-59). Barcelona: Kairós.
- Wilber, Ken (2005d). "Aquello que está siempre listo". En: Wilber, *El espectro de la conciencia* (pp.375-432). Barcelona: Kairós.
-

El Llamado hacia una Psicología Espiritual: ¿Debería cambiar la Psicología Transpersonal?

Glenn Hartelius, Harris L. Friedman
y James D. Pappas

Resumen

En la cosmovisión positiva de la comunidad científica, la espiritualidad ha sido siempre un constructo polémico, cargado de subjetividades y aspectos intangibles, el cual fue significativamente menospreciado por la academia por décadas. No obstante, con el paso del tiempo, esfuerzos teóricos, empíricos y fenomenológicos han comprobado la existencia de una dimensión “más allá” del esquema biopsicosocial establecido, delimitando necesidades humanas superiores nunca antes tomadas en consideración, las cuales traen consigo tópicos muy inherentes a lo religioso, lo divino o inefable. En el presente artículo**, se examina la naturaleza de la espiritualidad, partiendo desde sus antecedentes históricos, bases teóricas psicológicas que la respaldan, hasta introducirla dentro del ámbito práctico de la psicología, en particular, la transpersonal, en virtud de debatir la factibilidad de un “rebranding” del campo, el cual pueda brindar claridad al objeto de estudio de este último y contribuir a la expansión de la psicología convencional hacia aspectos trascendentales.

Palabras claves: espiritualidad, transpersonal, religiosidad, psicología.

** Este artículo representa una traducción al español del capítulo tres del libro *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, cuya edición española está pautada para el 2017.

Traducción:
Joshua Velásquez (2015)

Abstract

Within the positivist worldview of the scientific community, spirituality has always been a polemic construct, insubstantial and loaded with subjectivity. This latter was highly undervalued for decades within the academia. Nevertheless, theoretical, empirical and phenomenological efforts have observed a dimension beyond the biopsychosocial scheme, highlighting superior human needs that lacked off consideration, carrying within themselves topics such as the religious, divine or ineffable. This article** examines the nature of spirituality, starting from its historical background, underpinning psychological theories, to its appearance in the psychology agenda, specially, in the transpersonal's. A debate is placed, discussing the feasibility of a rebranding of the field, which could give clarity to its object of study and contribute with the expansion of mainstream psychology towards the transcendent.

Keywords: spirituality, transpersonal, religiousness, psychology.

** This article is part of *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology's* third chapter, which Spanish edition is expected to be released sometime in 2017.





La psicología transpersonal fue fundada por un grupo de psicólogos humanistas quienes se mostraban insatisfechos con la psicología convencional (la cual estaba representada por las fuerzas del conductismo y el psicoanálisis), así como también por las limitaciones de una psicología centrada en la persona que ignoraba la posición del humano desde una perspectiva cósmica. En la búsqueda de un nombre apropiado para este nuevo proyecto, el término espiritualidad fue rechazado por los fundadores por diversas razones, las cuáles incluían el hecho de que este término era visto como demasiado controversial. Al mismo tiempo, “desde sus orígenes pero con nombres codificados, la psicología transpersonal ha estado interesada por la dimensión espiritual de la experiencia humana” (Helminiak, 2008, p. 161). Esto entra en cierto conflicto con la psicología, disciplina científica que ha demostrado su legitimidad por medio de su distanciamiento de la religión y la espiritualidad, limitando su visión a lo que escasamente puede conocerse por medio del empirismo.

La psicología transpersonal vista como una subdisciplina de la psicología, buscó un reemplazo para el término espiritualidad como su identificador. El término más oscuro, transpersonal, fue seleccionado intencionalmente por las siguientes razones: por estar desprovisto de bagaje metafísico, y por el prejuicio que la espiritualidad cargaba sobre sí. Sin embargo, en años recientes, el término espiritualidad no solo se ha vuelto aceptable, sino que ha experimentado un renacimiento dentro de la psicología convencional (Miller y Thore-

sen, 2003). Al mismo tiempo, la psicología transpersonal ha sido considerada por algunos como una reliquia de los sesenta y de los excesos de aquellos tiempos difíciles (Friedman, 2006); para muchos otros, el término simplemente carece de significado. En un giro irónico, las condiciones que promovían el esfuerzo inicial de distanciar el campo del estigma asociado con la espiritualidad se han revertido, de forma que el término transpersonal, al ser reconocido, sufre ahora de los mismos prejuicios que debía cargar la espiritualidad, mientras que este término, originalmente tabú, ha ascendido en una enorme aceptación.

Esto ha hecho que algunos abandonen el término transpersonal en favor del término actual más aceptado espiritualidad. Por ejemplo, la Universidad Sofía, antes llamada Instituto de Psicología Transpersonal, sostiene el término transpersonal en su lema en lugar de en su título. A pesar de que aún ofrece un programa de doctorado en Filosofía (PhD) en psicología transpersonal, su programa vecino, Doctorado en Psicología (Psy.D), no hace mención de la psicología transpersonal. En su lugar, se describe a sí mismo como un programa que “integra una espiritualidad no-denominacional y un entendimiento de las creencias y prácticas religiosas del mundo dentro del entrenamiento para ser un psicólogo clínico (Sofia University, 2015). Adicionalmente, la ATP (Asociación para la Psicología Transpersonal), la primera asociación transpersonal, en conjunto con la Universidad de Sofía, han hecho publicidad durante varios años de una “Conferencia de Espiritualidad y Psicología”, en la



cual el término transpersonal simplemente no aparece.

La ATP, junto con la revista transpersonal a la que da propaganda (*Journal of Transpersonal Psychology*), ha comenzado a considerar seriamente el adoptar el término espiritual, en lugar de (o en adición al) el término transpersonal, para titular a sus organizaciones y revista asociadas (Lukoff, comunicado personal, 2008). Algunas figuras luminarias dentro del subcampo, como Wilber (2000), han cortado sus conexiones con la psicología transpersonal. Al mismo tiempo, la espiritualidad está ganando terreno en varias áreas de la psicología.

Las peticiones para una psicología espiritual, o psicología de la espiritualidad, han ido en incremento desde los últimos 20 años (Benner, 1989), y en el temprano siglo XXI esto parece haberse acelerado en gran forma (Helminiak, 2001a, 2001b, 2005, 2008; Miovic, 2004; Sperry y Mansager, 2007; Steinfeld, 2000). Algunos autores se han referido a la psicología espiritual como si esta ya fuese una entidad separada (Helminiak, 2005, 2008; Miovic, 2004; Steinfeld, 2000). Existe también un incremento en el reconocimiento de la importancia de abordar aspectos espirituales dentro de las psicoterapias (Avants, Beitel y Margolin, 2005; Bienenfeld y Yager, 2007; Bolletino, 2001; Lukoff y Lu, 2005; Mansager, 2002; Pargament y Saunders, 2007) y de las terapias médicas (Ai, Seymour, Tice, Kronfol, y Bolling, 2009; Johnstone y Yoon, 2009; Koenig, 2010). Adicionalmente, existe una plétora de trabajos escritos sobre psicología espiritual (Kapuscinski y Masters, 2010; Pargament y Sweeney, 2011), y hasta libros

publicados dentro de las editoriales. Tal hecho de conversión podría hacer de la psicología transpersonal, un campo más fácil de definir y su misión simple de entender, además de solventar algunos de los desafíos relacionados a su identidad los cuales ha tenido que encarar constantemente (Hartelius, Caplan, y Rardin, 2007). Además de satisfacer de mejor forma las necesidades contemporáneas, también podría evadir los prejuicios actuales en contra del término transpersonal en algunas compañías editoriales convencionales, donde los escritos relacionados a esta palabra deben ser derribados, y en universidades convencionales, donde los aplicantes asociados con la subdisciplina no pueden ser contratados o se les es denegada la permanencia.

Esta situación puede representar una crisis de identidad en aquellas personas que poseen una tendencia significativa hacia la psicología transpersonal. La rápida aceptación de la espiritualidad dentro del amplio campo de la psicología puede ser la muerte de la psicología transpersonal como una subdisciplina identificada de la psicología; por otro lado, esto podría proveer de oportunidades para la psicología transpersonal, la cual ha estado involucrada en el estudio de la espiritualidad humana desde sus orígenes. En un artículo reciente, uno de los autores de este capítulo ha explicado que “es prematuro escribir el obituario para la psicología humanista” (Friedman, 2011), no obstante, el hecho de si ha sido dado o no el obituario para la psicología transpersonal, es considerado una pregunta abierta. Nuestra esperanza es que el presente volu-





men de evidencia de que existe aún mucha energía restante en el término transpersonal, y de que este otorga un gran potencial al campo en su adaptación y florecimiento, pudiendo aún mantener su nombre.

1. La Interrelación entre la Psicología Transpersonal y la Espiritualidad

El área de contenido de la psicología transpersonal ha sido asociada indudablemente al estudio de la espiritualidad. La espiritualidad yace explícitamente contenida dentro de muchas definiciones de la psicología transpersonal (Lajoie y Shapiro, 1992). Los datos obtenidos de una revisión conducida por Hartelius y otros (2007) para este capítulo, mostraron que el término espiritual, así como sus varios sinónimos, aparecían en 109 de 160 definiciones de psicología transpersonal recopiladas para ese estudio. Además, gran parte de las contribuciones de la psicología transpersonal a la psicología convencional, se han realizado a través del uso del término espiritualidad. Por ejemplo, una de sus contribuciones principales implica la consideración de algunas emergencias psicológicas como espirituales, en lugar de como crisis psicopatológicas (Grof y Grof, 1989). Este gran hito para la salud mental convencional introdujo la categoría de Problemas Religiosos o Espirituales dentro del Manual Diagnóstico Estadístico (DSM) de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA).

Aunque esto fue logrado por aquellos que sostenían perspectivas transpersonales (Turner, Lukoff, Barnhouse y Lu, 1995), el término transpersonal no fue utilizado.

De manera similar, una de las áreas de investigación más populares y de creciente auge dentro de la psicología contemporánea se enfoca en la meditación, particularmente, en la variante conocida como mindfulness. La investigación en meditación fue emprendida por psicólogos transpersonales, y aun así, el término transpersonal es difícilmente mencionado en la creciente literatura acerca de esta temática (MacDonald, Walsh y Shapiro, 2013).

¿Qué es la Psicología Espiritual?

Para abordar el tema de si la psicología transpersonal es realmente una psicología espiritual bajo otro nombre, primero hay que clarificar las áreas conceptuales de la espiritualidad en función de su uso actual dentro de la psicología. Debido a que el uso reconocido del término espiritualidad dentro de la psicología es algo reciente, y aún en auge, comenzaremos diferenciando a la espiritualidad de la religión.

El Concepto de lo Religioso

La religión puede ser entendida como un método para la expresión pública y privada de una serie de creencias, valores, símbolos, comportamientos y prácticas, relacionados a algo que se le considera como sagrado. Las expresiones religiosas se basan en la cultura por lo general y son comúnmente institucionalizadas. Incluso cuando solo se ejercen privadamente, estas descansan en la comprensión social compartida que pudo haber sido internalizada. Richards y Bergin (2000) sugirieron que el ser reli-



gioso va en consistencia con las creencias, sentimientos y prácticas que son más comúnmente expresadas de manera “institucional y denominacional así como también personal” (p. 5), y las expresiones religiosas yacen orientadas al aspecto “denominacional, externo, cognitivo, comportamental, ritualístico, y público” (p. 5).

En cuanto a las atribuciones culturales de la religión, éstas implican una serie de procedimientos y técnicas a través de las cuales los individuos han expresado tradicionalmente su relación con lo sagrado. En las principales religiones del mundo, estas yacen guiadas por las ideologías promovidas por sus presuntos fundadores carismáticos, tales como las cuatro Nobles Verdades del Budismo atribuidas a los descubrimientos meditativos de Siddhartha Gautama y el Nuevo Testamento del Cristianismo atribuido a las revelaciones asociadas con Jesucristo. El elemento instrumental de la religión en tal contexto es el “lazo” o “conexión” que existe entre un individuo y lo sagrado por medio de alguna forma de expresión, bien sea una práctica externa, como lo puede ser un método de rezo, como un sistema de creencias interno, pero socialmente compartido. Por otra parte, ésta funciona a menudo como un centro que une a los individuos por medio de la comunidad y, en tal sentido, une a estos a lo sagrado, como sucede en la sangha Budista y en la iglesia Cristiana. Esto es consistente con su etimología proveniente del latín *religiō*, que se basa en el término “ligo” que significa “unir”, sugiriendo una “unión entre la humanidad y una especie de poder más grande que la humanidad”

(Instituto Nacional de Investigación para el Cuidado de la Salud, 1998, p. 15). También es consistente con la expresión en sánscrito Yoga, que también significa “unir” o, más literalmente, “acoplar”.

Aspectos Esenciales de la Religión

Perspectivas contemporáneas de la religión, como las ofrecidas por Zinnbauer, Pargament y Scott (1999), dividen el concepto de religión en aspectos esenciales (ej., lo que la religión representa, en términos de una fuente motivacional) y funcionales (ej., que hace la religión, en términos de proveer un sistema de apoyo). La cualidad esencial, es observada en la participación dentro de actividades religiosas, tales como la oración estructurada, la meditación, la alabanza, los canticos, o el ritual, los cuales constituyen la expresión religiosa externa del individuo (como la religiosidad) y habitualmente yacen inmersas en un conocimiento cultural compartido.

Esto va en consenso con la propuesta de Spiro (1966), en donde la religión es vista dentro de este contexto como una “institución que se basa en patrones de interacción culturales con seres superhumanos culturalmente postulados” (p. 96). Sin embargo, en algunos casos, tales como el del Budismo, lo sagrado puede ser visto alternativamente como la relación del individuo con lo sagrado, pero de manera impersonal, sin deificar (aun así, algunas sectas Budistas deifican a Buda y a otras divinidades, mientras que otras sectas dentro del Budismo solo reconocen a deidades como seres no-esenciales).



La religión en este sentido, es un proceso institucional en donde factores tales como el ritual social (ej., asistir a un lugar institucionalizado de alabanza y rezo), le asignan al individuo un rol que abarca un sistema de creencias, actitudes y prácticas. A pesar de que estos rituales no representan directamente el grado de devoción interna de un individuo u otro indicador profundo de religiosidad, tales comportamientos revelan el compromiso del individuo dentro del consenso metodológico e ideológico de la religión. Wulff (2003) enfatizó este punto al explicar que la religión “no es más que creencias limitadas, dogmáticas y ceremonias religiosas obligatorias” (p. 47). Este concepto de religión, en donde se implica una limitación de la devoción del individuo en función de las instituciones alineadas con la cultura, puede verse motivada principalmente por factores externos, dentro de los cuales yace el vivir en función de las expectativas y oportunidades de la comunidad para el crecimiento personal, aún si estas son experimentadas o practicadas en solitario.

Las nociones de este tipo poseen antecedentes dentro los trabajos pioneros de Allport (1950), quien fue el primero en investigar la religión desde una perspectiva psicométrica en pro de diferenciar la religión entre un propósito con un fin y un fin en sí misma. Aunque al inicio utilizó los términos *sentimiento religioso inmaduro* y *sentimiento religioso maduro*, estos los cambió por orientación religiosa extrínseca e intrínseca, en virtud de estudiar la prevalencia de la intolerancia religiosa y el prejuicio entre los asistentes y no asis-

tentes a la iglesia. Un sentimiento religioso inmaduro puede estar asociado con el pensamiento mágico (por ej., a los niños cristianos de occidente se les socializa para ver a Papá Noel), el uso de la petición (por ej., para obtener favores personales por medio de una deidad), o al pensamiento de naturaleza tribal (creencias religiosas etnocéntricas que conllevan a sentimientos de superioridad dentro de un grupo interno).

En contraste, un sentimiento religioso maduro puede estar motivado por el propósito genuino de servir a la religión del individuo, específicamente como “la virtud que desplaza todas las cosas deseables en función del propio bien” (Allport, 1961, p. 301). Para Allport, la diferencia principal entre la religión inmadura y la madura, yace en que la primera representa motivaciones centradas en el yo, así como también familiares, tribales u otras socialmente limitadas, mientras que la segunda sugiere motivaciones más universales o trascendentales.

En otras palabras, las motivaciones centradas en el individuo colocan al propósito de servirse a sí mismo como el aspecto externalizado de la religión, mientras que las motivaciones trascendentales representan la intención de servicio como el aspecto internalizado de la religión. En relación a estas distinciones, Allport (1961) diferenció entre los individuos extrínsecamente orientados y los intrínsecamente orientados: el primero esta religiosamente motivado con el fin de obtener una ganancia material, y el segundo para su propio bienestar. De acuerdo con Allport, gran parte del sentimiento religioso es



extrínseco, y dicho enfoque extrínseco de la religión podría menoscabar el profundo significado de la expresión religiosa, meramente relacionada a lo sagrado. En consecuencia, los individuos religiosos que son extrínsecamente orientados podrían o no abarcar la tan llamada función de la religión (Allport, 1966) e inclusive podrían sostener nociones parroquiales y fundamentalistas de que solo una religión es la verdadera y única.

Esto es similar al hecho de que tales personas puedan tener la tendencia a seguir una religión por intereses utilitarios (Burris, 1994), como lo es la ganancia de méritos personales o sociales (Genia, 1993). En contraste, los individuos religiosos intrínsecamente orientados, enfatizan el carácter unificante de la religión debido a que se ven motivados por una necesidad auténtica de vivirla en lugar de utilizarla como un medio instrumental (Allport, 1966).

Este individuo puede, además, despojarse del agrandamiento, el prejuicio y el rencor, y buscar sentidos profundos por medio de la humildad, la compasión y el amor. El motivo fundamental de tal persona es vivir la religión al máximo, internalizando sus propósitos y fe, entre otras expresiones religiosas. Sin embargo, los individuos intrínsecamente orientados pueden ser fundamentalistas en el sentido de que estos pueden estar tan profundamente entregados a su propia religión que son incapaces de respetar a las demás. Pueden inclusive realizar intentos de manipulación con el fin de integrar a otros a su propia orientación religiosa, llegando quizás hasta el engaño (Burris, 1994).

Aspectos Funcionales de la Religión

La característica funcional de la religión abarca aspectos ontológicos (por ej., pertinentes a la naturaleza propia de la existencia, el ser, la realidad y lo sagrado) y epistemológicos (por ej., pertinentes al entendimiento del propósito, significado y la realización). Además, lidia con los diferentes efectos de la religión dentro de las sociedades, como lo es el incremento de la cohesión grupal. Si estos aspectos funcionales no son tomados en cuenta, por ejemplo, en una práctica religiosa basada solo en la adherencia a expresiones externas institucionalizadas (creencias y prácticas que no conectan profundamente con el sentido de lo sagrado de los individuos), las personas pueden experimentar la frustración de no ver satisfechas sus necesidades ontológicas y epistemológicas. En este sentido, Pargament (1999) explica que:

Este enfoque de la religión [captura] el hecho de que esta es algo más que un amasijo de conceptos y prácticas; en su lugar, tiene que ver con los aspectos de la vida más profundos. También extiende el estudio de la religión hacia diversas tradiciones y enfoques innovadores, puesto que ningún individuo, grupo, o cultura esta ajeno a las confrontaciones con la ultimidad. (pp. 27-28)

En consecuencia, los aspectos anteriores de la religión no pueden proveer del profundo significado y sentido que sus aspectos internalizados otorgan, especial-



mente en un contexto moderno secularizado cuyas instituciones religiosas pueden mostrarse vacías.

El Concepto de lo Espiritual

Es importante resaltar que, tradicionalmente, la espiritualidad y la religión estaban indudablemente unidas, sin embargo, con el crecimiento del multiculturalismo, así como también de otras fuerzas contemporáneas, estas conexiones tradicionales se vieron debilitadas con el paso del tiempo, e inclusive seccionadas. Por ejemplo, en las culturas homogéneas, las personas obtenían su realización espiritual a través de instituciones religiosas que eran acepta-

das como consensualmente válidas, mientras que las culturas heterogéneas, en las cuales compiten múltiples religiones, hay mayor oportunidad para que las personas separen el aspecto religioso de su propio sentido de la espiritualidad. Esto da como resultado, la reconceptualización de la religión y la espiritualidad como diferentes, ya que ambas yacen muy separadas dentro del occidente contemporáneo.

Específicamente, la categoría de la religión puede incluir aspectos de la espiritualidad, pero puede haber religión sin espiritualidad, ya que la religión también abarca varios fenómenos socioculturales no relacionados específicamente con la espiritualidad, como lo es el compromiso con las normas institucionales (asistir a la iglesia con el propósito de socializar). Estos aspectos no espirituales de la religión son comúnmente llamados religiosidad, que se refieren a los convencionalismos superficiales de la religión que carecen de significado interno.

La espiritualidad, en cambio, no yace completamente inmersa dentro del dominio de la religión, ya que muchos pueden encontrar la realización espiritual en formas no religiosas; entre estas destaca la comunión con la naturaleza o el llevar a cabo prácticas fuera de las normativas institucionales. La meditación individual separada de una estructura religiosa sería un ejemplo de esto. El hecho de que estos dos términos cercanamente relacionados no sean idénticos, tiene que ver con cierta imprecisión en el uso del término espiritual — un hecho que ha sido considerado por muchos autores (Perdersen, Lonner, Draguns,



y Trimble, 2007; Stifoss-Hanssen, 1990; Zinnbauer, Pargament, Cole *et al.*, 1997).

El clarificar los aspectos conceptuales de la espiritualidad, y como estos se relacionan con los de la religión, simplifica la tarea de ubicar a la psicología espiritual al compararla con la transpersonal. Un enfoque fructífero en pro de esta clarificación ha sido el esfuerzo empírico de MacDonald (2000) en tomar diversas medidas de diferentes aspectos de la espiritualidad y refinarlas en factores comunes. Sin embargo, este esfuerzo solo definió lo que los investigadores están llamando como espiritualidad actualmente, y no necesariamente ofrece una mejor definición para el concepto cuyo uso está cambiando rápidamente. En este sentido, Pargament (2011) argumentó lo siguiente:

Los significados de la religión y la espiritualidad parecen estar evolucionando. La religión se está desplazando de un amplio constructo —uno que incorpora tanto a lo institucional y al individuo, y lo bueno y lo malo— hacia un constructo institucional reducido que restringe e inhibe el potencial humano. La espiritualidad, por otra parte, está comenzando a diferenciarse de la religión como una expresión individual que habla acerca de las grandes capacidades humanas. (p. 3)

Koenig (2010) definió recientemente lo que significa utilizar el término espiritualidad desde la perspectiva de la psicología de la religión:

Para mí, la espiritualidad se distingue de todas las demás cosas —humanismo, valores, morales, y salud mental— debido a su conexión con lo sagrado, lo trascendente. Lo trascendental, es aquello que yace por fuera del yo, y a su vez dentro de este —y que en las tradiciones occidentales es llamado Dios, Alah, HaShem, o un Poder Superior, y en las tradiciones orientales Verdad Fundamental o Realidad, Visnú, Krishna, o Buda. Sin embargo, la espiritualidad está íntimamente relacionada con lo sobrenatural y la religión, a pesar de que esta se extiende más allá de estos. La espiritualidad comprende una búsqueda de lo trascendental... (pp. 116-117)

Greer y Roof (1992) discutían acerca de cómo algunos pueden volverse sus propias autoridades religiosas a través de la escucha de su “pequeña voz” en lugar de solo seguir a las “autoridades institucionales” (p. 346). Este tipo de religión, se transforma en algo que quizás es mejor representado por el término espiritualidad. El contexto para tal cualidad, podría estar representado en una forma religiosa de ser, la cual no es consistente con ninguna orientación religiosa local sino que, en lugar de esto, es una síntesis de contemplaciones organizadas y personales que desarrollan una perspectiva religiosa única del mundo dentro del individuo.

En otras palabras, aunque los individuos puedan estar afiliados con alguna religión en particular, estos no yacen ne-



cesariamente limitados a los métodos permitidos, pudiendo desarrollar una forma personal de vivir su religión o, alternativamente, expresar su espiritualidad. Esto puede incluir lo que se conoce como asuntos existenciales (por ej., falta de propósito, sentido, y esperanza que pueden impedir afrontar aspectos tales como la mortalidad y el aislamiento) por medio de la formación de conexiones religiosas personalizadas con un sentido de lo sagrado.

Definiendo lo Espiritual en Formas No Religiosas

La conexión con algo sagrado dentro del contexto occidental es fácilmente reducida a formas teocentristas, pero si la espiritualidad es un verdadero fenómeno universal humano, entonces esta debe abarcar mucho más que las tradiciones centradas en dioses (Helminiak, 2008). Históricamente, el término espiritual posee sus antecedentes en el lenguaje eclesiástico de la literatura Judeo-Cristiana, la cual describe una fuerza animadora y sobrenatural que tiene relevancia con una figura divina: Dios. Esto ha evolucionado desde sus raíces en griego (pneuma) y latín (spiritus), que significa aliento o vida, o quizás mejor, fuerza vital. En la psicología occidental, la espiritualidad hace referencia típicamente a una religión personalizada o a la “parte subjetiva de la experiencia religiosa” (Hill y Pargament, 2003, p. 64), sin embargo, sigue siendo vista bajo una relación con Dios, o al menos con la noción de un poder supremo debido a que este término ha sido introducido dentro de la predominante

tradición occidental Judeo-Cristiana. Por consiguiente, el término espiritualidad ha sido entremezclado con los conceptos religiosos predominantes y sus prácticas.

Los enfoques teocéntricos impregnan a la mayor parte de la psicología de la religión en occidente, incluso cuando estas se enfocan en la espiritualidad. Esto reduce a la espiritualidad a su definición dentro de un contexto cultural particular, excluyendo a aquellos quienes experimentan su interrelación con el cosmos bajo otras formas, o a aquellos quienes se declaran a sí mismos espirituales aun siendo ateos o agnósticos (Smith, 2001).

2. Una Versión Más Amplia de la Espiritualidad

El término espiritualidad se encuentra en evolución en virtud de abarcar mucho más que la conexión con una deidad preestablecida. En cambio, para algunos, ésta puede ser la experiencia de la comunión con otros, o la conexión con la comunidad o la naturaleza, o inclusive el sentido de interconexión con el mundo en su totalidad, lo cual es percibido como sagrado (Stifoss-Hanssen, 1990). Este sentido de interconexión es más que un acompañamiento existencial, debido a que el marco de existencia experimentado, se expande desde el individuo aislado hacia la interrelación entre el cosmos y la comunidad, resultando en un proceso de transformación. Esta unión del sentido de sí mismo con su contexto, el cual es tanto más amplio como duradero, en vez de aferrarlo a cualquier visión local, es un proceso transpersonal,



quizás similar a lo que Friedman llamó expansión del yo (1983; Pappas y Friedman, 2007). Estas perspectivas son consistentes con las de Walsh y Vaughan (1993), quienes enfatizaron que la psicología transpersonal está basada en la expansión del sentido de sí mismo “más allá (trans) de lo individual o personal para abarcar aspectos más amplios de la humanidad, de la vida psicológica, y el cosmos” (p. 3).

La espiritualidad, en función de su utilización como término dentro del contexto occidental, parece señalar hacia una conexión funcional, intrínseca y personal con algo sagrado o superior, la cual además es cada vez más amplia y duradera, así como también el efecto transformativo resultante de ambos. Aunque la religión organizada pueda seguir siendo vista como una forma de expresar la espiritualidad de un individuo (Spaeth, 2000), de ninguna forma es la única. Una versión significativamente secularizada de la espiritualidad está emergiendo, la cual no necesariamente descansa sobre nociones sobrenaturales y yace más distanciada de los vestigios de la religión institucional y otros enfoques predominantemente culturales.

A pesar de que los términos *religioso* y *espiritual*, coincidan significativamente, es claramente posible diferenciarlos (Stifoss-Hanssen, 1990; Zinnbauer, Pargament, Cole *et al.*, 1997). En la historia occidental, esto no siempre ha sido el caso. Antes del “ascenso del secularismo en el siglo de la negación, y de la decepción popular por las instituciones religiosas debido al impedimento de la experiencia personal de lo sagrado”, los dos términos eran prác-

ticamente sinónimos (Zinnbauer, Pargament, Cole *et al.*, 1997, p. 550; ver Turner *et al.*, 1995). Sin embargo, el significado de ambos términos parece estar divergiendo gradualmente conforme las necesidades espirituales de los individuos y comunidades cambian.

Esta tendencia es aparente en Norte América en donde los individuos se autodenominan mayormente como espirituales en lugar de religiosos (Saucier y Skrzypinska, 2006), basado en investigación en los Estados Unidos (Hout y Fischer, 2002), así como también es correspondiente con hallazgos en Canadá (Pappas, 2007). Richards y Bergin (2000) resumen su distinción entre lo religioso y lo espiritual de la siguiente forma:

Si una práctica o experiencia religiosa (por ej., rezar, llevar a cabo un ritual, leer una escritura) ayuda a una persona a sentir una mayor cercanía y conexión con Dios o con cualquier influencia espiritual trascendental, entonces, tal práctica o experiencia es espiritual por naturaleza. En ausencia de lo mencionado, la práctica o experiencia será de tipo religiosa, más no espiritual. (p. 5)

Aunque la espiritualidad y la religiosidad se superponen y ambas pueden resultar ser saludables, éstas operan en formas algo diferentes a la hora de ofrecer resultados positivos, tales como la salud (la afiliación religiosa puede proveer de apoyo social, mientras que la espiritualidad individual puede que no). Wink, Dillon, y Fay (2005)



encontraron que la espiritualidad, al ser sentida (por ej., como una conexión sagrada con Dios, un poder supremo, o la naturaleza) y practicada (por ej., por medio de la plegaria personal, la meditación, enfoque o aventura oriental) fuera de instituciones religiosas, era asociada con un narcisismo saludable o autónomo, específicamente “independencia personal, altas aspiraciones personales, y resistencia a las presiones sociales” (p. 154). De acuerdo con su estudio, la espiritualidad tiende a ser asociada a la fuerza del ego o con la autonomía, en lugar de con la fragilidad del ego o la hipersensibilidad.

En consecuencia, una psicología de la espiritualidad parece enfocarse en ambas experiencias directas de conexión con algo sagrado y con un sentido de sí mismo como interconectado con el mundo, así como también sobre el efecto integrativo y transformativo de dichas experiencias. En este sentido, parecen haber dos psicologías espirituales distintas, una de las cuales se enfoca en la interconexión de una manera más secular, y parece ser muy similar al enfoque fundamental de la psicología transpersonal. Por ejemplo, un estudio de 160 definiciones de psicología transpersonal publicadas a lo largo de un periodo de al menos 35 años, encontró que su contenido consistía de tres temas principales: (1) una psicología más allá del ego, es decir, el estudio de los fenómenos en los cuales el individuo experimenta o aspira hacia la experiencia personal de algo superior al yo basado en el ego; (2) una psicología integrativa/holística, la cual estudia al individuo humano como parte de un cosmos inter-

conectado; y (3) una psicología transformativa, o el estudio de como los humanos se aferran a sus potenciales superiores tanto individual como colectivamente (Hartelius *et al.*, 2007).

Estos temas son significativamente consistentes con las características prominentes de una espiritualidad secular interconectada, pero muy diferente de una versión de la espiritualidad la cual yace íntimamente relacionada con cualquier tradición religiosa en particular. Esto también tiene que ver con la forma en que Krippner y Sulla (2000, p. 67) delimitaron las experiencias espirituales y transpersonales, rechazando el hecho de que éstas sean sinónimos y que las experiencias transpersonales sean limitadas a aquellas en las que “el sentido propio de la identidad se extiende más allá de sus límites ordinarios”. En este sentido, tanto la psicología transpersonal, como todos aquellos enfoques de la psicología espiritual que redefinen a la espiritualidad en formas que lidien con la interconexión u otros conceptos naturalistas (y que no involucren a espíritus u a otras creencias sobrenaturales) estarían significativamente alineados o quizás hasta equiparados con la psicología transpersonal.

El Valor Agregado del Término Transpersonal

Considerando que el término transpersonal fue seleccionado históricamente para evitar el prejuicio que pudiese surgir por el uso del término espiritualidad, y dado que este último ahora ofrece un marketing



tremendo y otras ventajas sobre el término transpersonal, ¿Qué justificación puede haber para seguir con el término *psicología transpersonal*? Si hay una justificación para mantenerse con este término, ¿cómo deberían posicionarse a ambas psicologías una con respecto a la otra?

Los Problemas de Introducir el Término Espiritualidad dentro de la Psicología

Un enfoque es tomar en consideración aquellos problemas que pudiesen surgir del uso del término espiritualidad dentro de la psicología. Moberg (2002) explicó que la espiritualidad es definida e interpretada de forma distinta en función de las ideologías competidoras, mientras que Belzen (2009), destacó varios intereses ocultos en aquellos que promueven una psicología de

la espiritualidad. En otras palabras, las psicologías espirituales pueden tener un lado oscuro, y algunos de quienes las promueven, pueden pretender introducir sus propios intereses e ideologías religiosas dentro del campo científico de la psicología.

De hecho, para aquellos que sostienen creencias basadas en la fe u otras de carácter no científico, parte del hecho de utilizar el término espiritual en psicología tiene que ver con el hecho de que puede referir a lo sobrenatural —en el sentido literal de rendir homenaje a alguna presencia o fuerza separada del orden natural del cosmos. Las psicologías espirituales de este tipo son claramente distintas de la psicología transpersonal, y aunque el apelar a este grupo implique la ampliación del campo de interés dentro de la psicología, seguramente causaría serios problemas a largo



plazo; aquellos enfoques de la psicología espiritual que son más seculares y menos sobrenaturales yacen más alineados con la psicología transpersonal.

Un ejemplo de un potencial problema actual en relación al uso del término espiritualidad en psicología involucra a la disciplina de las instituciones educativas. Actualmente, existen seis programas doctorales de psicología clínica o consejería acreditados por la Asociación Americana de Psicología dentro de Estado Unidos los cuales poseen una orientación explícitamente Cristiana, incluyendo a la Azusa Pacific University, Biola University, Seminario Teológico Fuller, Universidad George Fox, Universidad de Regent, y el Colegio Wheaton. Estas enfatizan la integración de la psicología con las escrituras bíblicas dentro del aprendizaje, en virtud de practicar la psicología desde una perspectiva Cristiana, así como también promover a lo que denominan como el crecimiento espiritual de sus estudiantes.

Estos programas, claramente religiosos, se consideran sutilmente a sí mismos como espirituales, y de alguna forma han conseguido obtener legitimidad por medio de la aprobación de la APA. Mientras que algunos académicos apuntan a la necesidad urgente de que la psicología profesional observe más detenidamente hacia el rol de la espiritualidad dentro de los programas de entrenamiento en psicología (Hage, 2006), poco se conoce acerca de este profundo cambio en la profesión. Aunque se han realizado algunas investigaciones acerca de la efectividad de estos programas Cristianos, poco se conoce acerca de

las consecuencias generales de permitir este enfoque dentro del campo (Walker, Gorsuch, Tan y Otis, 2008).

Esto es territorio nuevo para la disciplina de la psicología, que hasta ahora se ha mantenido al margen de combinar enfoques religiosos y espirituales dentro de la psicología como ciencia o praxis. Pensamos que el entrenamiento y práctica que se enfoque en la adquisición de sensibilidad multicultural para las diversas cuestiones espirituales está garantizado, en tanto estos sean basados en ciencia y no simplemente en la fe. Sin embargo, ninguna autoridad religiosa, como es en el caso de las escrituras Cristianas, debería ser aceptada como la base para el entrenamiento y práctica psicológica.

De hecho, este problema va mucho más allá de estos seis programas, existiendo muchas otras universidades locales que ofrecen programas profesionales en psicología en los Estados Unidos los cuales se desarrollan en contextos restrictivos, sino represivos. Por ejemplo, los programas auspiciados dentro de universidades Católicas pueden considerar ciertas prácticas como heréticas (por ej., uso de anticonceptivos y apoyo al aborto), basados en fundamentos religiosos, y de manera tácita, sino explícita, la prohibición abre un debate de sus beneficios y deficiencias relativas. El combinar la religión y la espiritualidad dentro de la psicología posee muchos dilemas sin resolver:

- Existen peligros en permitir que la psicología tome cualquier posición religiosa como psicológica a per se,



privilegiando inevitablemente, a algunas perspectivas y desacreditando a otras. En línea general, no vemos justificación científica que pueda ser dada en soporte de la implementación de la teología Cristiana dentro de la psicología como una disciplina científica y como profesión.

- Al tener el término espiritualidad un uso doble, esto ha abierto la aceptación de la mala aplicación de la religión bajo el nombre de la espiritualidad, lo cual se refleja en esta proliferación de escuelas parroquiales que amalgaman la ciencia y la religión en formas indiscriminadas.

Aunque los estudiosos transpersonales tienden a favorecer enfoques orientales sobre el Cristianismo, esta preocupación permanece. El Budismo, por ejemplo, ha sido comúnmente caracterizado como una ciencia, sin embargo, este sostiene varias posiciones basadas en la fe (como la creencia en la reencarnación kármica), las cuales lo colocan fuera de la psicología como una ciencia (*vid.* Friedman, 2009, 2010). El aceptar sin más las enseñanzas Budistas como científicas, cuando dicha tradición no sigue los diferentes principios de la ciencia, sería un serio error categórico. La preocupación también hace referencia a cómo la psicología transpersonal trabaja para situar el estudio del ser humano en su totalidad, dentro de un contexto generalmente congruente con las perspectivas sostenidas por una variedad de religiones y tradiciones espirituales. Es fundamen-

tal que esto no implique la aceptación de ninguna de estas tradiciones como psicologías válidas, sino que en vez de esto, se consideren a dichas tradiciones dentro de un contexto científico o académico amplio.

Nosotros sostenemos que es correcto que la psicología transpersonal aspire a dar respuesta a las profundas interrogantes que surgen dentro de la espiritualidad, en una forma científica más adecuada a un mundo multicultural, sin tomar cualquier tradición espiritual en específico como la base de su enfoque (Friedman, 2002). En este sentido, la psicología transpersonal es libre de criticar tanto a las perspectivas Cristianas como Budistas, así como también a todas las perspectivas religiosas y espirituales, como también puede aprender de estas y desarrollarlas por medio de enfoques científicos ampliamente construidos, sin la necesidad de estar limitados a estos.

Además, definir a la espiritualidad incluyendo lo sobrenatural (Koenig, 2010), implica un problema, debido a que la psicología como ciencia solo puede lidiar con lo que es natural, aunque bajo una manera amplia y abierta (Friedman, 2002). Naturalmente, el término espiritualidad hace referencia a los espíritus, lo cual inevitablemente involucra a entidades no materiales (deidades) las cuales yacen fuera del marco de estudio del empirismo que define y limita los esfuerzos científicos. Friedman (2002, 2013) ha explicado que la psicología como ciencia, solo puede ser aplicada a lo natural, y no a aspectos sobrenaturales, de tal forma que este enfoque de la espiritualidad posiciona a esta dentro de la división



cartesiana materia-espíritu. Una forma en la que la psicología de la espiritualidad puede evitar los diferentes dilemas asociados al estudio y aplicación de la espiritualidad, sería manteniendo su enfoque sobre la complejidad de los comportamientos, creencias y sentimientos asociados a la espiritualidad, así como también reconociendo que la espiritualidad por sí misma no puede ser observada directamente por medio de un método científico.

Esta es la estrategia utilizada explícitamente por MacDonald (2000, 2013) en su enfoque transpersonal de la investigación acerca de las “expresiones” espirituales, al evitar explicar que esta estudie a la espiritualidad en sí misma. Uno de nosotros (Friedman, 1983) también utiliza una estrategia similar para la investigación en psicología transpersonal. Adicionalmente, MacDonald y Friedman (2001), juntos, han delimitado cómo un coherente programa científico de investigación sobre la espiritualidad puede ser conceptualizado y concebido a partir de una postura filosófica y metodológica.

Esta posición no niega la posibilidad de ampliar la visión de la ciencia a través del desarrollo de perspectivas post-cartesianas y métodos que puedan manejar de mejor manera la fenomenología de la experiencia espiritual y mística. Sin embargo, tales perspectivas yacen aún en etapas tempranas de desarrollo y necesitarán demostrar su validez antes que puedan ser ampliamente adoptadas. Este camino es la estrategia que uno de nosotros (Hartelius, 2006, 2009; Hartelius y Ferrer, 2013) persigue actualmente.

Finalmente, pensamos que es crucial confrontar la noción de que el incluir la espiritualidad dentro de la psicología provee de algo que es únicamente positivo, resultando en alguno de esos términos que el mercado sostiene. Esto es contradictorio con conceptos tales como el asombro, el cual incorpora tanto la connotación de terror al encarar los aspectos abrumadores del universo así como también emociones positivas (Bonner y Friedman, 2011). Similarmente, la espiritualidad es generalmente confundida con bienestar, como si su valor fuese reducir la incidencia de la enfermedad en lugar de apuntar a sus más profundas implicaciones (Migdal y MacDonald, 2013). La espiritualidad también posee un número de conceptos que pueden resultar no muy agradables dentro de la psicología convencional si son examinados cuidadosamente.

El enfoque empírico de MacDonald (2000) para medir la espiritualidad llegó a 5 factores comunes. Uno de estos es controversial, el cual hace referencia explícita de las dimensiones parapsicológicas de la espiritualidad. Por supuesto, todas las tradiciones religiosas poseen sus aspectos extraordinarios (por ej., el requisito Católico con respecto a los milagros, necesarios para elevar a un individuo a la cualidad de santo, la noción Hindú de los siddhis, las nociones chamánicas de visitar el mundo de los espíritus). Dado que la psicología convencional yace usualmente disconforme con la parapsicología, sin embargo, dicha dimensión complica significativamente la consideración psicológica de la espiritualidad como algo únicamente interesante,



así como muchos adscritos a las religiones Judeo-Cristianas occidentales estarían disgustados al considerar sus milagros como fenómenos parapsicológicos.

3. Clarificando la Relación entre lo Espiritual y la Psicología Transpersonal

Esto lleva a la necesidad de clarificar la relación entre lo espiritual y la psicología transpersonal, dado que si estos son sólo sinónimos, entonces aferrarse al término solo sería una adherencia obstinada a lo tradicional. Debemos admitir que nosotros tres quienes escribimos este artículo, somos simpatizantes del término y nos lamentaría ver su uso abandonado, pero esto, por sí solo, no es base como para retenerlo. Por otra parte, si el retenerlo representa ser de suficiente valor, entonces eso respondería a la pregunta principal establecida en este capítulo: ¿debería el término psicología espiritual reemplazar explícitamente al de psicología transpersonal? Pensamos que existen peligros en la utilización del término espiritualidad los cuales pueden ser evitados al utilizar en su lugar el término transpersonal, como lo es ilustrado a través del aval de los programas de entrenamiento de tradiciones religiosas aprobados por la APA.

Sin embargo, de una forma más positiva, vemos a la psicología transpersonal como incluyendo a la espiritualidad, sin que esta se reduzca a ella. Igualar a ambas menoscabaría al enfoque transpersonal y eliminaría un aspecto significativo de su visión. El movimiento transpersonal busca enriquecerse tanto de la ciencia como de la espiritualidad para forjar una nueva

visión de la psique y el cosmos, una que ni sufre del localismo inherente de algunas religiones y tradiciones espirituales, ni de las limitaciones de una filosofía de la ciencia natural estrechamente aplicada no apta para lo que Maslow (1969a) llamó los grandes potenciales de la naturaleza humana.

Dentro de este cambio de contexto, nuevos enfoques de la psicología, y quizás también de otras disciplinas pueden formarse (Walsh, 1993; Walsh y Vaughan, 1993). Por otra parte, si la psicología transpersonal fuese a tomar la identidad de la psicología espiritual, sería aceptar un lugar dentro del marco académico y político, los cuales asignan un estatus ontológico marginal tanto a la experiencia espiritual como a la religiosa, indiferentemente del éxito de la espiritualidad en la esfera social. En su lugar, la psicología transpersonal ofrece oportunidades no sólo para mirar hacia las tradiciones religiosas y espirituales, las cuales por sí mismas hacen referencia al pasado histórico, sino también para generar nuevas formas de exploración a través de la creación de nuevos enfoques y aplicaciones. Una psicología espiritual tiene pocas oportunidades de encarar los problemas actuales, mientras que el proyecto transpersonal, a diferencia del anterior, posee una misión de mayor amplitud y profundidad.

Cuando Maslow (1969b) escribió el apasionado ensayo que inauguró la Revista de Psicología Transpersonal (JTP), escribió como un científico que abrazaba el método científico, y que a su vez, veía que este mismo método podría ser utilizado para desafiar la filosofía objetivista y los



valores sobre los cuales la ciencia fue construida. Escribió como un humanista quien bosquejó una visión de la humanidad que llenaba y colmaba la tradición del humanismo, reuniéndose esta con las grandes corrientes de la sabiduría espiritual y mística. Maslow anunció una revolución, un cambio profundo en las bases modernistas de la ciencia y la sociedad. Esta misma revolución yace muy viva bajo miles de nombre diferentes; yace inmersa dentro del transpersonalismo, la ecopsicología, la psicología somática, en el feminismo, en la medicina alternativa, y en otras cientos de disciplinas. Reducir la psicología transpersonal a algo que simplemente mira hacia las tradiciones abnegaría este potencial.

Ya son alrededor de cuarenta años desde la fundación de la psicología transpersonal. Dada la magnitud de la visión y profundidad de revolución que esta propone, el hecho de que la psicología transpersonal no ha sido ampliamente aceptada en un periodo corto de tiempo debería tomarse con poca sorpresa y menor decepción. La visión transpersonal de la psicología desafía las bases filosóficas de la ciencia moderna y la sociedad postmoderna aun cuando esta mantiene una visión crítica de las suposiciones que yacen por debajo de las afirmaciones de las tradiciones espirituales que esta honorifica e investiga.

La psicología transpersonal ofrece una plataforma que se alinea con el pensamiento crítico y la cautela metodológica de la ciencia, sin suscribirse al cientificismo, esa “perversión de la ciencia...en una ideología estrecha” (Friedman, 2002, p. 178). La psicología transpersonal puede lograr una

“nueva imagen de la humanidad” (Maslow, 1969b, p. 6) a partir de una base precisa, sin que esta sea confinada por el modernismo o devorada por el postmodernismo, y optimista sin ser restringida por las estructuras de las tradiciones, llámense religiosas o espirituales, o realizadas por medio de un romanticismo ingenuo (Friedman, 2002). En contraste con algunas versiones de la espiritualidad aceptadas por la psicología convencional, la cual apela a lo tradicional —en especial cuando se relaciona con tradiciones religiosas en específico— la visión transpersonal es progresista y en proceso de continuo refinamiento.

Conclusión

La amplia aceptación del estudio de la espiritualidad es un beneficio valioso para la psicología, el cual puede ayudar a los psicoterapeutas a lidiar con clientes que estén atravesando por asuntos espirituales difíciles con mayor cuidado y compasión, así como también trazar nuevos caminos para la teoría, la investigación y la praxis. En este sentido, donde quiera que sea situada dentro de la disciplina de la psicología, es un beneficio bienvenido. Sin embargo, es fundamental no presentarlo de una forma idealizada en la cual su sombra sea ignorada. Abusos significativos como el uso de la espiritualidad con fines proselitistas deben ser evitados en su completo espectro, reconociendo en su lugar, su capacidad de ser terriblemente desagradable así como también inspiradoramente extraordinaria (Bonner y Friedman, 2011), aceptando que la espiritualidad no es mera



fantasía, sino la cuestión más profunda y significativa que pueda imaginarse.

Creemos que los enfoques espirituales en la psicología estarían mejor situados dentro de una perspectiva transpersonal, de manera de manejar estos asuntos con integridad, ya sea a través de un enfoque científico convencional (Friedman, 1983) o por medio de un renovado enfoque post-cartesiano (Hartelius, 2009). Cualquier versión de la psicología transpersonal, provee de un espacio adecuado y responsivo para un campo de interés de la psicología espiritual. Las características primarias de la psicología espiritual tal como es definida en enfoques de la espiritualidad que enfatizan una interconexión secular y no-sobrenatural, encajan extremadamente bien con las tres definiciones temáticas principales identificadas dentro de la psicología transpersonal (Hartelius *et al.*, 2007).

En consecuencia, concluimos que la espiritualidad debería ser desarrollada como un área de estudio dentro o cercanamente relacionada con, el campo transpersonal, en lugar de como una disciplina completamente separada. Por ejemplo, una disciplina cercanamente relacionada de la psicología espiritual, podría encontrar un espacio dentro del amplio campo de los estudios transpersonales, en especial en cuanto a que algunos de los enfoques de la espiritualidad contienen nociones sobrenaturales que los colocan más allá del alcance de la ciencia convencional. Sin embargo, abandonar el término de psicología transpersonal para reemplazarlo con el término psicología espiritual o psicología de la espiritualidad, representa una gran

desventaja. La psicología transpersonal dispone de una forma de tratar con un continuum de experiencias no trascendentales pero aún transpersonales que van más allá del individuo y que pueden ser estudiadas científicamente (Friedman, 2013), así como también provee de una forma potencial de representar las experiencias trascendentales que se relacionan a lo que es visto como espiritual en muchas tradiciones. Esto puede hacerse por medio del estudio de sus expresiones (MacDonald, 2000), como frutos que crecen a partir de estas, sin aceptar ontológicamente a estos eventos como reales bajo ninguna circunstancia. Esta también provee de un método para lidiar con otra variedad de asuntos en maneras que nos llevan a concluir, significativamente, que es prematuro escribir el obituario de la psicología transpersonal, puesto que el término puede ganar un mejor uso si la psicología transpersonal se desarrolla adecuadamente.

Referencias

- Ai, A. L., Seymour, E. M., Tice, T. N., Kronfol, Z., y Bolling, S. F. (2009). "Spiritual struggle related to plasma interleukin-6 prior to cardiac surgery". En: *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(2), 112-128.
- Allport, G. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York, NY: Macmillan.
- Allport, G. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York, NY: Holt, Rinehart, and Winston.



- Allport, G. (1966). "The religious context of prejudice". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 447-457.
- Avants, S. K., Beitel, M., y Margolin, A. (2005). "Making the shift from 'addict self' to 'spiritual self': Results from a Stage I study of spiritual self-schema (3-S) therapy for the treatment of addiction and HIV risk behavior". En: *Mental Health, Religion and Culture*, 8, 167-177.
- Belzen, J. (2009). "Studying the specificity of spirituality: Lessons from the psychology of religion". En *Mental Health, Religion and Culture*, 12(3), 205-222.
- Benner, D. G. (1989). "Toward a psychology of spirituality: Implications for personality and psychotherapy". En: *Journal of Psychology and Christianity*, 8(1), 19-30.
- Bienenfeld, D., Mager, J. (2007). "Issues of spirituality and religion in psychotherapy supervision". En: *The Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 44(3), 178-186.
- Bolletino, P. C. (2001). "A model of spirituality for psychotherapy and other fields of mind-body medicine". En: *Advances in Mind-body Medicine*, 17(2), 90-107.
- Bonner, E., y Friedman, H. (2011). "A conceptual clarification of the experience of awe: An interpretative phenomenological analysis". En: *The Humanistic Psychologist*, 39, 222-233.
- Burris, C. (1994). "Curvilinearity and religious types: A second look at intrinsic, extrinsic, and quest relations". En: *International Journal for the Psychology of Religion*, 4, 254-260.
- DeAngelis, T. (2008). "Div. 36 brings spirituality into research and practice: Growth and change within the division mirrors society's evolving thoughts about religion". En: *Monitor on Psychology*, 39(11), 60.
- Friedman, H. (1983). "The Self-Expansiveness Level Form: A conceptualization and measurement of a transpersonal construct". En: *Journal of Transpersonal Psychology*, 15, 1-14.
- Friedman, H. (2002). "Transpersonal psychology as a scientific field". En: *International Journal of Transpersonal Studies*, 21, 175-187.
- Friedman, H. (2006). "The renewal of psychedelic research: Implications for humanistic and transpersonal psychology". En: *The Humanistic Psychologist*, 34(1), 39-58.
- Friedman, H. (2009). "Xenophilia as a cultural trap: Bridging the gap between transpersonal psychology and religious/spiritual traditions". En: *International Journal of Transpersonal Studies*, 28, 107-111.
- Friedman, H. (2010). "Is Buddhism a psychology? Commentary on romanticism in 'Mindfulness in Psychology'". En: *The Humanistic Psychologist*, 38, 184-189.
- Friedman, H. (2011). "It's premature to write the obituary for humanistic psychology". En: *Journal of Humanistic Psychology*, 51(4), 424-427.
- Friedman, H. (2013). *La Expansión del Yo transpersonal como una variable científica*. The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology. Edición al español sin publicar.



- Genia, V. (1993). "A psychometric evaluation of the Allport-Ross I / E scales in a religiously heterogeneous sample". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32, 284-290.
- Greer, B., y Roof, W. (1992). "Desperately seeking Sheila:" Locating religious privatism in American society". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 346-352.
- Grof, S., y Grof, C. (1989). *El Poder Curativo de las Crisis*. New York, NY: Jeremy P. Tarcher.
- Hage, S. (2006). "A closer look at the role of spirituality in psychology training programs". En: *Professional Psychology: Research and Practice*, 37(3), 303-310.
- Hartelius, G. (2006). "All that glisters is not gold: Heterophenomenology and transpersonal theory". En: *Journal of Consciousness Studies*, 13(6), 81-95.
- Hartelius, G. (2009). "Participatory empiricism: Toward a phenomenological-empirical science for human psychology". En: *Dissertation Abstracts International* 70 (07) 0392B (UN. II #3367157).
- Hartelius, G., Caplan, M., y Rardin, M. A. (2007). "Transpersonal psychology: Defining the past, divining the future". En: *Humanistic Psychologist*, 35(2), 1-26.
- Helminiak, D. A. (2001a). "Rejoinder and clarifications on Helminiak's (2001) "Treating spiritual issues in secular psychotherapy." En: *Counselling and Values*, 45(2), 237-251.
- Helminiak, D. A. (2001b). "Treating spiritual issues in secular psychotherapy". En: *Counselling and Values*, 45(2), 163-189.
- Helminiak, D. A. (2005). "A down-to-earth approach to the psychology of spirituality a century after James's Varieties". En: *The Humanist Psychologist* 33(2), 69-86.
- Helminiak, D. A. (2008). "Confounding the divine and the spiritual: Challenges to a psychology of spirituality". En: *Pastoral Psychology*, 57, 161-182.
- Hill, C., y Pargament, K (2003). "Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality". En: *American Psychologist*, 58, 64-74.
- Hout, M., y Fischer, C (2002). "Why more Americans have no religious preference? Politics and generations". En: *American Sociological Review*, 67, 165-190.
- Johnstone, B., y Yoon, D. P. (2009). "Relationships between the Brief Multidimensional Measure of Religiousness/Spirituality and health outcomes for a heterogeneous rehabilitation population". En: *Rehabilitation Psychology*, 54(4), 422-431.
- Kapuscinsky, A. N., y Masters, K. S. (2010). "The current status of measures of spirituality: A critical review of scale development". En: *Psychology of Religion and Spirituality*, 2(4), 191-205.
- Koenig, H. (2010). "Spirituality and mental health". En: *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 7 (2), 116-122.
- Krippner, S., y Sulla, J. (2000). "Identifying spiritual content in reports from ayahuasca sessions". En: *International*



- Journal of Transpersonal Studies*, 19, 59-76.
- Lajoie, D. H., y Shapiro, S. I. (1992). "Definitions of transpersonal psychology: The first twenty-three years". En: *Journal of Transpersonal Psychology*, 24(1), 79-98.
- Lukoff, D., y Lu, F. (2005). "A transpersonal-integrative approach to spiritually-oriented psychotherapy". En: L. Sperry y E. P. Shafranske (Eds.). *Spiritually oriented psychotherapy* (pp. 177-206). Washington, DC: American Psychological Association.
- MacDonald, D. A. (2000). "Spirituality: Description, measurement and relation to the Five Factor Model of personality". En: *Journal of Personality*, 68(1), 153-197.
- MacDonald, D. A. (2013). *Basamentos filosóficos de la psicología transpersonal como ciencia*. The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology. Edición al español sin publicar.
- MacDonald, D. A. y Friedman, H. L. (2001). "The scientific study of spirituality: Philosophical and methodological considerations". En: *Biofeedback*, 29(3), 19-21.
- MacDonald, D. A., Walsh, R, y Shapiro, S. (2013). *Meditación: Investigación empírica y futuro*. The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology. Edición al español sin publicar.
- Mansager, E. (2002). "Religious and spiritual problem V-Code: An Adlerian assessment". En: *The Journal of Individual Psychology*, 58(4), 374-387.
- Maslow, A. (1969a). "The farther reaches of human nature". En: *Journal of Transpersonal Psychology*, 1(1), 1-9.
- Maslow, A. (1969b). "New introduction: Religions, values, and peak-experiences (new edition)". En: *Journal of Transpersonal Psychology*, 1 (1), 83-90.
- Migdal, L., y MacDonald, D. A. (2013). "Clarifying the relation between spirituality and well-being". En: *Journal of Nervous and Mental Disease*, 201(4), 274-280
- Miller, W. R. y Thoresen, C. E. (2003). "Spirituality, religion, and health: An emerging research field". En: *American Psychologist*, 58(1), 24-35.
- Miovic M. (2004). "An introduction to spiritual psychology: A review of the literature, East and West". En: *Harvard Review of Psychiatry*, Marzo/Abril, 105-115.
- Moberg, D. (2002). "Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria". En: *Journal of Adult Development*, 9(1), 47-60.
- Narramore, B. (n.d.). *Christian graduate programs in psychology*. Narramore Christian Foundation (n.p.). Recuperado de http://www.ncflhing.org/counselor_training.php
- National Institute for Healthcare Research. (1998). *Scientific research on spirituality and health: A consensus report*. (Reporte basado en el avance científico en conferencias sobre la



- espiritualidad). Rockville, MD: John Templeton Foundation.
- Pappas, J. (2003). "A construct validity study of the Self-Expansiveness Level Form: A multitrait-multimethod matrix and criterion approach". En: *Dissertation Abstracts International*, 64 (01), 1545B (UMI No. 3085713).
- Pappas, J., y Friedman, H. (2007). "The construct of self-expansiveness and the validity of the Transpersonal Scale of the Self-Expansiveness Level Form". En: *The Humanistic Psychologist*, 35 (4), 323-347.
- Pargament, K (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York, NY: Guilford Press.
- Pargament, K (1999). "The psychology of religion and spirituality? Yes and no". En: *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16.
- Pargament, K, y Sweeney, P. J. (2011). "Building spiritual fitness in the Army: An innovative approach to a vital aspect of human development". En: *American Psychologist*, 66(1), 58-64.
- Pargament, K I., y Saunders, S. M. (Eds.). (2007). *Special issue on spirituality and psychotherapy*. *Journal of Clinical Psychology*, 63(10).
- Pedersen, P., Lonner, W. J., Draguns, J. G., y Trimble, J. E. (Eds.). (2007). *Counseling across cultures (6th Ed.)*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Plante, T. G. (2009). *Spiritual practices in psychotherapy: Thirteen tools for enhancing psychological health*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Richards, S., y Bergin, A. (2000). "Toward religious and spiritual competency for mental health professionals". En S. Richards y A. Bergin (Eds.), *Handbook of psychotherapy and religious diversity* (pp. 3-26). Washington, DC: American Psychological Association.
- Saucier, G., y Skrzypinska, K (2006). "Spiritual but not religious? Evidence of two independent dispositions". En: *Journal of Personality*, 75, 1258-1292.
- Smith, H. (2001). *Why religion matters: The fate of the human spirit in an age of disbelief*. New York, NY: Harper San Francisco.
- Sofia University (2015). "Doctor of Psychology (Psy.D) in Clinical Psychology". Recuperado el 26 de agosto de 2015 de: <http://www.sofia.edu/academics/graduate-school-of-clinical-and-spiritual-psychology/doctor-psychology-psy-d-clinical-psychology/>
- Spaeth, D. (2000). "Spirituality in history taking". En: *Journal of the American Osteopathic Association*, 100, 641-644.
- Sperry, L, y Mansager, E. (2007). "The relationship between psychology and spirituality: An initial taxonomy for spiritually-oriented counselling and psychotherapy". En: *The Journal of Individual Psychology*, 63(4), 359-370.
- Sperry, L, y Shafranske, E. P. (2005). (Eds.). *Spiritually oriented psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Spiro, M. (1966). "Religion: Problems of definition and explanation". En M. Ban-



- ton (Ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (pp. 85-126). London, UK: Tavistock.
- Steinfeld, G. J. (2000). "Spiritual psychology and psychotherapy: Is there theoretical and empirical support?" En: *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 30(4), 353-380.
- Stifoss-Hanssen, H. (1990). "Religion and spirituality: What a European ear hears". En: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 25-33.
- Turner, IL P., Lukoff, D., Barnhouse, IL T., y Lu, F. G. (1995). "Religious or spiritual problem: A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV". En: *Journal of Nervous and Mental Disease*, 183, 435-444.
- Walker, D., Gorsuch, R., Tan, S., y Otis, K. (2008). "Use of religious and spiritual interventions by trainees in APA-accredited Christian clinical psychology programs". En: *Mental Health, Religion and Culture*, 11(6), 623-633.
- Walsh, R. (1993). *The transpersonal movement: A history and state of the art*. En: *Journal of Transpersonal Psychology*, 25(2), 123-139.
- Walsh, R., y Vaughan, F. (1993). "On transpersonal definitions". En: *Journal of Transpersonal Psychology*, 25(2), 199-207.
- Wilber, K (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Boston, Mk Shambhala.
- Wink, P, Dillon, M., y Fay, K (2005). "Spiritual seeking, narcissism, and psychotherapy: How are they related?" En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 143-158.
- Wulff, D. (2003). "The psychology of religion: An overview". En E. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 43-70). Washington, DC: American Psychological Association.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., y Kadar, J. L (1997). "Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549-564.
- Zinnbauer, B., Pargament, D., y Scott, A. (1999). "The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects". En: *Journal of Personality*, 67, 889-919.

La verdad científica (Epistemología del Desarrollo Humano)

Juan Lafarga

*En la integración y la armonía de lo diferente,
está la verdad científica.*

Existen tantas maneras de percibir la realidad cuantas personas hay en el universo. Si se mostrara un objeto común y corriente a un grupo cualquiera y se le pidiera que cada uno de sus miembros describiera en no más de cinco líneas, se podría constatar que no se producirían dos descripciones iguales. Ante la multiplicidad de percepciones se podría tomar la postura de un profesor o un científico autoritario: los que la perciben como yo, están siendo objetivos y merecen la calificación de 10. Quienes se vayan distanciando de mi percepción van obteniendo calificaciones de nueve, ocho, siete o cinco. Pero también se podrían integrar las percepciones de todos y obtener una aproximación más cercana a la realidad del objeto. Esta aproximación, aunque el ejemplo sea trivial, estaría más cerca de la "verdad científica".

Toda percepción humana es subjetiva y parcial porque el hombre no tiene acceso directo a la realidad, sino a través de los datos sensoriales integrados en su campo perceptual y éste es distinto en diferentes personas, ya que cada una tiene una dotación genética irrepetible y, además, las circunstancias de su vida han sido diferen-

tes y también éstas determinan la forma y estilo de percibir.

El ejercicio de mostrar un objeto común y corriente a un grupo y preguntar a cada uno de los miembros del mismo cómo lo describiría, se puede repetir indefinidamente y constatar que siempre se obtienen los mismos resultados, esto es, las descripciones hechas por cada uno de los miembros del grupo son en mayor o menor grado diferentes e incompletas. Mientras más complejo el objeto, más diversas serán las formas de percibirlo.

Si la verdad objetiva está en la correspondencia de la realidad con la imagen perceptual, podemos estar seguros de que nunca llegaremos a dicha correspondencia por la limitación de los datos sensoriales. Sólo nos acercariamos a ella por aproximaciones sucesivas. Es decir, cuantas más percepciones diversas se integran, más cerca se estará de la verdad. Sin embargo, por más percepciones subjetivas que se pudieran acumular e integrar en forma armónica, nunca se llegaría a la verdad objetiva, esto es, a la absoluta correspondencia entre la realidad y la imagen perceptual.



Dicho de otra manera, la realidad es únicamente accesible al conocimiento a través de la percepción subjetiva de cada persona, y como cada una la obtiene en forma diferente e incompleta, ni siquiera la suma e integración de estas percepciones subjetivas de todos, garantizaría una percepción objetiva.

Supongamos que un mismo experimento en física pudiera repetirse con las mismas características en diferentes ocasiones. Si se obtienen en todas los mismos resultados podemos decir con certeza que se está más cerca de la verdad objetiva. De todas maneras, ésta nunca podrá ser alcanzada en su totalidad, por el simple hecho de que un experimento que se repite no puede tener las mismas características del anterior, ya que varían las circunstancias de espacio y de tiempo, para empezar.

Las representaciones sensoriales en el campo perceptual me dicen que existe fuera y dentro de mí una realidad objetiva, pero al analizarla me doy cuenta que mi percepción de ella es limitada y necesariamente subjetiva, porque obedece a mi propia estructura genética y a mis experiencias de aprendizaje. Todo experimento genera una nueva aproximación a la realidad objetiva, pero ninguno, ni todos en conjunto la descubren en su totalidad. Mientras más experimentos se lleven a cabo y se conduzcan con mayor cuidado y rigor metodológico, podemos decir que nos vamos acercando a la verdad objetiva, sabiendo de antemano que nunca llegaremos a conocerla en su plenitud.

De aquí puede inferirse que todo conocimiento, producto de la experiencia o

de la investigación, aun obtenido con el mayor ingenio y rigor, es por naturaleza parcialmente objetivo y sólo ofrece una versión incompleta de la realidad, aunque no deja de ser una válida aproximación al descubrimiento de la realidad objetiva y puede ser base de nuevos conocimientos y aplicaciones a la tecnología. La afluencia interminable de nuevas aproximaciones al conocimiento de la realidad objetiva enriquece cada día más el valioso acervo científico e histórico de la humanidad y genera un perfeccionamiento constante en la calidad de la vida humana.

De estas consideraciones se deduce que las aproximaciones a la realidad de las llamadas “ciencias duras”, como la física, la química y las matemáticas, son de hecho más confiables y más cercanas a la realidad, puesto que sus variables son menos complejas y los instrumentos de medición que utilizan miden con escalas de intervalos iguales. Por ejemplo, 40 cm son el doble de 20 y cada centímetro es igual a cualquier otro. En cambio, en las “ciencias blandas”, como la psicología, la sociología o la antropología, las aproximaciones a la realidad objetiva son más difíciles, porque las variables se multiplican en número y variedad a medida que el objeto del conocimiento se torna más complejo. Y además porque la medición en las llamadas ciencias blandas es meramente analógica,¹ es decir, no es propiamente una medición, sino una valoración conceptual en términos numéricos. Se puede afirmar que una

¹ Análogo es aquello que en parte es igual y en parte diferente.



persona con un cociente intelectual de 120 es más inteligente que otra con un cociente intelectual de 100, pero como no medimos con escalas de intervalos iguales, sino con valoraciones conceptuales diferentes, un cociente intelectual de 120 no necesariamente es lo doble que uno de 60, ni se puede decir, que la distancia de 100 a otro de 110 es la misma que la de 110 a 120.

Si la medición cuantitativa es subjetiva, dado que los resultados de cualquier experimento están sujetos a la interpretación de los investigadores, cuanto más lo es la “medición cualitativa” cuyos instrumentos, —aunque utilicen los símbolos matemáticos— producen resultados meramente conceptuales. Las experiencias humanas no son propiamente medibles, son únicamente valorables, pues las escalas con que se “miden” son conceptuales y sólo indican que una experiencia es más intensa que otra, una percepción es más nítida, más compleja, pero nunca sabremos cuánto, por carecer de un método propio para abordar la problemática humana.²

Toda medición en las ciencias blandas, por cuantitativa que se pueda considerar, es de carácter cualitativo, ya que no está propiamente midiendo sino valorando comparativamente. El único método apropiado hasta ahora para evaluar en las ciencias blandas es el cualitativo, tal como afirmó Weber.

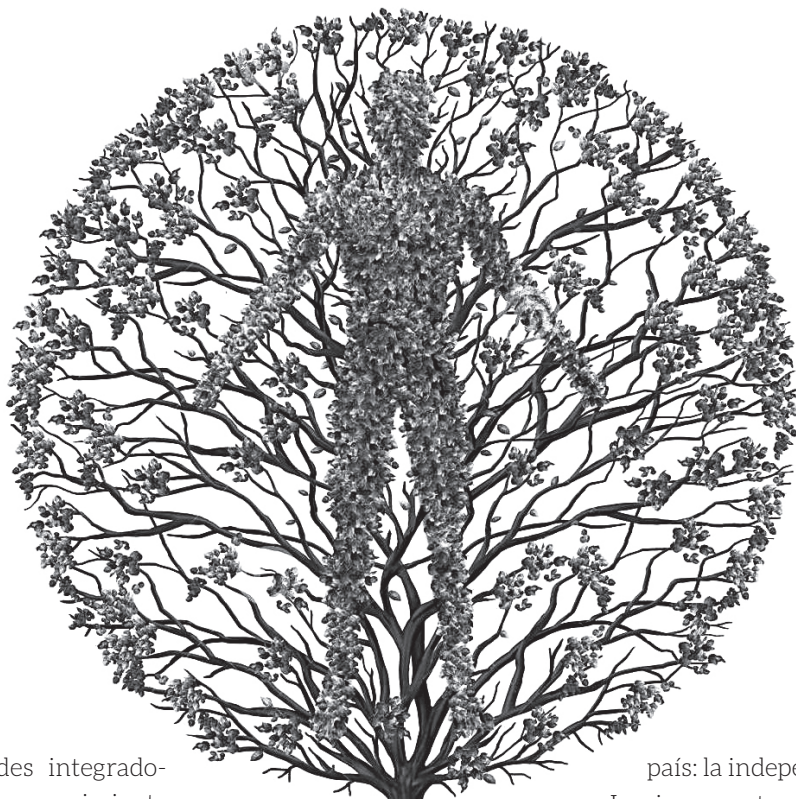
Tomemos en concreto la valoración, más no “la medición” del aprendizaje, de

la motivación o del comportamiento humanos. Es muy explicable que por la complejidad del ser existan diferentes teorías o hipótesis filosóficas y psicológicas para explicarlos y valorarlos. Se puede ver al hombre desde la perspectiva de Aristóteles o de Platón, de San Agustín o de Santo Tomás, de Leibnitz, de Locke, de Pavlov, de Descartes, de Freud, de Fromm, de Skinner, de Rogers o desde otras más. Yo podría decir que todas estas aproximaciones son incompletas, pero válidas y más bien complementarias que contradictorias, ya que cada una aporta elementos nuevos a la comprensión de la complejidad del ser humano, desde perspectivas muy ricas y todas diferentes. Tal vez la única prescindible sería aquella que cierra todas las puertas, excepto la propia, es decir, la que se considera la única válida y descalifica a todas las demás.

Los grandes filósofos y científicos han sido integradores de los conocimientos de su época y descubridores de nuevos. Santo Tomás integró en la Suma Teológica los conocimientos de su época, a saber: la filosofía aristotélica y la de los científicos y filósofos árabes como Averroes y Avicena y otros más, así como las diferentes formas de entender la misma filosofía. Aunque también descalificó a muchos pensadores que no opinaban como él, en estas descalificaciones no está la fuerza de su pensamiento, sino en su capacidad de sintetizar lo aparentemente diverso o contradictorio.

Los grandes humanistas del Renacimiento, como Lorenzo de Médicis, Tomás Moro, Erasmo y Leonardo da Vinci, fueron

² El mayor problema de la “medición” en las ciencias blandas está en utilizar un método de medición que no responde a la complejidad de los datos. Estamos tomando prestado un método inadecuado en espera de uno propio.



los grandes integradores de los conocimientos antiguos con los descubrimientos de la época en que vivieron, aunque muchas veces estuvieron en desacuerdo con opiniones que contradecían su propia manera de pensar y los descalificaron. En la música de Beethoven fácilmente se advierten las influencias de Bach, Handel y Mozart.

Víctor Hugo y los enciclopedistas Montesquieu, Diderot, Voltaire y Rousseau integraron en su filosofía social las inquietudes de su época. La independencia de México fue consumada por la capacidad integradora de Iturbide que supo unir las fuerzas dispersas de los insurgentes con las de los realistas en busca del objetivo común, irrenunciable, de las aspiraciones del

país: la independencia.

Los insurgentes dispersos nunca la hubieran conseguido y los realistas por sí solos no hubieran podido contener la avalancha de los insurgentes.

La teoría de la relatividad de Einstein y las aplicaciones que de ella hizo Openheimer, así como la física cuántica de Max Planck no sólo no niegan las aportaciones de Newton, de Copérnico y de Galileo, sino que las llevan a sus más avanzadas expresiones.

En la experiencia humana muy probablemente no se dan los sentimientos puros. Casi todos se expresan en polaridades, es decir, no hay amor sin algo de rechazo, no hay alegría sin algo de tristeza, genero-



sidad sin egoísmo o flexibilidad sin rigidez. Tal vez en la aceptación integradora de las polaridades esté el buen manejo de los sentimientos, ya que en el reconocimiento de estas polaridades está la mejor aproximación a la verdad de la experiencia y la aceptación de esta aproximación a la verdad es generadora de salud.

Los esfuerzos integradores de los conocimientos de la humanidad cuanto más abarcan son más válidos y generan nuevos descubrimientos y aplicaciones para impulsar la comprensión del universo y aumentar la calidad de la vida humana. Tal es el caso de la investigación y la tecnología japonesas que integraron las de Occidente con las propias y pusieron al Japón a la vanguardia en electrónica, fotografía y producción de automóviles, antes prerrogativa de Estados Unidos y de Europa.

Se puede estar en desacuerdo con las hipótesis, afirmaciones y opiniones de otros filósofos, científicos o simples seres humanos, lo cual es inherente al proceso del diálogo. Lo que realmente aleja de la verdad científica es la polémica descalificante, considerar que la verdad del otro no es válida, que unos tienen razón y que quienes piensan diferente están sencillamente equivocados. Es rechazar las alternativas de integración y ver peligro en ellas. Qué riesgoso resulta decir “estás equivocado”. Es probablemente más cercano a la realidad “no estoy de acuerdo” o “yo lo veo de otra manera”. La primera afirmación conduce a una polémica descalificante, como dije antes. La segunda abre las puertas al diálogo, al intercambio de puntos de vista, a percepciones más complejas e integrado-

ras de la realidad y facilita la negociación cuando se trata de un conflicto.

Tal vez la necesidad que aparece en algunos de rechazar y descalificar las opiniones contrarias o diferentes a las propias, deriva de la inseguridad inherente al ser humano, producto de su ignorancia, ya que cuanto más sabe, más fácilmente cae en la cuenta de la magnitud de lo que ignora, como también de la intuición aterradora de que por más que se aproxime a la verdad objetiva nunca podrá alcanzarla.

El enfoque centrado en la persona de Carl Rogers —columna vertebral del humanismo en psicología— parte de la premisa de que toda percepción de la realidad es válida, aunque no necesariamente verdadera. Lo que hace el terapeuta y lo que lleva a cabo el facilitador, acompañando en el crecimiento personal, es validar —a través de la empatía, la actitud positiva incondicional y la congruencia— las percepciones y sentimientos genuinos que las personas tienen de ellas mismas. Es decir, compensando con respeto, reconocimiento y amor incondicional, los sentimientos y percepciones introyectadas, a través de la vida, producto de las descalificaciones y los rechazos de que han sido víctimas en su propia familia y por parte de otras personas significativas.

Cuánto se hubiera fortalecido la teoría psicoanalítica, si Freud, en lugar de excomulgar a Adler, Jung, Frankl y a Fromm, hubiera integrado sus aportaciones como válidas y hubiera enriquecido la propuesta psicoanalítica que, como todas las hipótesis científicas, no ha sido ni podrá ser validada en su totalidad.



Entre las etapas del proceso evolutivo descritas por Hegel, probablemente la que constituye el culmen y que más aporta al enriquecimiento de la experiencia humana es la síntesis, que integra los más valiosos elementos de la tesis y de la antítesis.

Qué peligroso, en último término, sería afirmar que una persona está equivocada en la percepción que tiene de su realidad, aunque se tratara de una percepción evidentemente distorsionada o psicótica. Todas las percepciones humanas tienen su razón de ser. Y si alguien quisiera que una persona con percepciones etiquetadas como neuróticas o psicóticas progresara

hacia la salud mental, tal vez tendría primero que adentrarse en el mundo del neurótico o del psicótico y validar en este contexto dichas percepciones sin etiquetarlas. Recordemos que validar no es lo mismo que estar de acuerdo. Significa únicamente transmitir que uno es capaz de entender la realidad en el contexto de quien la percibe.

Probablemente la confrontación en psicoterapia y, en general, en las relaciones interpersonales, no tiene tanta fuerza impulsora del crecimiento personal como la comprensión empática profunda de la realidad percibida por otra persona, por falsa,



neurótica o psicótica que esta percepción pudiera parecer.

El gran poder de la psicología humanista estriba en haberse convertido en el sustrato de las prácticas psicológicas que en la actualidad han tenido más éxito para aumentar la salud y la calidad personal en la escuela, la fábrica, la oficina y la administración pública. Este poder se fundamenta en la habilidad integradora que los psicólogos humanistas han venido promoviendo —en los cinco continentes— para favorecer e impulsar la salud mental y emocional, ofreciendo grupos, talleres, seminarios y otras experiencias de aprendizaje, con la finalidad de elevar la autoestima, el autoconocimiento, la asertividad, la comunicación interpersonal, la ética, la creatividad y la autonomía, entre otras dimensiones relevantes del crecimiento personal.

A mi juicio han tenido éxito porque han podido integrar con una sabiduría, a veces inconsciente, las aportaciones de distintos filósofos y psicólogos, de la fenomenología, del existencialismo, del psicoanálisis, del constructivismo y de la ingeniería conductual, de la Gestalt y la biogenética, así como de otras hipótesis científicas, según las necesidades de cada persona, de cada grupo y de cada sociedad.

Lo anterior es válido no como una estrategia ecléctica, sin columna vertebral, sino con la capacidad de colaborar activamente en el diseño de trajes a la medida adaptados a las circunstancias personales, es decir, con la capacidad para integrar una psicología diferente para cada persona, a decir de Allport: para entender el mundo peculiar de cada ser humano.

Así, se atienden necesidades que no tienen que ver tanto con disfuncionalidad y psicopatología, sino con la manera de manejar satisfactoriamente la problemática de la vida y con el modo de aprovechar mejor los recursos para el crecimiento personal.

Cada vez hay más consciencia de la importancia de la calidad personal en los hogares, en las escuelas y en las empresas y, por tanto, de la necesidad de aumentar en los individuos, los grupos y la sociedad el autoconocimiento, la autoestima y la efectividad en el manejo de las relaciones interpersonales. No sólo como habilidades y destrezas para la vida, en general, sino como instrumentos para el trabajo, para la producción, para el gozo de las artes y de las ciencias y para un mejor aprovechamiento de las oportunidades para el descanso, el buen humor, el solaz y la diversión. Muy probablemente también, y esto podría sujetarse a la investigación, con las necesidades que tienen que ver con el dar sentido y significado a la propia existencia y con el manejo de la dimensión espiritual latente o manifiesta en todos los seres humanos.

Teilhard de Chardin, arqueólogo, antropólogo y filósofo de principios del siglo pasado, destaca dos eventos primordiales en el proceso evolutivo del universo: a) la transformación de la materia inerte, a través de un complejo proceso de integración de elementos, en materia viva, es decir, la aparición de la vida en el universo, y b) la aparición de la consciencia, producto de la complejidad e integración de los elementos generadores de la vida humana. Describió este segundo evento como “el fenómeno



humano". Es decir, la aparición de la conciencia refleja en el proceso evolutivo es nada menos que la aparición del hombre sobre la tierra.

Considera Teilhard que el fenómeno evolutivo hasta llegar a la consciencia refleja es producto de esa misteriosa tendencia a la evolución, impresa de alguna manera en todas las partículas, los átomos y células del universo que se manifiesta en una creciente complejidad y armonía de todo lo que existe. Avizora el futuro del universo como la integración armónica de la materia, la energía y el pensamiento, las culturas, las religiones y las ideologías, las ciencias y la tecnología en una muy compleja realidad que denomina el punto omega.

La tendencia entrópica hacia el deterioro paulatino de lo que existe, así como el dinamismo descrito por Darwin como "la sobrevivencia del más fuerte", considerados clave del proceso evolutivo, son meramente etapas de ese mismo proceso, a veces progresivo y otras regresivo, que impulsa el universo. Así como la muerte del viviente es parte del proceso evolutivo de la misma vida, la entropía y el dominio del débil por el fuerte son etapas tempranas del movimiento evolutivo integrador que sigue su curso hacia el culmen de la complejidad en la armonía universal.

Es posible constatar en estos momentos históricos que así como en la economía y en la política mundial todavía se



manifiesta el dominio de los más fuertes —llámense individuos, grupos o naciones— sobre los más débiles, crece también en diferentes sectores, la consciencia, basada en la racionalidad del ser humano y en su tendencia evolutiva, de que para la sobrevivencia y evolución del mundo es necesaria la colaboración armónica de todos para substituir la competitividad por la competencia y la ganancia de algunos por la ganancia de todos, de tal manera que los habitantes del planeta y los seres todos que

constituyen el universo, tengan oportunidad de evolucionar armónicamente hacia el punto de confluencia universal, omega.³

Conclusión

La verdad científica no es producto únicamente de la pertinencia y del rigor metodológico de una investigación, sino de la capacidad e ingenio del investigador para integrar en armonía lo diferente y lo contradictorio.

³ La racionalidad, apuntó Teilhard, es la base de lo que llamamos libertad en el ser humano que lo hace cocreador y por tanto corresponsable del destino del universo.



Convocatoria para presentar artículos de investigación para publicar en la revista **Girum**

Sistema de arbitraje

La revista **Girum** cuenta con un Cuerpo de Árbitros especializados en las distintas áreas que configuran las líneas de investigación de la revista. Cada artículo será arbitrado por dos doctores e investigadores del Cuerpo de Árbitros de **Girum**. Estos informarán por escrito al Coordinador Editorial (Dr. Héctor Sevilla) quién notificará los resultados a los autores. En caso de proponer que un artículo deba tener correcciones, el editor lo informará al autor y sólo éste las podrá realizar. Si las opiniones de los árbitros no concuerdan, lo resolverá un tercer árbitro.

Líneas de investigación de la revista **Girum**

- 1. Procesos Socio-culturales.*
- 2. Cognición y Educación.*
- 3. Psicología y enfoques terapéuticos.*
- 4. Paradigmas del pensamiento filosófico.*



Instrucciones abreviadas para la presentación de artículos.

El sólo envío de un trabajo para ser publicado en **Girum** implica expresión de deseo de que sea publicado y la aceptación de todas estas normas, así como la autorización para publicarlo, bajo responsabilidad del autor. Ningún artículo será considerado para revisión si no cuenta con los lineamientos solicitados (la respuesta será solamente tal observación).

a) Recepción de Artículos

Se recibirán artículos que sean producto de una investigación de tipo documental o cualitativa; cuyo tema se encuentre exclusivamente dentro de las líneas de investigación referidas. Eventualmente podrán recibirse algunos artículos de corte cuantitativo cuya calidad lo justifique. Los artículos podrán ser publicados en el número siguiente o considerados para números posteriores. Se apela al buen criterio de los autores en cuanto a que sus artículos contribuyan a **Girum**, al pensamiento de vanguardia y a la sociedad. Esencialmente, los artículos deberán contener, en congruencia con el nombre de la revista, alguna propuesta que detalle un giro de pensamiento o cambio de paradigma de entre los establecidos en el terreno del conocimiento de las humanidades. La extensión del artículo deberá ser mayor a 5000 palabras e inferior a 7000.

b) Micro-currículum

Los autores deberán proporcionar una síntesis curricular no mayor de 100 palabras.

c) Envío del texto

Los envíos de los trabajos deben dirigirse exclusivamente en archivo adjunto de word al Editor Responsable de **Girum**: hectorsevilla@unag.mx En su "asunto" se escribirá: *Para Girum*.

d) Envío de imágenes

En caso de que el autor lo desee, podrá enviar imágenes ilustrativas de su artículo, las cuales se incluirían en la publicación si tienen la calidad suficiente.

e) Normas

- Todos los trabajos enviados para su publicación en la revista **Girum** deberán ser textos originales inéditos, no presentados por el autor en ninguna otra publicación mayor o similar.
- Los artículos deberán ser presentados en español.
- El título no podrá exceder de quince palabras.
- El autor agregará un resumen de 150 palabras (máximo), en español. Se agregará el correspondiente *abstract* y título en idioma inglés.
- Deben incluirse 5 palabras claves, cada una en dos idiomas.
- Todas las contribuciones deben enviarse en un adjunto, en formato word, Times New Roman, tipo 12 a 1.5 de interlineado, con todos sus márgenes de 2.5 cm. Con tablas, gráficos e imágenes (de haberlos) en archivos adjuntos aparte pero en el mismo email, y con indicación de su ubicación en el texto, y declaración de su origen o fuente. No se publicarán gráficos en que esto no sea aclarado.
- Las Notas explicativas irán a pie de página en Times New Roman, cuerpo de letra 10, interlineado sencillo.

f) Elaboración de citas

- **Citas textuales menores de 40 palabras**

Van dentro del párrafo u oración y se les añaden comillas al principio y al final.

- **Citas textuales de 40 palabras o más**

Se escriben en párrafo aparte, sin comillas y con sangría del lado izquierdo de 1 cm. Dejar las citas a interlineado igual que el texto normal. La primera línea de la cita textual no lleva ninguna sangría adicional. Use tres puntos suspensivos (contenidos en paréntesis) dentro de una cita para indicar que se ha omitido material de la ora-



ción original. No se usarán los puntos suspensivos al principio ni al final de una cita, aún en caso de que se haya omitido material.

g) Referencias

Identificación de la fuente antes o después de cualquier tipo de cita

Se debe incluir el apellido o apellidos del autor o autores, el año en que se publicó la obra donde encontramos la información y la página o páginas donde aparece la cita directa o indirecta; Ejemplo: (García, 2005, p. 8).

Referencias finales

La sección de referencias bibliográficas va al final del artículo. Se deben listar por orden alfabético solamente las obras citadas en el texto (no se debe incluir bibliografía consultada pero no mencionada en el artículo). En seguida se referirán algunos ejemplos sobre el modo de referir las fuentes al final (la última sección) del artículo:

Libros

Ziman, John (1981). *La credibilidad de la ciencia*. Madrid: Alianza.

Capítulos en libros

Bailey, J. (1989). "México en los medios de comunicación estadounidenses". En: Coatsworth J. & Rico C. (Eds.), *Imágenes de México en Estados Unidos* (pp. 37-78). México: Fondo de Cultura Económica.

Artículos en revistas académicas (journals)

Galdeano, M. (2006). "Los materiales didácticos en Educación a Distancia". En: *Boletín Informativo Virtual*, No. 20, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad humanista de Guadalajara