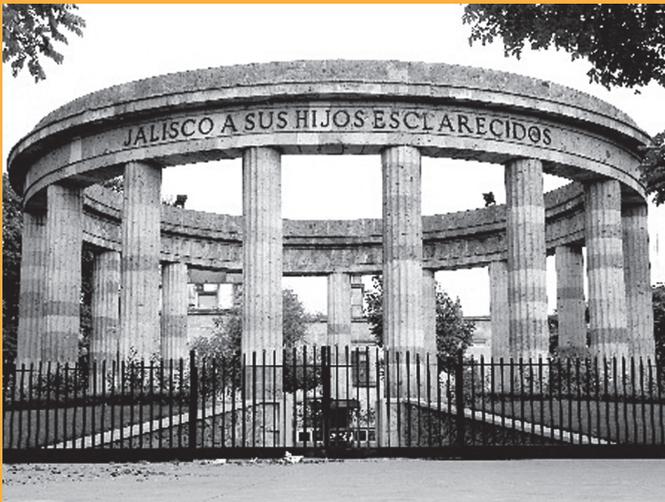


circum

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



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



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA
La Universidad humanista de Guadalajara

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 GIRUM
Dr. Héctor Sevilla Godínez

COMITÉ DE ÁRBITROS DE LA REVISTA GIRUM

Dr. M. Fabio Altamirano Fajardo
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Octavio Balderas Rangel
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Arturo Benítez Zavala
Universidad de Guadalajara / ITESO

Dra. Ana María González Garza
Asociación Transpersonal Iberoamericana

Dr. Roberto Govea Espinoza
Universidad del Valle de Atemajac

Dra. Margarita Maldonado Saucedo
ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláguéz
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

GIRUM, 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.

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 exteriores 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.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad humanista de Guadalajara