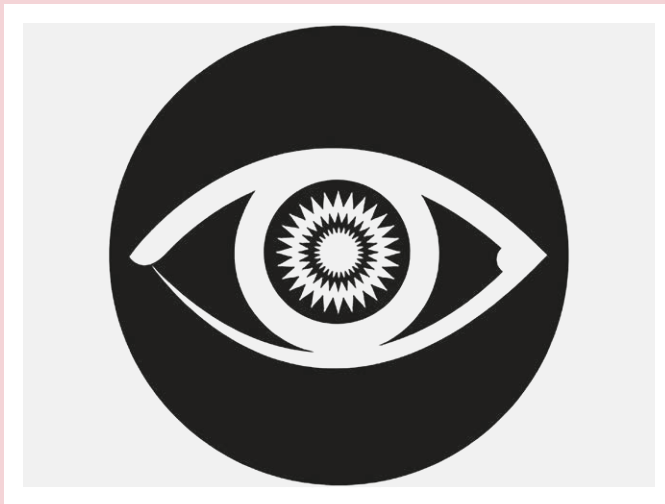


# circum

Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Año 8 / Vol. 15 / 2022

- ↻ Influencia de C.G. Jung  
en la psicoterapia de Stanislav Grof  
Erik Hendrick Carpio
- ↻ El proceso del diseño arquitectónico  
Hacia un modelo heurístico  
Patricia Esther López Coracides



- ↻ El desarrollo psicológico desde el paradigma  
de la complejidad: consciencia, autoconocimiento  
y espiritualidad  
Christian Omar Bailón Fernández
- ↻ La exacerbación del ego y el individualismo como riesgos  
en las narrativas y prácticas de la espiritualidad  
transpersonal contemporánea  
Ana Belén Leal Literas





**Influencia de C.G. Jung  
en la psicoterapia de Stanislav Grof**

*Erik Hendrick Carpio*

· 11 ·

**El proceso del diseño arquitectónico**

**Hacia un modelo heurístico**

*Patricia Esther López Coracides*

· 29 ·

**El desarrollo psicológico desde el paradigma de la complejidad:  
consciencia, autoconocimiento y espiritualidad**

*Christian Omar Bailón Fernández*

· 53 ·

**La exacerbación del ego y el individualismo como riesgos  
en las narrativas y prácticas de la espiritualidad  
transpersonal contemporánea**

*Ana Belén Leal Llitas*

· 73 ·





Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Año 8 / Vol. 15 / 2022



## Universidad Antropológica de Guadalajara

### RECTOR

Mtro. José Alejandro Garza Preciado

### PRESIDENTE DEL CONSEJO DIRECTIVO

Dr. José Garza Mora

### DIRECTOR DE LA REVISTA GIRUM

Dr. Héctor Sevilla Godínez

Girum se encuentra indizada en:

**latindex**

### DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara  
Plantel López Mateos Sur  
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma  
Zapopan, Jalisco, México. 45087  
Tel.: 333 631 6861

### DISEÑO Y SELECCIÓN DE IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

---

### 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 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 Oláguiez**

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

**Dr. Christian Omar Bailón Fernández**

Universidad Antropológica de Guadalajara

**Mtro. Abraham Uriel González Alcalá**

Universidad Antropológica de Guadalajara

GIRUM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 8 | Vol. 15 | 2022, 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. Av. De la Paz No. 2873, Col. Los Arcos Sur, Guadalajara, Jalisco, México, CP. 44130. Tel. 333 826 1363; 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 y distribuido en diciembre de 2022. 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*, publicación científica de la Universidad Antropológica de Guadalajara, incluye artículos de investigación caracterizados por proponer un giro de paradigma y por desarrollar distintas revisiones 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 y su saber. Esta triada, representada en el logo de la revista, muestra una circunferencia en la letra “G” a través de una flecha que indica el avance en el terreno científico, a la vez que la inversión de la “u” representa el giro implícito en los contenidos.

Los artículos de este décimo quinto volumen versan sobre distintos tópicos que podrían ser encuadrados en las áreas de psicología, arquitectura y pensamiento transpersonal. No obstante, cada uno de los textos comparte la propuesta de un paradigma distinto para comprender o analizar algún aspecto de la realidad. El primero de los mismos, escrito por Erik Hendrick Carpio se pregunta por las interacciones de los postulados teóricos y conceptuales de Grof y Jung, dos imprescindibles autores en el ámbito de la psicología transpersonal.

El segundo artículo, elaborado por Patricia Esther López Coracides, pone en la mesa de análisis los detalles y entrecruces del proceso de diseño en arquitectura. La autora se centra en los escritos que ella considera teóricos y aquellos que tienen también un indicio de práctica. Si bien en el texto se conjunta un breve recorrido histórico en torno a su tópico central, también se propone una vía de conjunción entre diversas maneras y estilos de creación. Incluso para quienes no coincidimos en su ámbito temático, el texto de López nos ofrece una interesante introducción reflexiva.

El tercer artículo, escrito por Christian Bailón Fernández, nos aporta un encomiable abordaje desde el paradigma de la complejidad, integrando aspectos como la consciencia, el autoconocimiento y el mundo de lo espiritual. De tal manera, el autor, egresado de uno de los doctorados de la UNAG, pone en evidencia las ineludibles interconexiones que siempre han sido señaladas en el pensamiento de Edgar Morin.

Por último, el cuarto artículo del presente número, fruto de la autoría de Ana Belén Leal Lliteras, denuncia el peligro inminente de confundir la espiritualidad con un conjunto de rituales centrados en la vanidad y el ego, lo cual es notorio si sabemos apreciar con atención. El artículo, tan importante como significativo para los contextos actuales, se enfoca en las narrativas y prácticas contemporáneas que rodean las espiritualidades emergentes, poniendo en entredicho incluso tal nominación.

Finalmente, cabe decir que la actual edición de la revista *Girum* propone complementar o romper con formas tradicionales de entender el mundo mediante: a) la interconexión del pensamiento de Grof y Jung; b) el análisis heurístico del proceso creativo; c) la integración de lo psíquico y lo espiritual en nuestra manera de entender al ser humano; d) la confrontación de las prácticas espirituales que no están centradas en el espíritu.

Por ello, el presente número, tanto como los anteriores, ofrece una visión alternativa para comprender las humanidades y apreciar la amplitud de sus alcances, incluso en medio de alarmantes conflictos sociales, económicos, espirituales y políticos.

**Héctor Sevilla Godínez**

Director de *Girum*



## Colaboraciones en este Volumen

---

### **Erik Hendrick Carpio**

---

Director y fundador del Centro de investigación y exploración de estados expandidos de conciencia "Sapan Inka". Es guía de sesiones de ayahuasca desde hace 14 años. Licenciado en psicología por la Universidad Inca Garcilaso de la Vega (Perú) con la tesis: "Estudio fenomenológico de experiencias psiquedélicas de personas que ha participado en sesiones de terapia con

Ayahuasca". Miembro del colegio de psicólogos del Perú. Actualmente realiza una maestría en Psicología Transpersonal en la Universidad Antropológica de Guadalajara. Es psicoterapeuta orientado al enfoque de la psicología compleja de C.G. Jung.

Correo de contacto:  
erickhendrickc@unag.mx





---

## **Patricia Esther López Coracides**

---

Arquitecta por ITESO, con Maestría en Ciencias Humanas por UNAG. Profesora Titular de Arquitectura en ITESO y ESARQ. Imparte Cursos Intensivos en Colegios de Arquitectos de varios estados de México.

Directora del Área de Proyectos en las Firmas internacionales de Arquitectura: Elias+Elias y Hernandez Silva Arquitectos; Propietaria de la Firma Pkarquitectos.

Ha publicado los libros: *Cómo hacer un presupuesto*, *Elementos Fundamentales del*

*Quehacer Arquitectónico*, *Complementos para Desarrollar Proyectos Arquitectónicos*, *Aprende a Venderte en la Vida Empresarial* y *El Paradigma del Proceso Arquitectónico de forma práctica*.

Ha aparecido en las revistas de Arquitectura: *Eleganza*. *La distinción de una clase*, *Arquitectura* y *Diseño de Interiores* y *Yellow Real Estate*, *Desing & Lifestyle*.

Correo de contacto:  
pkoracides@hotmail.com



---

## **Christian Omar Bailón Fernández**

---

Licenciado en Psicología y Maestro en Ciencias de la Educación por la UVM. Doctor en Desarrollo Humano por la UNAG. Con diversas especializaciones en los ámbitos educativo y psicológico. Consultor, Investigador y Docente en Psicología, Orientación Familiar, Desarrollo Humano y Educación, ha participado como docente, director de tesis y artículos de investigación en diversas universidades. Es coautor del libro *Analogías alternantes de la nada. Doce ejercicios filosóficos sobre el va-*

*cío*, coordinado por el Dr. Héctor Sevilla, de Editorial Ítaca, así como autor de diversos artículos de investigación publicados en revistas nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación abarcan diversos análisis y aplicaciones del paradigma de la complejidad, el paradigma existencial y el paradigma transpersonal en el campo disciplinario de las humanidades.

Correo de contacto:  
[dr.christian.b.f@gmail.com](mailto:dr.christian.b.f@gmail.com)



---

**Ana Belén  
Leal Lliteras**

---

Licenciada en Psicología por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Maestra en Psicología Transpersonal por la Universidad Antropológica de Guadalajara (UNAG).

Es fundadora de Centro Sadhana Yoga, espacio en el que convergen talleres, conversatorios, grupos de estudio y prácticas de índole psicológico, espiritual y filosófico. Ha cursado distintos diplomados y certificaciones de yoga, flores de Bach, nume-

rología, y actualmente se está formando como terapeuta en Constelaciones Familiares.

Se dedica a la psicoterapia y a compartir clases y talleres de yoga. Actualmente imparte sesiones en el diplomado de Psicología Transpersonal del Centro Integral de Desarrollo Transpersonal.

Correo de contacto:  
anabelenleal0@gmail.com

# Influencia de C.G. Jung en la psicoterapia de Stanislav Grof

Erik Hendrick Carpio

## Resumen

En el presente ensayo se busca evidenciar la existencia de muchos puntos de coincidencia entre la psicoterapia transpersonal de Stanislav Grof y las elaboraciones teóricas de Carl Gustav Jung, se podría decir incluso que el trabajo teórico de Grof es una continuación de algunos aspectos de la obra de Jung. En todo caso, cuando se lee la obra de Grof, es evidente la influencia que esta ha recibido de la obra del psiquiatra suizo, y el mismo Grof reconoce la valiosa contribución que Jung ha ejercido sobre su propia obra. Al leer los libros de Grof, se puede reconocer que el autor recurre constantemente a nociones y elaboraciones teóricas sobre la estructura y el funcionamiento de la psique que inicialmente han sido abordadas por Jung. Se revisará cómo Grof se aventura en la exploración de los estados expandidos de conciencia a partir de las nociones de la psicología compleja de Jung.

**Palabras clave:** psicología transpersonal, conciencia, arquetipos, sincronicidad, terapia psicodélica.

## Abstract

This essay seeks to demonstrate the existence of many points of coincidence between the transpersonal psychotherapy of Stanislav Grof and the theoretical elaborations of Jung; we could even say that Grof's theoretical work is a continuation of some aspects of Jung's work. In any case, when reading Grof's work, the influence that it has received from the work of the Swiss psychiatrist is evident, and Grof himself recognizes the valuable contribution that Jung has made to his own work. In reading Stanislav Grof's books, it can be recognized that the author constantly resorts to notions and theoretical elaborations on the structure and functioning of the psyche that have been initially addressed by Jung. It will be reviewed how Grof ventures into the exploration of expanded states of consciousness from the notions of Jung's complex psychology.

**Keywords:** transpersonal psychology, consciousness, archetypes, synchronicity, psychedelic therapy.

## Introducción

A continuación, se revisarán los puntos de coincidencia más relevantes entre el trabajo de C.G. Jung y Stanislav Grof, y para ello se intentará revisar algunos conceptos claves de la obra de Jung, y se intentará comprender de qué manera estos han sido integrados a la psicoterapia de Grof.

Se ha de admitir que la obra del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung aún no ha sido cabalmente comprendida ni asimilada íntegramente por los estudios e investigaciones existentes en el ámbito de la psicología contemporánea. Tal como indicó Sánchez (1961) “la obra de Jung es sencillamente gigantesca, en volumen, significación y contenido” (p. 121). Se podría incluso decir que algunos conceptos, nociones y postulados de Jung muchas veces son erróneamente interpretados debido a su complejidad y a la profundidad de los temas que abordó. Quiroga (2015) dice que la obra de Jung es “compleja, amplísima, abigarrada, a veces de apariencia contradictoria y de difícil acceso para el lector español” (p. 6), y menciona que Jung es poco estudiado en idioma español y que poco se sabe de sus importantes y adelantadas aportaciones al campo de la psicología. Debido a que Jung tuvo mucho interés durante toda su carrera por temas relacionados a diversas corrientes filosóficas de oriente y occidente, a la mitología de diversos pueblos, a las religiones comparadas, al estudio del ocultismo y al misticismo, muchas veces se le ha asociado con la corriente nueva era; sin embargo, todos los postulados de Jung parten desde una perspectiva empírica y fenomenológica, la fenomenología de la psique.

De acuerdo con el mismo Grof (2002), hace más de 60 años una experiencia psicodélica con LSD detonó su interés por el estudio de los estados ampliados de conciencia, pues su experiencia le llevó hacia un profundo sentimiento de conexión con el cosmos que de algún modo cambió su perspectiva de la noción de la realidad, lo cual le condujo por un camino de búsqueda y exploración durante el resto de su vida. A partir de aquella experiencia, Grof se ha enfocado en la investigación del potencial terapéutico de los estados ampliados de



Carl Gustav Jung



conciencia y de sus efectos transformativos y evolutivos, pero el desarrollo de su trabajo no ha sido una tarea sencilla, pues para poder exponer sus ideas y concepciones sobre los estados ampliados de conciencia ha tenido que enfrentarse a ciertas posturas existentes en la psicología y la psiquiatría que no reconocen la validez científica del estudio empírico de la realidad psíquica, puesto que dichas posturas están orientadas principalmente por un paradigma positivista y materialista. Grof ha tenido que convertirse en un innovador conceptual en el área de la psicología, y su trabajo, en muchos aspectos, ha revolucionado las nociones de la psicología contemporánea, siendo considerado como uno de los fundadores de la psicología transpersonal. En la elaboración de nuevos conceptos, Grof ha recurrido en varias ocasiones a las nociones planteadas por Jung en cuanto a la estructura y anatomía de la psique, por ello es comprensible evidenciar ciertos correlatos entre los postulados teóricos de ambos psicoterapeutas; por ejemplo, la similitud entre los complejos de Jung y los sistemas de experiencias condensadas de Grof (COEX - *Condensed Experiences*) o los estados de conciencia

descritos por Grof durante las experiencias de las cuatro matrices perinatales y durante las experiencias transpersonales con relación a los conceptos de arquetipo e inconsciente colectivo de Jung. Ha de considerarse que el trabajo sobre los arquetipos toma importante relevancia en la obra de Grof, quien los considera, al igual que Jung, como principios cósmicos, primordiales y atemporales (Grof, 2014).

El trabajo de Grof evolucionó hasta la creación de una cartografía detallada de la psique humana profunda, la cual es de mucha ayuda para aquellos psicoterapeutas que trabajan con terapias experienciales en donde se exploran estados ampliados de conciencia y se accede a experiencias transpersonales que luego deberán ser interpretadas, asimiladas e integradas. En el proceso de interpretación se hace necesario conocer en cierta medida la anatomía de la psique para poder comprender de dónde proviene el contenido al que se



Stanislav Grof



accede durante experiencias de estados ampliados de conciencia, y en este sentido juega un papel muy importante la noción de realidad psíquica planteada por Jung.

Las ideas de Grof han permitido la creación de puentes entre conocimientos de diversas tradiciones de sabiduría y la psicoterapia transpersonal, sobre todo, el trabajo en psicoterapia de Grof ha demostrado de manera empírica el poder curativo y transformativo de experiencias relacionadas al acceso a estados no ordinarios de conciencia a través de diversas técnicas como el uso de plantas sagradas, técnicas de respiración, técnicas de introspección profunda, danzas extáticas, entre otras (Grof, 2002).

Es importante encontrar los puntos coincidentes entre la psicología analítica o compleja de Jung y la psicoterapia de Grof, porque ello permitirá entender con mayor claridad y profundidad los fundamentos teóricos de la psicología y psicoterapia transpersonal de Grof. Cuando Grof explica las experiencias perinatales y las experiencias transpersonales recurre a distintos conceptos que Jung elaboró a lo largo de su obra, como, por ejemplo: el inconsciente colectivo, los arquetipos, los complejos, la sincronicidad, el aspecto psicoide, etc. Además, tanto Jung como Grof fueron médicos psiquiatras que desarrollaron sistemas terapéuticos que apuntaban hacia una integración de los aspectos opuestos de la psique humana y el conocimiento profundo de la experiencia espiritual. Como se ha mencionado al inicio, en cierto sentido, la terapia de Grof constituye una continuación de la terapia psicoa-



nalítica de Jung en cuanto a la búsqueda del desarrollo humano, la individuación y la expansión de la conciencia. De los Santos (2015) observa que las ideas de Jung tendrían cierta influencia en el nacimiento de la psicología transpersonal, y que personalidades como Grof citan la obra de Jung constantemente.

## 1. De la terapia psicodélica a la respiración holotrópica

Grof es considerado uno de los fundadores de la Psicología Transpersonal. Su amplia trayectoria incluye principalmente el estudio de los estados expandidos de conciencia con fines terapéuticos, de crecimiento personal e introspección profunda. Además, Grof trabajó ampliamente con el LSD (Dietilamida del Ácido lisérgico), lo cual ha contribuido de manera significativa en el surgimiento de la psicoterapia psicodélica. Hasta el día de hoy, Grof sigue contribuyendo en el estudio de la conciencia desde una perspectiva psicológica, filosófica y cosmológica, y a sus 90 años es miembro del Instituto de Estudios Integrales de California.



Pocas son las personas que han contribuido de una manera tan significativa como lo ha hecho Grof en la construcción de un fundamento teórico que permita el desarrollo de la psicoterapia psicodélica. Su ardua labor dio como fruto muchos nuevos conceptos y algunas teorías que han permitido tener un mayor conocimiento de la estructura de la psique, y ello ha sido fruto de miles de observaciones clínicas que Grof realizó durante varios años, además de su propia experiencia personal (Grof, 2002).

En vista que el psicoanálisis freudiano y la psicología conductual no aportaban en gran medida a la comprensión o descripción de los estados ampliados de conciencia, Grof tuvo que recurrir a otras fuentes de conocimiento, y entre ellas, recurrió a las nociones de la psicología compleja de Jung, pues este último estuvo interesado en comprender la dimensión espiritual del ser humano, y por ello es considerado uno de los precursores de la psicología transpersonal. Jung no es conocido por realizar estudios de estados ampliados de conciencia producidos por sustancias psicodélicas; sin embargo, tuvo amplia experiencia en

dichos estados de conciencia, gracias a una técnica que denominó: imaginación activa. Tal como Hannah (1988) comenta extensamente, la técnica de la imaginación activa permite, en un estado consciente, el acceso a contenidos procedentes de la realidad psíquica, es decir, visiones y percepciones que no pertenecen a la realidad material. Es importante considerar que estos estados visionarios son muy similares a los estados visionarios producidos durante los estados hipnagógicos y también durante los estados producidos por las sustancias psicodélicas o los enteógenos. Por lo tanto, las comprensiones que Jung alcanzó a través del uso de la técnica de la imaginación activa, y que le llevó a la elaboración de conceptos como el de los arquetipos y el sí-mismo, fueron posteriormente de gran utilidad para Grof en la elaboración de su cartografía de la psique.

Cuando la investigación con LSD fue prohibida, Grof empezó, junto con su esposa Christina, la elaboración de un sistema terapéutico llamado respiración holotrópica, el cual es una técnica de hiperventilación controlada que busca inducir estados no ordinarios de conciencia sin el uso de





sustancias psicoactivas. Como indica Grof (2011), el funcionamiento de la técnica requiere de una modificación del ritmo de la respiración, y también la influencia de elementos catalizadores como la música y la capacidad sugestiva del terapeuta.

Si la terapia de respiración holotrópica es observada desde cerca, asistiendo a los talleres organizados en diversas partes del mundo, que tienen una corta duración, muchas veces resulta ser un proceso incompleto, pues se obvia en una gran mayoría de casos un seguimiento personalizado de integración de la experiencia. Si se ha de considerar a la respiración holotrópica como parte de un sistema psicoterapéutico, el proceso de respiración holotrópica debería ser continuado con una terapia personalizada de integración de la experiencia de estados expandidos de conciencia, pero eso no sucede en todos los casos, puesto que muchos participantes en los talleres de

respiración holotrópica solo participan en una breve integración grupal y concluyen el proceso sin profundizar los temas de su experiencia. La experiencia del estado ampliado de conciencia no siempre es suficiente para una mejoría en el estado de salud psíquica de los participantes del proceso de respiración holotrópica o del uso de cualquier otra técnica que permita acceder a estados ampliados de conciencia, pues es necesario que dicha experiencia pueda ser asimilada e integrada y en ello juega un papel muy importante el psicoterapeuta y el trabajo que realice post experiencia.

Si la técnica de la respiración holotrópica fuese llevada de una manera más personalizada, o durante talleres de larga duración, un mes o más, podría permitir al terapeuta realizar un seguimiento post experiencia, en donde es posible ir integrando los contenidos que emerjan durante el empleo de la técnica. Grof (2011) apunta



que las entrevistas de seguimiento después de una experiencia de respiración holotrópica potente son obligatorias “cuando este método se utiliza en el tratamiento de trastornos emocionales y psicosomáticos” (p. 123). Además, aconseja que después de una intensa experiencia, esta no sea compartida inmediatamente con otras personas, y sugiere practicar meditación, dar paseos en la naturaleza, anotar un informe detallado de la experiencia, realizar ejercicios físicos, pintar o escuchar música. Lo cierto es que es muy importante que el terapeuta apoye a su cliente en la reelaboración de la experiencia, a través de una interpretación simbólica, es decir, traducir los contenidos que han emergido durante la experiencia, empleando un lenguaje psicológico, de modo que la experiencia se convierta en una herramienta que pueda ser empleada en la vida cotidiana. Es necesario reinterpretar y dar sentido o significado al contenido simbólico emergente, y para ello el terapeuta debe contar con una amplia formación en el conocimiento de mitología, distintas tradiciones de sabiduría, religiones comparadas, simbolismo, y emplear un método que integre estos conocimientos con la experiencia vivida en estados ampliados de conciencia. Jung denominó a esta práctica: “método de amplificación”, el cual permite comprender las experiencias que surgen durante los estados ampliados de conciencia, recurriendo a una especie de movimiento circular alrededor de las imágenes y contenidos emergentes en las experiencias visionarias. La interpretación va surgiendo o se va enriqueciendo gracias a las analogías o similitudes de las

experiencias con mitos, leyendas, cuentos, parábolas y símbolos que permiten ir comprendiendo el sentido de la experiencia y la naturaleza del contenido, y así poco a poco el significado de la experiencia se va aclarando. Es el psicoterapeuta quien colabora con sus conocimientos y sus habilidades a entretejer estas amplificaciones con las imágenes y contenidos emergentes en las experiencias, encontrando los patrones subyacentes.

## **2. Los sistemas de experiencias condensadas y los complejos psicológicos**

Un aspecto importante de la teoría de Grof se refiere a las matrices perinatales y el trauma de nacimiento que se revive durante las experiencias psicodélicas que según él están asociadas a lo que denominó Sistemas de Experiencias Condensadas (COEX), recuerdos que contienen una elevada carga emocional cuyo origen proviene de distintos momentos de la vida y son como principios generales de organización de la psique humana. Para Grof (2002), un COEX no solamente se refiere al recuerdo de cargas emocionales de la historia personal del individuo, sino que alcanza contenidos que están más allá de la memoria biológica, cuyas raíces más profundas consisten en varias formas de fenómenos transpersonales, tal como las experiencias de vidas pasadas, los arquetipos jungianos, la identificación consciente con varios animales, entre otros. Grof (2002) piensa que “el concepto de sistemas COEX se asemeja en cierta medida a la idea de complejos psi-



cológicos de C. G. Jung” (p. 49), y en realidad, existe mucha semejanza en la definición conceptual de los sistemas COEX y la noción de los complejos psicológicos. Grof dice que los sistemas COEX “constituyen las fuerzas dinámicas que se esconden detrás de nuestros síntomas emocionales y psicosomáticos, las dificultades en nuestras relaciones con los demás y nuestros comportamientos irracionales” (p. 50). Lo cual se asemeja mucho a la idea de los complejos planteada por Jung, quien pensaba que los complejos se relacionaban con conceptos o imágenes con elevada carga emocional que se manifiestan al modo de una personalidad autónoma escindida. En ese sentido, los complejos adquieren determinado poder que les permite superar temporalmente la autonomía de la conciencia. Cuando un complejo posee a un individuo lo priva temporalmente de su libertad interior y de la autonomía de sus reacciones emocionales y de sus pensamientos. Cualquier persona puede caer en este estado de posesión por parte del inconsciente, de tal manera que una energía más poderosa que nuestro ego consciente es la que toma el control de nuestro comportamiento. Como dice Jung (2004): “hasta el hombre más inteligente se ve poseído alguna vez por pensamientos de los que no se puede deshacer ni con el mayor esfuerzo de voluntad” (parr. 667). Tal como sucede con el uso de la respiración holotrópica o en la terapia psicodélica, el uso de la imaginación activa abre la puerta a los contenidos del inconsciente, los cuales pueden tomar posesión de la personalidad, y a partir de dicha experiencia podría producirse, como

dice Jung (2004), al menos temporalmente un estado que “no se diferencia de una esquizofrenia y que incluso puede convertirse en un intervalo auténticamente psicótico. Así pues, este método no es ningún juego para niños. El menosprecio del que generalmente es objeto lo inconsciente contribuye de forma considerable a la peligrosidad del método. Por otro lado, sin embargo, supone un recurso psicoterapéutico inestimable” (p. 71).

### **3. Lo cuasi-psíquico y los estados expandidos de conciencia**

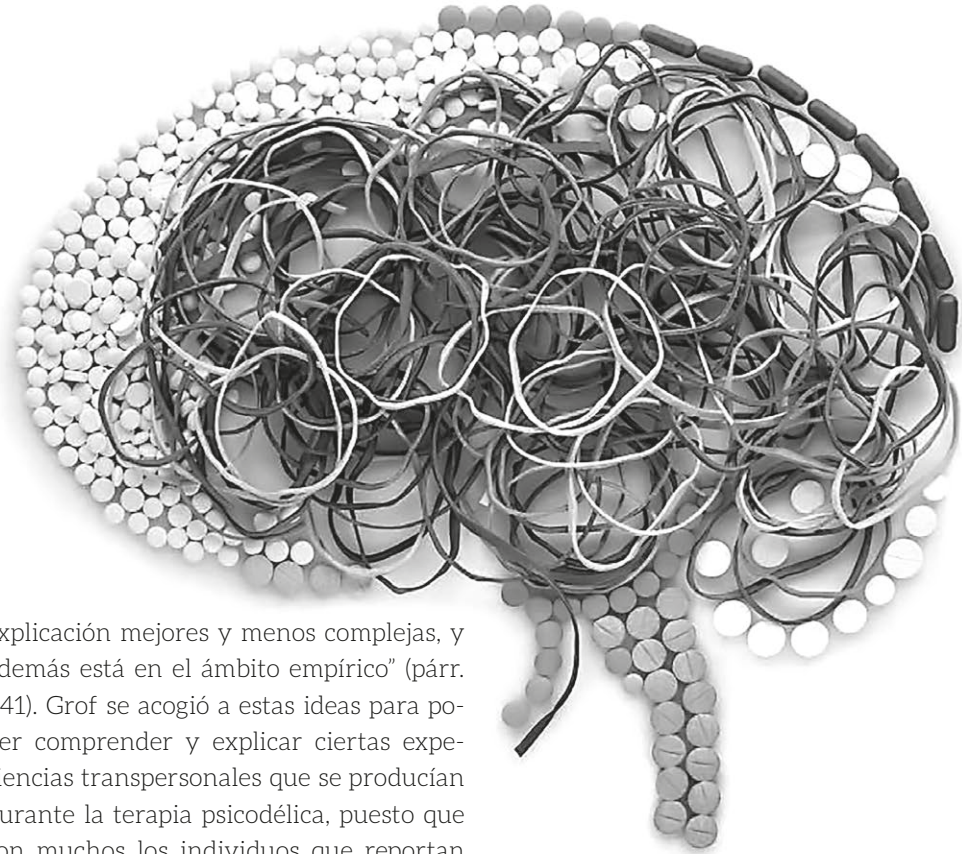
Si bien es cierto que la comprensión de los sistemas COEX es importante para entender las experiencias traumáticas con relación a desórdenes psicológicos y emocionales, tal vez lo más importante del trabajo de Grof está directamente relacionado con los postulados emergentes de la psicoterapia psicodélica. Grof emplea algunos conceptos de Jung para poder explicar diversos fenómenos que se suscitan durante los estados holotrópicos. Por ejemplo, cuando en un proceso de terapia psicodélica emergen ciertos temas transpersonales provenientes del inconsciente, a veces, el sujeto descubre que estos temas están, de algún modo, asociados a ciertos acontecimientos que se producen en el mundo externo, y que parecen tener cierta relación simbólica y significativa con el tema interno. Durante la vida diaria de la persona que ha vivido las experiencias psicodélicas se producen ciertas coincidencias increíblemente impresionantes a las que Jung denominó coincidencias significativas o sincronici-



dad. Para Jung (2002), “el principio de sincronicidad remite a una conexión o a una unidad de acontecimientos no conectados causalmente y representa, por lo tanto, un aspecto de unidad del ser al que se puede designar como *unus mundus*” (párr. 327). Este aspecto de unidad del ser constituye una evidencia empírica de que existe una unidad indisoluble que subyace a la psique y a la materia. Debido al profundo interés que Jung tenía por la alquimia, decidió denominar a este aspecto: *unus mundus*. Tal como indica Teodorani (2011), la idea del *unus mundus* se refiere a la “existencia de una realidad en la que los mundos interno y externo, la psique y la materia, están interconectadas en una unidad indiferenciada” (pp. 33-34). El fenómeno de sincronicidad sucede en aquellos momentos en que un suceso del mundo físico coincide con un estado de ánimo o con un pensamiento, se trata de una relación acausal entre

sucesos de la mente y acontecimientos de la materia.

Cuando Jung estudió la sincronicidad y los fenómenos que acompañan a dicho proceso, llegó a la conclusión de que los arquetipos deben influir de algún modo en la propia esencia del mundo fenoménico. Jung se dio cuenta de la existencia de un vínculo entre la psique y la materia, observó que lo que sucede en el mundo psíquico interior de un individuo tiene influencia sobre el mundo exterior de la materia y que esta influencia no es de naturaleza causal, es decir, observó un aspecto trascendente del arquetipo, al cual decidió llamarlo psicoide o cuasi-psíquico. Jung no calificó a los fenómenos psíquicos como metafísicos, sino que los situó dentro de una magnitud psíquica o psicoide inconsciente de carácter humano. Al respecto, Jung (2002) dice que “el aura psicoide que rodea a la consciencia nos proporciona posibilidades de



explicación mejores y menos complejas, y además está en el ámbito empírico” (párr. 441). Grof se acogió a estas ideas para poder comprender y explicar ciertas experiencias transpersonales que se producían durante la terapia psicodélica, puesto que son muchos los individuos que reportan fenómenos psíquicos durante las experiencias de estados no ordinarios de conciencia. Grof (1994) trabajó con este concepto dándole una connotación más amplia y consideró que las experiencias psicoides pueden dividirse en tres categorías. La primera se refiere específicamente a la sincronicidad, es decir, eventos acausales que se manifiestan de manera casi simultánea tanto en el mundo interior de un individuo como en el mundo exterior. La segunda categoría se refiere a ciertos fenómenos que resultan inexplicables para la ciencia actual, por ejemplo los fenómenos espiritistas, emanaciones de luz del cuerpo de cier-

tas personas en determinados momentos, o el fenómeno ovni. Finalmente, la tercera categoría de fenómenos se refiere a individuos que emplean la actividad mental para manipular la realidad consensual, específicamente fenómenos como la hechicería, la psicokinesis o las extraordinarias capacidades (siddhis) de los yoguis.

Grof (1994) entendía el aspecto psicoides como una posición intermedia entre los efectos visionarios del uso de psicodélicos y los fenómenos “reales”, y aceptaba que esta condición híbrida dificultaba emprender estudios científicos de este fenómeno, puesto que la ciencia necesita que



exista una distinción clara entre lo real y lo irreal, ya que para la ciencia no puede haber fenómenos intermedios. Sin embargo, no por ello los fenómenos dejan de producirse durante las experiencias transpersonales. Y, puesto que el fenómeno psicoide se halla en una posición intermedia entre lo material y lo psíquico, su estudio se tornó muy complicado para la ciencia. Para Jung (2018), el avistamiento de ovnis se refería a visiones arquetípicas que tenían origen en el inconsciente colectivo y consideraba el avistamiento de ovnis como un fenómeno de tipo psicoide, resultando por ello imposible definir su naturaleza si se pretende emplear únicamente un punto de vista objetivo o solamente un punto de vista subjetivo. Para Jung se hacía necesario formular el problema desde una aproximación unificadora, entendiendo el fenómeno desde el punto de vista simbólico.

#### **4. La cartografía de la psique y el inconsciente colectivo**

Las experiencias perinatales y transpersonales que Grof describe y cartografía, a partir de las experiencias de sus pacientes, serían definidas como parte de la dinámica de los arquetipos y del inconsciente colectivo. Jung (2010) definió los arquetipos como principios ordenadores de la psique, considerándolos como partes indispensables de la idea del inconsciente colectivo que indican que en la psique existen determinadas formas que están presentes siempre y en todo lugar, es decir, los contenidos que emergen del inconsciente colectivo nunca fueron parte de la consciencia,

nunca fueron adquiridos por el individuo sino que existen debido exclusivamente a la herencia. Estas ideas de Jung fueron de mucha utilidad para Grof cuando tuvo que diseñar una cartografía de la psique humana y entender las experiencias transpersonales que se producen durante los estados holotrópicos o estados no ordinarios de consciencia. La investigación de Grof sobre los estados no ordinarios de consciencia avala la concepción de Jung sobre los arquetipos, en cuanto a imágenes o contenidos que surgen durante los sueños o estados visionarios y que permiten al individuo experimentar mitos que son totalmente ajenos a su cultura y a los que nunca tuvo acceso por ningún medio. Hoy en día, la cantidad de símbolos e imágenes procedentes de diversas culturas que un individuo recibe de manera intencional o subliminal es enorme debido al avance del cine y los comics, el acceso a diversos libros que antes eran casi ocultos, y el acceso a información casi ilimitada a través de internet. Entonces, hoy se hace difícil precisar si un individuo nunca tuvo contacto con ciertos contenidos. Jung (2001) llamó a todas estas imágenes y contextos provenientes de mitos, cuentos y narraciones, representaciones arquetípicas, y las consideraba “impresionantes, influyentes y fascinantes”. Él pensaba que estos contenidos proceden de una protoforma inconsciente que parece formar parte de la estructura heredada de la psique y que, por lo tanto, puede manifestarse también en todas partes como fenómeno espontáneo.

Para Grof (2002) el desafío filosófico asociado con las observaciones descritas



por las personas que tienen experiencias transpersonales consiste en llevarlas a un nivel teórico, puesto que el mundo industrial occidental no las considera como reales. Las descripciones a un nivel académico son muy complicadas de lograr puesto que, como dice Grof (2002):

La existencia y la naturaleza de las experiencias transpersonales viola algunos de los supuestos más básicos de la ciencia convencional. Éstos implican nociones aparentemente tan absurdas como la relatividad y la naturaleza arbitraria de todos los límites físicos, las conexiones del universo que no son locales, la comunicación a través de medios y canales desconocidos, la memoria con ausencia de substrato material, la carencia de linealidad del tiempo, o la consciencia asociada con todos los organismos vivientes o incluso inorgánicos. Numerosas experiencias transpersonales implican a sucesos pertenecientes

al microcosmos y al macrocosmos, a ámbitos que no son alcanzables por los sentidos humanos ordinarios, a momentos históricos que preceden el origen del sistema solar, la formación del planeta tierra, la aparición de organismos vivientes, el desarrollo del sistema nervioso, o la aparición del homo sapiens (p. 108).

La nueva cartografía de la psique que Grof plantea no se limita a las experiencias de la vida personal de un individuo, sino que abarca contenidos que se hallan más allá de su existencia personal, contenidos en el inconsciente colectivo heredado de todos los tiempos anteriores a su existencia individual, vinculando la psique humana individual de un modo correlacional con la totalidad del cosmos. Los conceptos que Grof plantea en su nueva cartografía de la psique son de algún modo compatibles con teorías nuevas y revolucionarias que han emergido en ciertas disciplinas científicas como la física cuántica, disciplinas que constituyen la aparición o llegada de un nuevo paradigma. Es interesante la manera en que Grof articula conocimientos de diversas culturas ancestrales y conocimientos totalmente novedosos para que luego sean aplicados en la comprensión de ciertos desórdenes o trastornos mentales, incluyendo enfermedades psicóticas. La cartografía de la psique elaborada por Grof ofrece nuevas posibilidades terapéuticas revolucionarias que de algún modo hacen partícipe a la psicología del nuevo cambio de paradigma.



## 5. Las emergencias espirituales y el proceso de individuación

Grof y su esposa Christina asistieron a muchas personas que estaban experimentando crisis psicoespirituales, a las cuales denominaron “emergencias espirituales”. Grof nos dice (2002): “el denominador común a estas situaciones es que todas ellas conllevan estados no ordinarios de conciencia o al menos una subcategoría que yo denomino como estado holotrópico” (p. 12). Los estados holotrópicos o estados expandidos de conciencia pueden ser experimentados como resultado de una experiencia con enteógenos o sustancias psicodélicas como la ayahuasca, la mezcalina, o la psilocibina, y también pueden ser inducidos por técnicas como cierto tipo de meditación o la respiración holotrópica. Sin embargo, Grof (2002) afirma que en la experiencia de las emergencias espirituales, “los estados holotrópicos ocurren de forma espontánea, en medio de la vida cotidiana, y sin

que a menudo se conozcan sus causas” (p. 12). Muchos psicólogos y psiquiatras que desconocen estos fenómenos los clasifican como patologías o enfermedades mentales, mientras que en realidad se trata de “emergencias espirituales” o una experiencia de una crisis psicoespiritual que cuando es comprendida a partir de su naturaleza simbólica e integrada al campo de la conciencia puede traer consigo un gran poder transformador y sanador.

La transformación es un suceso realmente raro que solo puede ser experimentado cuando se ha pasado una confrontación con los componentes inconscientes de la personalidad. Es allí donde radica el peligro, pues el yo no puede ni debe ser fácilmente transformado si quieren evitarse trastornos patológicos. Cuando el yo se confronta con los contenidos emergentes del inconsciente, si se produce una adecuada integración, la personalidad puede reanimarse y enriquecerse, así como experimentarse un nuevo factor más allá del





yo, más grande, intenso y más fuerte que ha sido denominado por Jung como el sí-mismo, pero, como dice Jung (2004), “si el yo se disuelve en una identificación con el sí-mismo, surge entonces una especie de difuso superhombre con un yo inflado y un sí-mismo desinflado” (parr. 430). El yo se transforma, pero de manera patológica, produciéndose disociaciones neuróticas o, lamentablemente, esquizofrenia, esto quiere decir que al individuo no le da esquizofrenia, sino se vuelve esquizofrénico, sufre una transformación patológica.

Jung llamó a la transformación del yo que logra integrarse al sí-mismo: “proceso de individuación”. El proceso de individuación es un proceso complejo que puede atravesar diferentes fases y peripecias, se trata de un proceso de transformación que podría ser caracterizado a través de las imágenes del *opus alchimicum*, en donde la materia burda pasa un largo proceso de transformación que conduce a la obtención del oro alquímico y a la obtención de la piedra filosofal, equivalente a la individuación. La individuación es un fenómeno inusual que se produce de la confrontación con lo inconsciente y que requiere de condiciones realmente especiales para que pueda volverse consciente, pero es, tal vez, el indicio más claro del camino evolutivo que tomará la futura humanidad.

El proceso de individuación ha sido caracterizado en la psicología junguiana como la travesía del héroe, un peligroso y difícil camino que debe ser recorrido por el héroe o la heroína en búsqueda de la conquista del Self, donde su objetivo es hallar el tesoro escondido, y para ello atra-

viesa diversas dificultades y obstáculos. De modo alegórico, el proceso tiene diferentes fases o etapas. La primera fase vendría a ser la llamada o vocación, la cual es seguida por la toma de consciencia de dicha llamada, y por la respuesta a la llamada. La siguiente fase es la separación de la colectividad, pues el individuo empieza a ser incomprendido por el resto de los individuos, produciéndose así un alejamiento consciente e inevitable de la sociedad de quien elige el camino de transformación e inicia el viaje en búsqueda del tesoro. El siguiente episodio en esta travesía es la integración de la sombra a través del viaje a las profundidades, y posteriormente la integración del anima o el animus, la integración de otros arquetipos, hasta la integración del sí-mismo. Finalmente, luego del enfrentamiento con las fuerzas titánicas del inconsciente, se produce el rescate del tesoro y el retorno a casa.

El proceso de individuación definitivamente significa un proceso de crecimiento interior o desarrollo de la personalidad, gracias a este el individuo llega a convertirse en sí mismo, logrando integrar los componentes contrapuestos de su psique, y así el individuo se va despojando de sus máscaras, diferenciándose psicológicamente del resto de la colectividad, encontrando su autonomía, pero sin quedar aislado del resto de la sociedad, sino manteniendo una relación desde otro nivel de conciencia.

Las emergencias espirituales a las que Grof se refiere son experiencias que se producen en el proceso de individuación o el desarrollo de la personalidad, y la mayoría

de veces se producen de manera espontánea o como parte del camino de crecimiento. Tal como dice Grof (2002), "el amplio espectro de factores que desencadenan las emergencias espirituales sugiere claramente que la predisposición del individuo para una transformación personal juega un papel mucho más importante que los estímulos externos en sí" (p. 194). La emergencia espiritual como la individuación es el resultado del enfrentamiento de los opuestos en la psique, el proceso transformativo es algo que le sucede al individuo, y resulta muy complicado brindar una definición generalizada de este proceso, puesto que se manifiesta en distintos niveles de la psique, tal como dice Grof (2002): "encasillar una persona que se encuentra en una crisis psicoespiritual en un casillero que lleva una etiqueta es bastante problemático debido a que la fenomenología de estas crisis es muy diversa e inhabitual, y puede darse en todos los niveles de la psique" (p. 200).

## 6. Integración de los estados expandidos de conciencia

Grof es consciente de la gran importancia del autoconocimiento propuesto por Jung, es decir, aquella búsqueda interior que alcanza los lugares más reconditos de nuestro ser, puesto que si salimos victoriosos de las profundidades, podrá ser posible conectar con un aspecto más elevado de



nosotros mismos al que Jung denominó el sí mismo. Para Jung (2002):

En el mito, el héroe es quien vence al dragón y no quien es devorado por él... Sólo descubre y gana el tesoro, es decir, la joya difícil de alcanzar, quien se atreve a enfrentarse con el dragón y no perece. El héroe tiene derecho verdaderamente a la confianza en sí mismo, pues se ha enfrentado al lado oscuro de sí ganando su sí-mismo (para el psicólogo es el sí-mismo: por una parte, el hombre tal como es; por otra la totalidad indescriptible y supraempírica del mismo hombre). Esta experiencia le da fe y confianza, en la solidez del sí-mismo, pues se ha apropiado de todo lo que le amenazaba desde dentro y ha adquirido así cierto



derecho a creer que en el futuro será capaz de dominar con los mismos medios todo lo que le amenace (párr. 756).

Grof (2002) piensa que si decidimos seguir el consejo de Jung nuestras decisiones podrán encontrar fundamento en una síntesis creativa en donde sería posible integrar nuestro conocimiento pragmático del mundo material con la sabiduría que podemos extraer del inconsciente colectivo. Grof ha observado este hecho en los relatos de las personas que han vivido experiencias de estados expandidos de conciencia en las terapias con LSD y en los talleres de respiración holotrópica, y luego se ha dedicado a desarrollar una cartografía de la psique que incluya los fenómenos de la realidad psíquica, de tal modo que sean integrados al campo de la conciencia dando como resultado una expansión y crecimiento de la conciencia.

Esencialmente, lo que se comprende es que es muy importante que después de una experiencia psicodélica que permite acceder a estratos profundos de la psique o que conecta a las personas con reinos transpersonales se realice una terapia que esté enfocada en un trabajo psicointegrativo que se realice después de las experiencias facilitadas por el uso de psicodélicos o enteógenos, de tal modo que el sujeto sea capaz de lograr una interpretación, asimilación e integración de sus experiencias. Y para ello el rol del terapeuta es muy importante como guía y acompañante. Para Jung (1983), “el objetivo de la terapéutica es un fortalecimiento de la conciencia”, y, siempre que era posible, Jung procuró “estimu-

lar al paciente hacia la actividad espiritual y hacia una dominación comprensiva de la masa confusa de su espíritu.” (p. 137)

Una experiencia con psicodélicos que sea capaz de activar el acceso a una gran cantidad de contenidos inconscientes podría resultar sobreestimulante para el sujeto y si la persona no está bien preparada o la ayuda del psicoterapeuta es inapropiada podría resultar peligroso para la salud psíquica de aquel que tiene la experiencia. Jung insistía mucho a este respecto y aún hay mucho material que la psicología transpersonal aún podría rescatar de su obra, en especial con referencia a los estudios sobre la alquimia. Jung (1983) pensaba que a través de la alquimia se producía un proceso de purificación mediante una destilación múltiple, el cual es equivalente a un trabajo psicoterapéutico que permita la separación radical del hombre consciente de toda mezcla inflativa de lo inconsciente. Aunque Jung (1983) sabía que para ello es necesario que el individuo sea capaz de realizar un “minucioso examen de la conciencia moral y un proceso de autoeducación, puesto que aquel que los ha verificado en sí mismo también puede proporcionarlos a otros” (p. 160). Los estudios o planteamientos de Grof no exploran las posibilidades simbólicas que ofrece la alquimia; en realidad son pocos, incluso entre los psicoterapeutas junguianos, los que han explorado o continuado la labor de Jung en cuanto al estudio de la alquimia, entre ellos, el más importante tal vez sea Edward Edinger, quien en 1986 escribió una obra llamada *Anatomía de la psique*, traducida al castellano en 2021, en la que



Edward Edinger

aborda de manera muy didáctica el tema de la alquimia y su contribución a la psicoterapia. Edinger escribió también otras obras relacionadas a la alquimia que no han sido aún traducidas al castellano, entre ellas: *The Mystery of the Coniunctio: Alchemical Image of Individuation*, y otra obra llamada *The Mysterium Lectures: A Journey through C.G. Jung's Mysterium Coniunctionis*. Edinger nos ayuda a comprender con claridad de qué modo la alquimia contribuye al nuevo conocimiento de la psicología del inconsciente y cómo puede ser aplicado este conocimiento a la psicoterapia. Tal vez Grof prefirió no ahondar en el conocimiento de la alquimia, puesto que sus esfuerzos están más dirigidos hacia la elaboración de sus propios postulados teóricos, los cuales, como se ha anotado anteriormente, apuntan hacia una revolución de la psicología. Aunque hubiese sido interesante que Grof abordase con detenimiento la influencia de la alquimia en la psicología transpersonal, puesto que una comprensión de la al-

quimia y sus procesos pueden permitir un conocimiento más profundo de la psique. Como indica Edinger (2021), los escritos alquímicos resultan complejos y confusos para un lector contemporáneo; sin embargo, “el esquema básico del *opus* es bastante simple: el propósito es crear una sustancia trascendente y milagrosa, cuyas expresiones simbólicas son la Piedra Filosofal, el Elixir de la Vida o la Panacea universal” (p. 38). Lo que se busca con el procedimiento alquímico es encontrar un material adecuado con el cual se trabaja la obra alquímica, y este material es conocido como *prima materia*, que será sometido a diversas operaciones en búsqueda de la obtención de la Piedra Filosofal.

Edinger (2021) dice que todas las imágenes alquímicas están relacionadas con las diversas operaciones que llevan a la obtención de la Piedra Filosofal, “y no solo las imágenes alquímicas. También muchas imágenes de los mitos, la religión y el folclore guardan relación con estas operaciones simbólicas, ya que todas ellas proceden de la misma fuente: la psique arquetípica” (p.44). La psique arquetípica es la fuente de un gran número de experiencias psicodélicas que han sido ampliamente estudiadas por Grof, por ello un mayor conocimiento de la alquimia puede contribuir en gran medida a una comprensión más clara de la psicoterapia transpersonal.

## Conclusiones

Se hace evidente que el buscar puntos de coincidencia entre la obra de Jung y la de Grof es muy importante para el desarro-



llo teórico de la psicología transpersonal. En ese sentido, se ha observado que Grof elaboró una amplia cartografía de la psique recurriendo a ciertas concepciones que Jung introdujo al campo de estudio de la psicología, concepciones tan novedosas como el sí-mismo, la individuación, el fenómeno de la sincronicidad y la noción del aspecto psicoideo. Y, como se ha observado, Grof no se detuvo, sino que continuó la labor de Jung, en cuanto a lograr una mayor comprensión de la relación existente entre la realidad material del consenso y la realidad psíquica o espiritual, y para ello se sumergió en un estudio profundo de los estados ampliados de conciencia y sus aplicaciones a la psicoterapia.

Grof sabe que la psicología juega un papel muy importante en la crisis de valores que se produce actualmente en el mundo y, por ello, plantea una psicología del futuro que permitirá adquirir un mayor grado de conciencia. Y, tal vez, la labor de todo psicólogo transpersonal debería estar comprometida de algún modo en colaborar en la construcción de esta psicología del futuro que, en cierta medida, está muy ligada al surgimiento de un nuevo paradigma.

## Referencias:

- De los Santos Juanes, D. (2015) Jung, del Psicoanálisis a la Psicología Analítica. *Studia Hermetica Journal* 5(1), 1-22.
- Edinger, E. (2021) *Anatomía de la psique*. Sirena de los Vientos.
- Grof, S. (1988) *Psicología transpersonal*. Kairós.
- Grof, S. (1994) *La mente holotrópica*. Kairós.
- Grof, S. (2002) *La psicología del futuro: Integrando el espíritu en nuestra comprensión de la enfermedad mental*. La Liebre de Marzo.
- Grof, S. (2011) *La respiración holotrópica*. La Liebre de Marzo.
- Grof, S. (2014) Archetypes, Mythic Imagination, and Modern Society: The Re-Enchantment of the World. *Spanda Journal* 5(2), 27-37.
- Hannah, B. (1998). *Encuentros con el alma: Imaginación activa como C. G. Jung la desarrolló*. Fata Morgana
- Jung, C. (1983) *La psicología de la transferencia*. Paidós.
- Jung, C. (2001) *Civilización en transición*. En *Obra completa* (Vol. 10). Trotta.
- Jung, C. (2002) *Mysterium coniunctionis*. En *Obra completa* (Vol. 14). Trotta.
- Jung, C. (2004) *La dinámica de lo inconsciente*. En *Obra completa* (Vol. 8). Trotta.
- Jung, C. (2010) *Los Arquetipos y lo inconsciente colectivo*. En *Obra completa* (Vol. 9/1). Trotta
- Jung, C. (2018) *Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo*. Reediciones Anómalas.
- Quiroga, M. (2015) *C.G. Jung. Vida, obra y psicoterapia*. Desclée de Brouwer.
- Sánchez, L. (1961) Carl Gustav Jung: Al Profesor Honorio Delgado. *Revista colombiana de psicología* 6(2), 107-119.
- Teodorani, M. (2011) *Sincronicidad: El vínculo entre la Física y la Psique desde Pauli y Jung hasta Chopra*. Sirio.

# El proceso del diseño arquitectónico

## Hacia un modelo heurístico

Patricia Esther López Coracides

Nada hay más fácil que escribir de modo que nadie lo entienda, como a la inversa, nada es más difícil que exponer ideas importantes de modo que todo el mundo las pueda comprender.

Arthur Schopenhauer

### Resumen

En este texto se busca identificar las regularidades en el proceso del diseño arquitectónico que conduzcan a la construcción de un modelo heurístico. Se parte de los significados utilizados o emergentes en el proceso del diseño arquitectónico, basados en un modelo ordenador de la práctica de la arquitectura. A través de una investigación cualitativa con el método exploratorio del fenómeno del diseño (Sampieri, 2014), se detectó la significación del proceso del diseño propia de los informantes seleccionados. Se utilizó el método de la entrevista individual semiestructurada, y se interpretaron sus respuestas a través del análisis basado en la teoría fundamentada de Strauss y Corbin (1990). En los resultados se encontró un énfasis en las características individuales del proceso de diseño arquitectónico, determinadas por cada individuo diseñador informante. Las regularidades encontradas en el proceso del diseño arquitectónico incluyen: ser de concepción personal con las variables de características innatas y aprendidas del arquitecto; estar subordinado al contexto, a la forma,

### Abstract

This text seeks to identify the regularities in the architectural design process that lead to the construction of a heuristic model. Based on the meanings used or emerging in the process of architectural design, and in an organize model of the architectural practice. Through qualitative research, with the exploratory method of the phenomenon of design (Sampieri, 2014), was detected the significance of the design process in the selected informants. The semi-structured individual interview method was used, and their answers were interpreted through analysis based on the Strauss and Corbin (1990) grounded theory. In the results an emphasis was found on the individual characteristics of the architectural design process, determined by each individual informant designer. The found regularities in the architectural design process include: being of personal conception with the variables of innate and learned characteristics of the architect; be subordinate to context, form, and variable elements, starting from a model



y a elementos variables; partir de un modelo como base, con retornos que ajustan las etapas originales, convirtiéndolo en un proceso heurístico con diversas rutas y posibilidades; requiere de la investigación y la actualización a través de cursos extracurriculares, para adquirir mayores competencias.

**Palabras clave:** modelo, proceso, diseño arquitectónico, heurístico, regularidades.

## Introducción

Este artículo es producto de la investigación que recoge las experiencias en la aplicación del proceso del diseño arquitectónico. Esta investigación ha encontrado las regularidades en el proceso del diseño arquitectónico, a través del análisis de sus significados particulares y la utilización de un modelo estructurado, que proporcione orden en la práctica del proceso de diseño en la Arquitectura.

Se aborda la relación existente entre la teoría metodológica y la perspectiva de la práctica del proceso del diseño arquitectónico, que siendo la base y materia prima del oficio de la Arquitectura, conducen a un aprendizaje con base a prueba y error, trayendo como consecuencia proyectos fallidos y una gran pérdida de tiempo y esfuerzo.

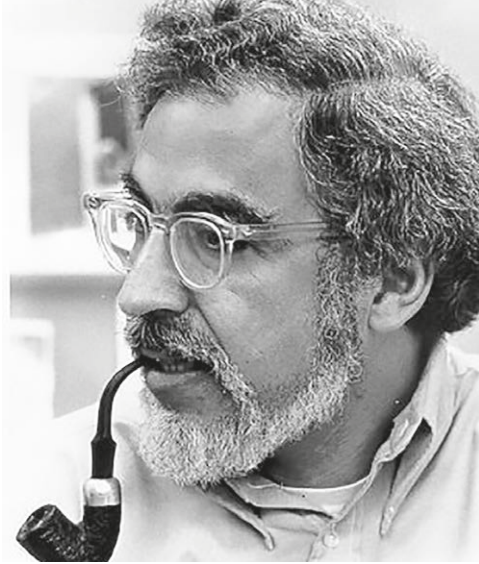
En base a las consideraciones del filósofo y profesor en Educación y Urbanismo, Donald Schön (1992), el conocimiento teórico en las instituciones de formación superior:

as base, with returns that adjust the original stages, turning into a heuristic process with various routes and possibilities; it requires research and updating through extracurricular courses, in order to acquire greater skills.

**Keywords:** model, process, architectural design, heuristic, regularities.

Disfruta de una posición privilegiada, ya que es el fundamento seguro acerca del conocimiento profesional sistemático, y ya que el relativo status de las profesiones se relaciona con su capacidad de presentarse como prácticos rigurosos de un conocimiento profesional científico, las instituciones de formación superior se preocupan más por presentar un curriculum profesional normativo (p. 22).

Colocar en una posición privilegiada a la teoría, deja rezagado el conocimiento que deviene de la práctica, ya que en palabras de Schön (1992) “el arte del diseño debe captarse de manera integral, experimentando con la acción” (p. 149) por lo tanto, la puesta en práctica es indispensable para aprender el proceso del diseño. Sin embargo, ahondar en la problemática de la enseñanza y el aprendizaje en las instituciones de la enseñanza superior de la disciplina de Arquitectura es una actividad que no lleva a un fin práctico, ya que se han realizado estudios y propuestas que no son



Donald Schön

tomadas en cuenta por ir en contra de los intereses de las instituciones de formación superior, que como menciona Schön, están más interesados en exhibir programas académicos que demuestren su validez, que en dirigir sus esfuerzos hacia el aprendizaje práctico y real del estudiante.

Además de este problema de base, existe la consideración de la complejidad de factores que intervienen en este proceso y descrita por Schön (1992):

Los prácticos del diseño se enfrentan a una mezcla compleja y mal definida de factores topográficos, financieros, económicos, medioambientales y políticos, si quieren definir un problema que encaje con las teorías y técnicas que mejor conocen, deben construirlo a partir de materiales de la situación. Mediante acciones complementarias de estructuración,

el práctico del diseño selecciona sus puntos de atención y los organiza para facilitar la coherencia y marcar una dirección para la acción (p. 50).

Por lo que se entiende que, al intervenir múltiples factores en el proceso del diseño arquitectónico, los arquitectos en vías de implementar las acciones adecuadas se ven obligados a buscar diferentes alternativas con base en sus conocimientos y herramientas para dar estructura, orden y coherencia a todos los elementos que intervienen en un proceso que se va construyendo en paralelo.

Al identificar que el problema principal proviene de una instrucción que privilegia la teoría antes que la práctica, y que existen múltiples factores complejos en el proceso de diseño, se decidió rescatar la visión de los practicantes del oficio a través de encuestas para conocer el significado individual del proceso del diseño arquitectónico, su puesta en práctica, y la importancia de contar con un modelo base que guíe su seguimiento con orden, a fin de establecer las variables comunes en el proceso, que puedan construir un modelo heurístico.

Se presenta la pregunta sobre la existencia de regularidades en el proceso del diseño arquitectónico, que conducen a la construcción de un modelo heurístico, las cuales se pueden encontrar a partir de dos referentes: a) Un marco teórico que sustente la evidencia de los significados del diseño arquitectónico y la complejidad de su desarrollo, y b) El análisis de encuestas basadas en la práctica profesional, con el





enfoque cualitativo en un proceso de codificación axial, abierta y selectiva, para identificar la condición-acción-consecuencia, que confirmen o no, las evidencias de la hipótesis.

### **Pregunta de investigación**

¿Cuáles son las regularidades del proceso del diseño arquitectónico que llevan a la construcción de un modelo heurístico?

*Objetivo general:* Identificar las regularidades del proceso del diseño arquitectónico.

*Objetivo específico:* La caracterización del método del diseño arquitectónico.

### **Marco teórico**

Escribir un marco teórico referente al tema del proceso de diseño arquitectónico implica una dificultad importante: las diferencias entre los teóricos y los prácticos. Los teóricos elaboran, por lo general, sin revisar los procesos necesarios para realizar las obras, mientras que los prácticos elaboran sus planteamientos sobre los procesos arquitectónicos y la idea de arquitectura como disciplina, a partir de los hechos prácticos que van encontrando en su quehacer.

Una muestra de las diferencias antes señaladas es la reflexión del Dr. Borobio Navarro, quien señala:

La Arquitectura y las teorías de la Arquitectura, se desarrollan muchas veces por separado. Las teorías nacen

casi al margen del hecho arquitectónico, implicando la arquitectura en movimientos filosóficos, sociológicos o incluso pictóricos, que aunque se relacionen con la Arquitectura no son en realidad movimientos arquitectónicos. Aparecen entonces otros teóricos que recogen todas esas teorías, las comparan, clasifican y juzgan, sin echar ni siquiera una mirada de reojo a la Arquitectura, presentan tesis doctorales, ensayos y publican macizos volúmenes, surgiendo así todo un mundo inmenso y autónomo de Teoría de la Arquitectura. Es éste el caso más aberrante. Lo cito como un peligro al que podría llevarnos la excesiva teorización. En este caso extremo, por la desconexión que se da entre Teoría y Práctica, difícilmente se perjudicará a la Arquitectura, si no es directamente por el daño que se hace a los arquitectos al fomentar la confusión de ideas y tentar su pedantería (1994, p. 64).

Por lo tanto, considerando la existencia de dos tipos de teorías, la de los teóricos que parten de conceptos analizando las obras ya realizadas, en función de valores filosóficos, sociológicos o pictóricos, y la de los prácticos, que hablan de los procesos internos del diseño arquitectónico, se enunciarán primero las teorías más difundidas de los teóricos y después algunas teorías significativas de los prácticos, de las cuales se partirá para responder la pregunta de investigación.



## 1. Teoría de los teóricos

### 1.1 Arq. Vitruvio Polión Marco

Considerado el pionero de la teoría de Arquitectura, dejó como legado el tratado más antiguo sobre Arquitectura que se conserva y el único de la Antigüedad clásica, titulado: *De Architecture* (15 a. C.) y traducido al castellano por Miguel Urrea en el año 1582. Está compuesto por 10 libros, donde propone que los edificios deben exhibir las cualidades de ser sólidos, útiles y hermosos, ya que la arquitectura descansa sobre tres principios: *firmitas*, *utilitas* y *venustas* (resistencia, funcionalidad y belleza), y sin uno de estos principios, la obra no puede considerarse arquitectónica. En su artículo “La teoría de la proporción arquitectónica en Vitruvio” (2001, pp. 231-234), Yorman Hull describe estos 3 principios que se asocian a diversos conceptos y procesos relacionados con la construcción:

- **Firmitas:** es la estabilidad que generan la cimentación, el tipo de estructura, los sistemas y procesos constructivos, la elección de materiales por su resistencia y durabilidad, aunados a la economía de la mano de obra y su mantenimiento.
- **Utilitas:** es la organización espacial basada en la antropometría, ergonomía, domótica, cualidades y calidades del espacio, la adecuación al entorno en función de su contexto, orientación y vientos, el programa de necesidades y estilo de vida de los usuarios, los acondicionamientos sanitarios, térmico, iluminación, acústica y electricidad, y la ecología a través de su impacto ambiental.
- **Venustas:** son las reglas de composición arquitectónica: orden, proporción, geometría, modulación, rito y armonía, y su lenguaje formal a través de los estilos arquitectónicos.

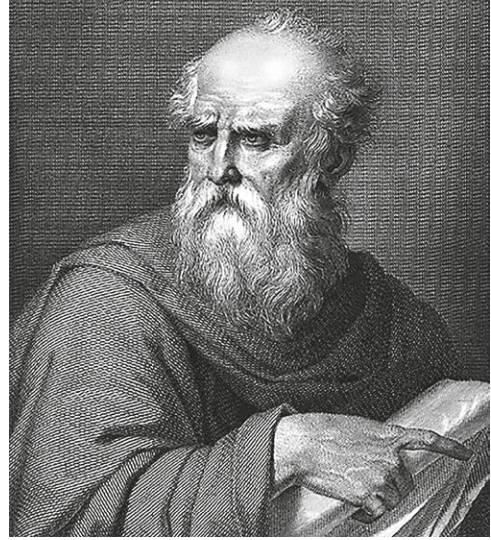


La teoría del Arq. Vitruvio (1582), expone que la arquitectura se fundamenta en tres principios: resistencia, funcionalidad y belleza, conceptos asociados a la construcción. Además, establece seis componentes elementales:

1. *Arreglo*: modulación, proporción y distribución de un edificio.
2. *Disposición*: conjunto de planos e ideas que explican y justifican el proyecto.
3. *Euritmia*: la correspondencia entre altura, anchura y longitud que genera lo bello.
4. *Simetría*: relación correspondiente entre las partes y el todo y un módulo.
5. *Belleza*: adecuación de la forma a la función, respetando las costumbres y la naturaleza del lugar.
6. *Distribución*: administración y economía.

## 1.2 Arq. Alberti Battista Leon

Tomó como modelo los diez libros de Vitruvio y escribió su obra "*De re aedificatoria*" (1485), también dividida en 10 libros: I- *Lineamenta* (área, ordenación, muros, cubiertas y huecos), II- *Materia* (materiales constructivos), III- *Opus* (técnica constructiva), IV- *Universorum opus* (obras generales), V- *Signorum opus* (obras específicas), VI- *Ornamentum*, VII- *Sacrorum Ornamentum*, VIII- *Publici profani ornamentum*, IX- *Privati ornamentum*, X- *Operitum instauratio*. Basados en la traducción al español por parte de Javier Fresnillo Núñez (1992),



Arq. Marco Vitruvio Polión

donde se exponen los aspectos teóricos y prácticos relativos a la Arquitectura de Vitruvio, se describe que:

el arquitecto, el más grande de los artistas, será capaz de resolver las tres categorías o niveles fundamentales de la Arquitectura que desarrollará todo el tratado y que surgen de la tríada vitrubiana: 1) la "necesidad", 2) la "comodidad" y 3) el "placer". El primer nivel de la "necesidad", desarrollado en los libros I al III, corresponde con una teoría general de la construcción. El segundo nivel, de la "comodidad" o solución de los usos del edificio, sus utilidades diversas y variadas, de donde extrae los problemas de las tipologías al discernir el "carácter" de los edificios públicos bien distintos de los privados, se plantea en los libros IV y V. Desde el libro VI al IX desarrolla el tercer nivel del "placer",

a partir de la belleza y los ornamentos, en términos modernos de estética de la arquitectura, la delectación, se consigue cuando se satisfacen los sentidos por la gracia y armonía de las partes de los edificios (pp. 29-31).

La teoría del Arq. Alberti establece tres niveles fundamentales de la arquitectura: “la necesidad”, entendida como el arte de construir relacionando la materia y la forma, “la comodidad”, como la solución de usos de los edificios para definir el carácter distintivo entre los edificios públicos y privados y “el placer”, como el deleite al satisfacer los sentidos gracias a la armonía de las partes del edificio. Todos estos principios posteriormente sirvieron para otorgar primacía a lo constructivo, la funcionalidad y la estética.

### 1.3 Arq. José Villagrán García

Teórico fundamental en las escuelas de Arquitectura de Guadalajara. Su teoría se puede resumir en su frase célebre: “Toda obra arquitectónica debe ser sólida, útil, bella y tomar en cuenta el uso que se va a dar al espacio, en función de las condiciones históricas, culturales, geográficas y climáticas” (1964, p. 21).

La teoría del Arq. Villagrán afirma que la validez arquitectónica se integra por cuatro valores: “útil”, como lo económico y mecánico-constructivo, “lógico”, como la congruencia entre la forma, el fin y el medio, “estético”, como lo bello que incluye el partido, la unidad, claridad, contraste, simetría, carácter, estilo, modernidad

y arcaísmo y “social”, como la expresión y formación de la cultura.

### 1.4 Arq. Ignacio Díaz Morales

Seguidor de la teoría de Villagrán, creador y pilar de la escuela de Arquitectura de la Universidad de Guadalajara, definió su propia teoría como: “La Arquitectura es la obra de arte que consiste en el espacio expresivo delimitado por elementos constructivos, para compeler el acto humano perfecto” (2015, p. 29).

Su teoría buscaba la esencia y el quehacer arquitectónico, basado en su lema de “Concebir primero la poética y alrededor de ella levantar los muros” (p. 36), buscaba una arquitectura arraigada al lugar empleando los materiales regionales, la integración del arte, la conexión a través de espacios intermedios como patios y porches, y la utilización de elementos de protección solar como las celosías.



Arq. Ignacio Díaz Morales



## 2. Teorías de los prácticos

2.1. El Dr. Arq. Carlos Eduardo Burgos (2013), en su artículo “La condición cognitiva esencial del diseño arquitectónico: morfología y dinámica del proceso y acción proyectual”, menciona que el abordaje sobre los resultados de investigación más relevantes en la dinámica del proceso y la acción proyectual en los últimos 40 años, condujo a los siguientes resultados:

- La actividad proyectual es un proceso de resolución de problemas en el que el espacio de soluciones es explícito, de forma clara y detallada, y se hace evidente en la evolución de la propuesta gráfica.
- La naturaleza del problema de proyecto se caracteriza por la gran cantidad de variables que involucra, esta complejidad requiere de organización por paquetes de sub-problemas, con relativa autonomía que son solucionadas por separado, en forma secuencial o en paralelo, de acuerdo con el nivel de experiencia proyectual del diseñador.
- Los procesos de formulación y resolución del problema evolucionan definiendo dos tipos de acciones: propositivas-prácticas y evaluativas-teóricas, constituyendo un proceso dialéctico constructivo en el avance del proyecto. La conclusión es que el proyecto posee una praxis constructiva, no rutinaria, que sintetiza espacios de problematización teóricos y espacios de propuestas técnico-prácticos, que

revelan una estructura representacional.

Su modelo plantea tres componentes: a) El conocimiento de la situación que da marco o contexto específico a un problema proyectual. b) El diseñador debe poseer conocimiento proyectual derivado de sus procesos de formación y experiencias previas. c) El pensamiento proyectual condicionado por las dimensiones lógicas con procesos de razonamiento y la creación de marcos de referencia, a fin de asignar valor a los resultados y generar evaluación.

La teoría del Arq. Burgos sobre la dinámica de la acción proyectual, define que es un proceso de resolución de problemas, que se presenta con una propuesta gráfica; se caracteriza por la complejidad de variables que involucra, y requiere organización por paquetes de sub-problemas de relativa autonomía, que son solucionados por separado, en forma paralela o secuencial. El proceso evoluciona con dos tipos de acciones: propositivas-prácticas y evaluativas-teóricas, constituyendo un proceso dialéctico constructivo en el avance del proyecto.

2.2. El Arq. Arturo Martínez Osorio (2013), en su artículo “El proyecto arquitectónico como un problema de investigación”, describe el método de diseño como un proceso lógico que va desde la recolección de datos pertinentes, a la problemática y el análisis riguroso de los mismos, para encontrar los elementos imprescindibles del problema, y formular una hipótesis de solución con objetivos y criterios planteados, en un proceso cíclico de revisión cons-



tante. Lo estructural es indispensable para la calidad del diseño: aspectos técnico-constructivos inherentes a la realidad del contexto, que implica indagar las posibilidades y viabilidad del objeto y su forma de construcción. En la fase de proyectar, los detonantes son la imaginación y la creatividad, componentes artísticos de la arquitectura. Aquí la intuición es utilizada y está ligada a la cognición heurística, para ahorrar esfuerzos y tiempo en la búsqueda de soluciones, posibilitando el proceso creativo desde el análisis hacia la hipótesis, en forma de conceptos que van con el entendimiento de la disposición general de las diversas partes y locales, en una totalidad que es el edificio.

La teoría del Arq. Martínez Osorio sobre el método de diseño define que es un proceso lógico que va desde la recolección

de datos pertinentes, a la problemática y su análisis, para encontrar los elementos imprescindibles del problema, y formular una hipótesis de solución con objetivos y criterios planteados, en un proceso cíclico de revisión constante. En él es indispensable el tema estructural que incluya los aspectos técnico-constructivos del contexto, lo que implica indagar la viabilidad de su construcción. En la fase de proyectar, los detonantes son la imaginación y la creatividad, componentes artísticos de la arquitectura, donde se emplea la intuición que está ligada a la cognición heurística, posibilitando el proceso creativo desde el análisis hacia la hipótesis.

2.3. En el artículo “Marco conceptual para un diseño arquitectónico basado en aspectos de calidad”, realizado por los arquitectos Losavio de Ordaz y Guillén-Drija (2006), se presentan marcos de referencia para la comparación y evaluación de métodos de diseño arquitectónico, ofreciendo un punto de partida para la definición de sus características deseables y estableciendo que un método de diseño arquitectónico debe:

- Poseer infraestructura arquitectónica-conceptual clara (utilizar conceptos de estilos arquitectónicos, restricciones y componentes estructurados, entre otros).
- Tratar los requerimientos funcionales y los no funcionales.
- Haber sido validado como resultado de la aplicación a varios casos probando su utilidad.
- Ser fácil de usar, lo que implica que el método sea fácil de aprender.



Un método de diseño debe poseer una infraestructura sencilla que proporcione soporte a una superestructura ligera, eficiente y general. Como resultado del estudio y comparación de distintos métodos arquitectónicos, proponen la versión de un marco conceptual para un método eficiente, con las siguientes etapas:

1. Etapa de Preparación: en la que se deben organizar los requerimientos ya levantados.
2. Etapa de Derivación Arquitectónica: se persigue generar una arquitectura base o inicial sobre la cual poder realizar transformaciones para lograr una arquitectura que responda a los requerimientos tanto funcionales como no funcionales.
3. Etapa de Refinamiento Arquitectónico: identificando los subsistemas, estilos y patrones.
4. Etapa de Resolución de Resonancia Arquitectónica: validando la arquitectura lograda en función de sus fortalezas, efectos sensibles y colaterales.

Los arquitectos Losavio de Ordáz y Guillén-Drija definen que un método de diseño arquitectónico debe poseer infraestructura arquitectónica-conceptual clara y sencilla; tratar los requerimientos funcionales y los no funcionales y haber sido validado a través de su aplicación a varios casos, probando su utilidad; ser fácil de usar, lo que implica que el método sea fácil de aprender.

2.4. El Arq. Beltrán, Yan, en su artículo "Metodología del diseño", establece la

metodología de la composición arquitectónica, así como las herramientas del proceso de diseño cuyas etapas son: diagnóstico, análisis, síntesis y desarrollo.

**Etapa I.** El diagnóstico: permite la recolección de datos para la comprensión del problema a resolver, e incluye diversos pasos: 1) El planteamiento del problema respondiendo a las preguntas de ¿qué se necesita, para qué, para quién y dónde? 2) Determinación de las características intrínsecas del usuario con base a las necesidades solicitadas (programa arquitectónico básico), los recursos económicos para el proyecto y su ejecución, el análisis de elementos similares construidos, la localización, el estilo o tendencia. 3) Definición de características extrínsecas del medio construido con base en: a) Nivel urbano, arquitectónico, y de servicios públicos. b) El sistema natural: clima, asoleamientos, precipitación pluvial, suelo, temperatura, vientos dominantes, flora y fauna. c) El subsistema social; demografía, nivel educativo, nivel de ingresos, sistemas de participación ciudadana d) El marco jurídico e institucional: organismos públicos y privados de gestión, leyes y reglamentos que regulan el terreno. 4) La Integración del marco teórico: conceptos rectores del diseño.

**Etapa II.** El análisis: es el estudio de los datos obtenidos del diagnóstico, para separarlos y ordenarlos, hasta llegar a conocer los elementos predominantes. A través de este proceso se formula una hipótesis conceptual como respuesta tentativa al problema, permitiendo construir un modelo abstracto. Esta hipótesis debe plantearse con base a los aspectos formales, funciona-



les, espaciales, estructurales, de instalaciones y económicos que se verán involucrados en el objeto arquitectónico a diseñar para ser aplicada con base en el programa arquitectónico solicitado.

**Etapa III. Síntesis:** es la traducción del lenguaje abstracto escrito del análisis a un lenguaje visual-gráfico regido por las leyes de la teoría del diseño y de la arquitectura que permitan la concreción de la idea planteada en la hipótesis. Es necesario que se trabaje en planta, alzado y perspectiva, pensando en el espacio tridimensional y volumétrico del objeto.

**Etapa IV. Desarrollo:** es la creación final del proyecto y la parte técnica de la arquitectura. Permite generar información para llevar a cabo la construcción del objeto, apoyándose en planos y maquetas que deberán ser confiables.

2.5. En su tesis doctoral, “Análisis del proceso de enseñanza aprendizaje de la Disciplina Proyecto Arquitectónico”, el Arq. Oscar E. Guevara (2013), afirma que el proceso proyectual tiene una estructura que lo caracteriza, y posee una esencia que ajusta su regularidad por encima de las manifestaciones particulares relativas al objeto proyectado, al contenido del proyecto, a su contexto, a la intervención del proyectista o a las variaciones casuísticas de la época en que puede verse envuelto cada proceso. Por otro lado, asevera que sí se puede enseñar a proyectar, dando por sentado que lo proyectual es esencia de los arquitectónico. El Arq. Guevara asevera que el proceso del diseño tiene una conformación que regula las expresiones del objeto proyectado al mensaje y la estructura del proyecto, a su entorno, al diseñador y a las condiciones de la época en las que se desarrolla el proceso.





### 3. Síntesis de las teorías

A partir de las descripciones de la teoría de los teóricos y los prácticos, se identifica que ambos se complementan, sin embargo, parten de perspectivas diferentes, ya que los teóricos se refieren a los principios generales como conceptos de valor que fundamentan la arquitectura, el qué es, mientras que los prácticos tratan sobre el proceso proyectual y su metodología, el cómo se hace, y considerando el tema de interés de este artículo, se toman con referente las teorías de los prácticos.

Para terminar este apartado, se recupera enseguida lo esencial de los planteamientos de los autores prácticos revisados con anterioridad. Dentro de las apreciaciones

de los arquitectos prácticos existen dos tópicos: 1. La teoría del concepto y significado del proceso como un método; 2. La teoría de un modelo a implementar en la práctica. Se presenta la síntesis integrando sus teorías: 1. El método proyectual es un proceso lógico para resolver problemas con variables complejas, presenta una estructura conceptual que organiza el proyecto en base a su contenido, al proyectista, al contexto y su época, e incluye la recolección de datos y su análisis en un proceso cíclico de constante revisión. 2. Los modelos se presentan en dos áreas, los componentes y las etapas. Los componentes son el contexto, el conocimiento proyectual del proyectista y el pensamiento lógico con marcos de referencia para validar los resultados y su

evaluación. Las etapas se identifican como: 1. Preparación, recolección de datos y diagnóstico; 2. Análisis, hipótesis de solución y derivación; 3. Síntesis y refinamiento; 4. Resolución y desarrollo.

Otros factores importantes a considerar que no están presentes en este segmento, se presentarán en el apartado de Discusiones en este artículo.

#### 4. La práctica una mirada reflexiva

Diseñar en la Arquitectura es un proceso complejo en el que intervienen múltiples factores que lo determinan y que Schön (1992) propone respecto al acto de diseñar de un arquitecto:

En un sentido general realiza una imagen, una representación de algo que quiere convertir en realidad. En un sentido más amplio, el diseño implica complejidad y síntesis. Un diseñador juega con las variables, reconcilia los valores de conflicto y transforma los impedimentos, se trata de un proceso donde no existe una única respuesta válida (p. 48).

El proceso de diseño arquitectónico involucra dos formas: la intrínseca como el acto de concebir y crear un objeto, y la extrínseca o sobrepuesta a su naturaleza, ya que al contar con múltiples variables que inciden en su problemática, debe conciliar y modificar los factores que intervienen, a fin de dar una solución adecuada a cada caso particular, lo que lleva a determinar que es un proceso con infinitud de respuestas que

van construyendo un proceso individual para cada caso.

Sin embargo, hay que considerar que el proceso del diseño arquitectónico requiere partir de un modelo base con fases específicas, para contar con una estructura sólida que lo guíe en la resolución de una problemática, como lo menciona Rodríguez (1989), “es necesario utilizar métodos en la proyectación de la arquitectura, por cuanto posibilitan acercarse a una respuesta más acertada y cada vez menos inacabada” (p. 56). Tal proceso está dividido en tres fases: la conceptualización, la proyectación y la materialización, entendiendo que estas fases comprenden los problemas arquitectónicos como dificultades resueltas a través de un proceso sistémico y ordenado que conduce a resultados precisos y pertinentes. Por su parte, Dewey (1974) menciona que los diseñadores:

Construyen e imponen coherencia propia, en situaciones indeterminadas. El análisis y la crítica juegan un papel relevante, su proceso de diseño es una trama de pasos medidos con antelación y de consecuencias e implicaciones descubiertas sobre la marcha, que a veces llevan a la reconstrucción de la coherencia inicial, siendo en definitiva un diálogo reflexivo con los componentes de una determinada situación (p. 364).

Por lo que se puede establecer que el proceso de diseño arquitectónico parte de un modelo con una estructura de pasos previos, pero es a través del análisis y la re-



flexión que se llega a resoluciones, reconstruyendo el proceso mismo, lo que genera una constante transformación a través del razonamiento en la práctica y que Schön (1992), denomina como “la reflexión en la acción”, como una concepción constructivista que posee una función crítica y pone en cuestión la estructura de suposición del conocimiento, explicando que:

Aprendemos a reflexionar en la acción, aprendiendo primero a reconocer y aplicar reglas y operaciones estándar, luego a razonar sobre los casos problemáticos a partir de reglas generales de la profesión, y solo después llegamos a desarrollar y comprobar nuevas formas de conocimiento y acción allí donde fracasan las categorías y las formas familiares de pensar. Pensamos de manera crítica sobre el pensamiento que nos trajo a esta situación de apuro o a esta oportunidad y durante el proceso, podemos reestructurar estrategias de acción, la comprensión de los fenómenos o las maneras de formular los problemas (p. 38).

Este acto de reflexionar en la acción es un elemento vital del proceso del diseño arquitectónico que requiere del pensamiento lateral y divergente (características de la heurística), ya que establece la forma de construir un nuevo proyecto que se adapte a los diversos factores que inciden en la problemática generando un proceso individual que parte de un modelo, pero se construye en la práctica misma, teniendo

que elaborar nuevas estrategias con base en las herramientas y conocimientos personales.

Por lo que se puede determinar que el proceso del diseño arquitectónico es una acción que implica formas intrínsecas y extrínsecas, que a través del análisis y la participación individual, conducen a la reflexión, a manera de diálogo entre los componentes y el pensamiento en la acción. El proceso de diseño arquitectónico debe contar con un plan preestablecido para su ejecución, y en su desarrollo se construye un modelo personal a través de la implementación de nuevas formas de abordaje y resolución en cada etapa, retroalimentándose en todo su desarrollo, para la construcción de nuevos conocimientos, lo que lo convierte en un proceso heurístico que genera ideas creativas a través de múltiples soluciones

#### 4. Método

Este es un artículo basado en una investigación cualitativa de estudio sobre las prácticas del ejercicio profesional, con el método exploratorio del fenómeno del diseño arquitectónico, con base en Hernández (2018, pp. 7-10), quien describe la ruta cualitativa como un proceso en el cual el investigador inicia examinando los hechos y revisando los estudios previos de manera simultánea, a fin de generar una teoría consistente con lo que está observando; plantea un problema de investigación que va enfocándose paulatinamente con una ruta que se va descubriendo o construyendo de acuerdo al contexto, su acción

indagatoria se mueve de manera dinámica entre los hechos y su interpretación, resultando un proceso circular en el que la secuencia puede variar, por lo cual es necesario regresar a las etapas previas, pudiendo modificar ciertos aspectos conforme se desarrolla la investigación, redefiniendo el diseño o abordaje principal. Las características de este proceso cualitativo son que se plantea un problema, pero no se sigue un proceso preestablecido y los planteamientos iniciales no están delimitados; en la ruta predomina el razonamiento inducti-

vo, partiendo de lo particular a lo general; el proceso es flexible y se desplaza entre la experiencia, la acción y los resultados; su propósito es construir la realidad tal como la observaron los informantes; es holístico porque considera el todo, sin reducirlo al estudio de las partes; no se prueban hipótesis, sino que se generan durante el proceso y van refinándose conforme se generan más datos; es interpretativo pues pretende encontrarle sentido a los hechos en función de los significados que las personas les otorguen. Este enfoque se basa en métodos





de recolección de datos no estandarizados y no pretende generalizar de manera probabilística los resultados a poblaciones más amplias, ni obtener muestras interpretativas, lo que pretende es contextualizar los acontecimientos. Identificando que, por sus características, el método cualitativo es a su vez un proceso heurístico.

La técnica de recolección de información está basada en encuestas de la práctica y entrevistas semiestructuradas, que se analizaron a través de la teoría fundamentada de Strauss y Corbin (1990), con la codificación abierta, axial y selectiva, transcribiendo y analizando las respuestas. Se identificaron las palabras clave y se definieron conceptos estableciendo categorías, que, analizadas en términos de sus propiedades, dieron precisión definiendo patrones, e identificando la condición-acción-consecuencia, factores del método heurístico.

Para las encuestas, se contactó a trece arquitectos, enviándoles dos preguntas sobre el tema, las cuales respondieron mediante un texto abierto. Se identificaron cinco arquitectos como informantes, a los cuales se les enviaron preguntas más concretas. Los criterios de inclusión para ser identificado como un informante fueron: ser egresado de Licenciatura de Arquitectura en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, en un rango de edades de 30 a 56 años, y que hayan desempeñado el diseño arquitectónico como su única vía de ocupación y sostén económico por más de un año.

## 5. Resultados

Se presentan aquí la síntesis de las respuestas, integrando las ideas de los cinco informantes, y se acompañan con una tabla por cada pregunta, en las cuales se rescatan las ideas significativas identificando las palabras clave. Se anotan las regularidades encontradas y se presentan de manera esquemática.

### 5.1 Síntesis y tablas de claves de las respuestas

5.1.1 En este primer apartado se comunican las síntesis de las respuestas a la pregunta: ¿Qué es el diseño para ti?

Se identificó que, para los informantes, el significado del proceso de diseño arquitectónico es la combinación de aptitudes, conocimiento, razonamiento y habilidades de transmisión de información, que incluye un conjunto de técnicas, saberes, competencias y destrezas adquiridas para desarrollar un proyecto. Parte de la necesidad de resolver una problemática arquitectónica con soluciones innovadoras e imaginativas. Es un proceso creativo que tiene como objetivo la elaboración de un objeto, que procede de la imaginación y permite resolver problemas. Es el conjunto de operaciones que realiza todo diseñador, a fin de difundir sus ideas y sus productos.

**Tabla 1.** Lo que significa el proceso del diseño arquitectónico

Informante	Respuesta
1	“La <b>combinación de talento</b> , inteligencia y comunicación”
2	“Un <b>conjunto de técnicas</b> y conocimiento, que con <b>habilidades adquiridas y talento propio</b> , se desarrolla un proyecto”
3	“Surge a partir de una <b>necesidad de nuevas soluciones creativas</b> para <b>resolver una situación</b> ”
4	“Un <b>proceso creativo</b> tiene como finalidad, la creación de un producto que viene de la <b>imaginación</b> . Este proceso también puede <b>resolver alguna problemática</b> ”.
5	“La actividad que desarrolla todo diseñador para <b>transmitir sus ideas y creaciones</b> ”.

5.1.2 Se presentan la síntesis a la pregunta: ¿Crees que debe existir un orden a seguir para diseñar?

Se encontró que para los informantes el orden a seguir es necesario, sin embargo, se puede salir de lo establecido para resolver casos particulares, ya que no todo está decretado. El proceso de diseño cuenta con ciclos de retorno en las etapas que lo

constituyen, regresando continuamente, para retomar las ideas en vías de perfeccionar el diseño. Se relaciona con la propuesta del método científico de la investigación, al requerir algunas etapas a fin de lograr un producto completo. Sin embargo, cada arquitecto cuenta con su propio proceso, ya que tiene un orden distinto a otros.

**Tabla 2.** La necesidad de que exista un orden a seguir en el proceso del diseño arquitectónico

Informante	Respuesta
1	“Sí es necesario, pero <b>no todo está dictado</b> , se puede <b>salir de la línea</b> para resolver casos específicos”.
2	“Sí creo que <b>debe existir un orden</b> , pero creo también en el <b>LOOP de los pasos</b> , me refiero a <b>regresar y retomar pasos</b> para ir llegando o pulir más el diseño”.
3	“ <b>Es imperativo</b> que exista un orden a la hora de diseñar. A la manera de un <b>planteamiento científico</b> , el diseño <b>requiere de varios pasos</b> para lograr un <b>producto integral</b> ”
4	“No necesariamente, creo que cada arquitecto desarrolla sus proyectos con un orden distinto a los demás, <b>cada arquitecto tiene su propio proceso</b> ”.
5	“Sí, es <b>muy importante</b> ”.



5.1.3 En este segmento se expone la compilación de las respuestas a la pregunta: ¿Crees que puede existir un modelo base a seguir para diseñar? ¿Porqué?

Se identificó que, para los informantes, sí existe un modelo base con excepciones que dependen del proyecto y del contexto. Es un guión que presenta una ruta a seguir, ayudando en el proceso de diseño,

sin embargo, existen factores independientes que intervienen e influyen en el proceso. Las bases de un modelo existen y se exponen en la escuela, pero depende de cada persona elegir alguna y la forma de utilizarla, debido a que cada arquitecto se forma a través del tiempo. Existen diversos modelos que pretenden ofrecer un procedimiento o sistema al diseñar.

**Tabla 3.** Sobre la existencia de un modelo base a seguir para diseñar

Informante	Respuesta
1	"Sí, con excepciones <b>dependiendo del proyecto</b> , se deben <b>considerar elementos del contexto</b> ".
2	"Existen modelos, y creo que <b>uno puede tomar diferentes caminos</b> (modelos de diseño), yo en lo personal he trabajado <b>de la función a la forma</b> o de la forma a la función".
3	"Creo que sí existe <b>una base, o una ruta</b> a seguir a la hora de diseñar. Sin embargo, con la experiencia, ya estoy consciente de que si bien ese <b>guión</b> nos ayuda en el proceso de diseño, de repente <b>hay factores independientes</b> que intervienen e influyen en dicho proceso".
4	"Las bases existen y estas <b>las enseñan en la escuela</b> , ya depende de cada individuo cuáles y de qué manera las toma, ya que <b>cada arquitecto se va formando</b> con el paso del tiempo".
5	"Existen varios modelos que <b>intentan dar un método</b> para diseñar".

5.1.4 En esta sección se ofrecen los extractos de las respuestas a la pregunta: ¿Consideras importante contar con un proceso de diseño? ¿Por qué?

Se identificó que para los informantes es muy importante utilizar un modelo, ya que ayuda a economizar los recursos de tiempo y dinero, así como a reducir la tensión, la ansiedad, la angustia y la fatiga. Es importante porque es la guía del proyecto que ayuda a definir los tiempos de cada

actividad, para establecer el tiempo de desarrollo del proceso. Requiere de investigación, ya que se abordan temas desconocidos. Permite hacer una programación de actividades, que ayuda a cobrar y a coordinar el tiempo con los involucrados. El modelo genera un orden que puede ser diferente al de otros, pero debe conseguir un resultado adecuado. Es un proceso metodológico, que permite contar con un orden claro y preciso de las ideas para diseñar.

**Tabla 4.** La importancia de utilizar un modelo, para el proceso del diseño arquitectónico

Informante	Respuesta
1	"Muy importante porque te ayuda a <b>ahorrar tiempo, trabajo, estrés, horas malgastadas y dinero</b> ".
2	"Sí es muy importante ya que <b>son las pautas de tu proyecto. Poder establecer tiempos</b> para cada actividad y así, de manera profesional, <b>saber el tiempo del proceso</b> . Como uno hará algo que nunca ha hecho, <b>se requiere una investigación</b> ".
3	" <b>Es esencial</b> contar con un modelo del proceso de diseño. Si no sabemos cómo vamos a proceder para resolver cualquier tipo de proyecto gracias a <b>una guía o una calendarización</b> ayuda a la hora de cobrar, <b>coordinar tiempos</b> con los actores involucrados".
4	"Sí, como todo en la vida, mientras más ordenado seas y llesves a cabo tus actividades, mejores y más enriquecedores resultados se pueden llegar a obtener. Es lo mismo en el área de diseño, el <b>orden</b> es un proceso que no siempre tiene que ser el mismo al de los demás, pero si tiene que llegar a un buen resultado".
5	"Sí es importante que exista un <b>proceso metodológico</b> porque nos permite llevar un <b>orden claro</b> y preciso de nuestras ideas a la hora de diseñar".

5.1.5 En este apartado se transmiten las sinopsis de las respuestas a la pregunta: ¿Has investigado sobre el proceso de diseño? ¿Fuiste instruido en la Carrera para investigar fuera de ella, sobre esto?

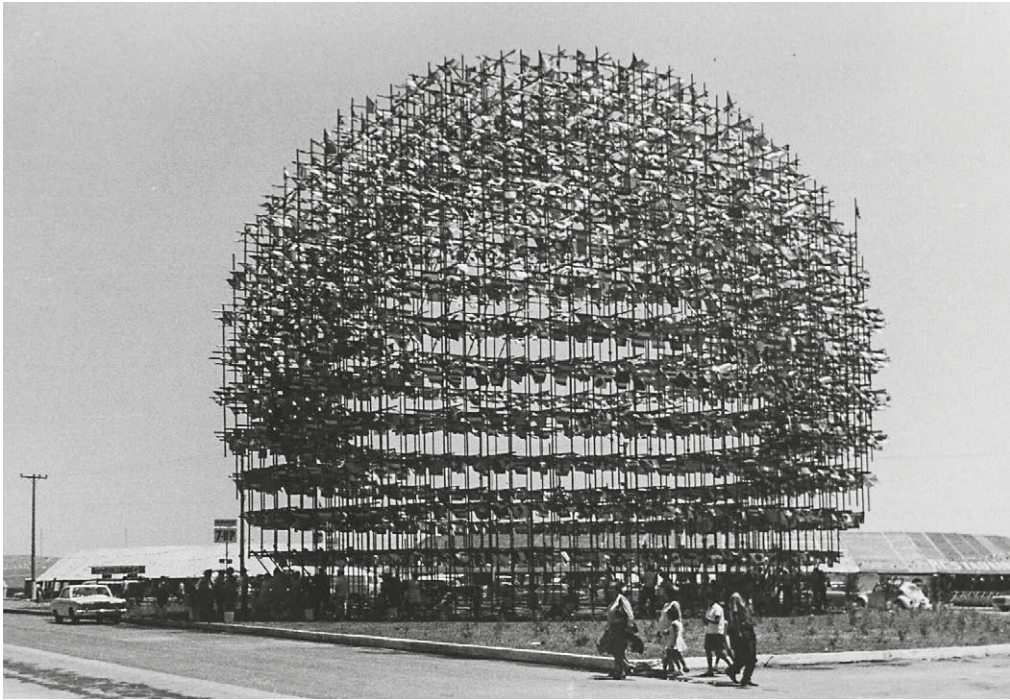
Se encontró que para los informantes la investigación es importante, la aplican en la práctica y con ayuda de la información de redes virtuales. La utilizan en to-

dos los proyectos, ya que el proyecto es en sí mismo una investigación. Más que indagar sobre innovaciones del diseño, investigan a los arquitectos con mayor éxito, para aprender de su experiencia en cuanto a sus procesos creativos. Sobre la instrucción de la investigación en la licenciatura, sí les enseñaron a realizarla, pero solo lo elemental, y en la clase de Metodología del diseño.

**Tabla 5.** El uso de la investigación para el proceso del diseño arquitectónico, y si fueron instruidos en la Licenciatura para realizarla

Informante	Respuesta
1	" <b>En la práctica y con información de internet y sí, pero con lo básico</b> ".
2	"He investigado, porque <b>cada proyecto al final es una investigación y también aprender de aquellos que tienen más experiencia</b> ".
3	"Más que buscar nuevas formas de diseño, siempre me ha interesado saber cuál es el <b>proceso creativo de los arquitectos exitosos</b> , para aprender de ellos y de sus experiencias".
4	"He tomado varios <b>cursos fuera de la escuela</b> por mi propia cuenta, creo que son muy valiosos e importantes, porque si los tomas <b>sin presión</b> alguna, es porque realmente te interesan y <b>es cuando más se aprovechan</b> ".
5	"Sí la uso y sí, sobre todo en la clase de <b>metodología del diseño</b> ".





## **5.2 Interpretación**

Con base en los resultados del análisis e interpretación de las respuestas de los informantes, a través de la categorización de los conceptos y definición de patrones, se identificaron las siguientes regularidades en el proceso del diseño arquitectónico.

### **5.2.1 Sobre el significado del proceso**

Es la combinación de aptitudes, conocimiento, razonamiento y habilidades de transmisión de información, que incluye un conjunto de técnicas, saberes, competencias y destrezas adquiridas, para desarrollar un proyecto. Parte de la necesidad de resolver una problemática arquitectónica, con soluciones innovadoras que

proceden de la imaginación, a través de un proceso creativo, que tiene como objetivo la elaboración de un objeto físico.

### **5.2.2 Sobre el orden a seguir en el proceso**

El orden en el proceso del diseño arquitectónico es necesario, pero en su desarrollo se puede salir de lo establecido, en vías de resolver casos particulares. El proceso cuenta con ciclos de retorno en las etapas que lo constituyen, regresando continuamente para retomar las ideas en vías de perfeccionar el diseño. Se relaciona con el método científico de la investigación, al requerir algunas etapas a fin de lograr un producto completo.



### **5.2.3 Sobre la existencia de un modelo base**

Existe un modelo base con excepciones que dependen del proyecto y del contexto. El modelo es un guión que presenta una ruta a seguir ayudando en el proceso de diseño, sin embargo, existen factores independientes que intervienen e influyen en el proceso. Existen diversos modelos que pretenden ofrecer un procedimiento o sistema al diseñar.

### **5.2.4 Sobre la utilización de un modelo**

Ayuda a economizar los recursos de tiempo y dinero, así como a reducir la tensión, la ansiedad, la angustia y la fatiga. Es la guía del proyecto para establecer el tiempo de desarrollo del proceso, requiere de investigación, ya que se abordan temas desconocidos. El utilizar un modelo permite hacer una programación de actividades, para cobrar y coordinar el tiempo con los involucrados. Genera un orden que puede ser diferente al de otros, pero debe conseguir un resultado adecuado. Es un proceso metodológico, que permite contar con un orden claro y preciso de las ideas para diseñar.

### **5.2.5 Sobre la investigación**

Se aplica en la práctica y con ayuda de la información de redes virtuales. La investigación se utiliza en todos los proyectos, ya que el proyecto es en sí mismo una investigación. Por otro lado, se investiga a los arquitectos con mayor éxito, para aprender de su experiencia en cuanto a sus procesos

creativos.

## **6. Discusión**

Al relacionar los resultados de esta investigación con el estudio de los arquitectos teóricos, los arquitectos prácticos y los informantes, se encontró que el proceso del diseño arquitectónico en su concepción teórica y la visión en la práctica de los informantes, presentan conceptos que se concatenan para construir un método que aumenta el conocimiento.

Al asociar las perspectivas de los teóricos y los practicantes se identificó que el proceso del diseño arquitectónico implica factores internos y externos que determinan las condiciones de cada proyecto, incluye un conjunto de variables con características innatas y aprendidas del arquitecto, que dirigen las acciones particulares. Que el análisis y la crítica individual en cada etapa del proceso conduce a la reflexión constante en cada acto, lo que lleva al desarrollo de nuevas estrategias creativas. Que el proceso si bien parte de un modelo base con distintas etapas se construye de forma personal en su desarrollo, ya que se producen retornos continuos que provocan diferentes rutas. Este proceso está subordinado al contexto, la forma y a factores variables, y requiere de la investigación de los procesos de otros arquitectos. Todos estos elementos convierten al proceso del diseño arquitectónico en un procedimiento heurístico, ya que en cada ocasión que se aborda un proyecto nuevo, el proceso mismo se transforma y se construye.



## **6.1 La importancia y el significado de este estudio**

El haber analizado el proceso del diseño arquitectónico desde la teoría, la práctica y las respuestas de informantes seleccionados con criterios de inclusión identificados para este propósito, generó el poder identificar que el problema mayor se encuentra en la comprensión e implementación del proceso mismo, que solo se construye mediante su práctica continua, reflexionando cada acción realizada en una etapa, que conduce al retorno de una anterior, provocando la búsqueda de soluciones divergentes, que hacen de este proceso un continuo sumario de transformación y construcción. Los egresados y practicantes de arquitectura descubren su propio proceso a través de diversos caminos usando estrategias personales. De esta manera el proceso del diseño arquitectónico se construye y transforma continuamente en su desarrollo, a pesar de contar con un modelo que los guía. Los modelos existentes funcionan como bases a seguir, para orientar la dirección del objetivo perseguido, pero no existe un modelo único, ya que el proceso de diseño se edifica en la práctica, dando pauta a la incorporación de soluciones diferentes y la construcción de nuevos conocimientos individuales.

Las implicaciones teóricas de este estudio son haber establecido que, en vías de desarrollar el proceso del diseño arquitectónico, se deben conocer primero sus características y contar con un modelo básico con fases determinadas; que es un proceso de retornos constantes, donde la

reflexión en la acción es requerida en cada etapa, para construir un modelo personal, flexible y adaptado a las variables de cada proyecto. Una vez comprendida la teoría, se puede pasar a la acción diseñando, que es la mejor forma de aprender el proceso del diseño arquitectónico, en el entendido que el acto de diseñar interviene en cada etapa del proceso.

## **6.2 Los descubrimientos centrales**

Al realizar un proyecto arquitectónico se deben diseccionar sus partes a la manera cartesiana, para observarlas de manera minuciosa e ir resolviendo las problemáticas menores. El proceso del diseño arquitectónico es un acto continuo de reflexión, donde cada paso obliga a utilizar diferentes recursos y estrategias fuera de la linealidad del pensamiento, buscando soluciones creativas y divergentes, a fin de lograr el objetivo final. Al intervenir el pensamiento reflexivo del diseñador, en cada paso del proceso se construye un modelo de orden personal que lo convierte en heurístico, como una técnica de indagación y descubrimiento constantes.

## **6.3 El resultado inesperado**

Descubrir que los practicantes de la arquitectura, encontraron por sí mismos la necesidad del retorno en las etapas, poniendo en evidencia la “reflexión en la acción” que explica la teoría, a pesar de que no concluyen en el mismo término, evidencian que el método de diseño tiene carácter heurístico, ya que cada arquitecto construye su

propio proceso en constante transformación, porque los factores que intervienen en cada proyecto son variables y por lo mismo requieren de diferentes perspectivas, aproximaciones y propuestas de solución.

#### 6.4 La limitación de este estudio.

El tamaño de la muestra fue pequeño para realizar un análisis exhaustivo, pretendiendo no extender la investigación por tratarse de un trabajo académico. Por lo cual y en vías de profundizar en el entendimiento del proceso de diseño arquitectónico y sus componentes, se recomienda ampliar el número de informantes, y rea-

lizar encuestas con preguntas más específicas en función de objetivos concretos, previamente establecidos con el apoyo de investigadores de diversas áreas del conocimiento, para precisar la dirección de su estudio.

#### Referencias

- Alberti, L. (1992). *De re aedificatoria* (vol. 10). Ediciones Akal.
- Aguilar, M. (2000). *Camino al diseño, proceso del Diseño arquitectónico*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, Y. (2011). Metodología del diseño arquitectónico. *Revista Amorfa de Arquitectura*, 22.





- Burgos, C. (2013). *La condición cognitiva esencial del diseño arquitectónico: morfología y dinámica del proceso y la acción proyectual*. ADNea, (1), pp. 53-62.
- Carmona, G. (2004). *Acercamiento a los términos diseño y diseñar*. Kepes, 1, pp. 38-44.
- Dewey, J., & Archambault, R.D. (1974). *John Dewey on education selected writings*.
- Guevara O. (2013). *Análisis del proceso de enseñanza aprendizaje de la Disciplina Proyecto Arquitectónico, en la Carrera de Arquitectura, en el contexto del aula*. Tesis doctoral en Arquitectura. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Hernández-Sampieri, R., y Torres, C. (2018). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill.
- Hull, Y. (2001). La teoría de la proporción arquitectónica en Vitruvio. *Revista Artigrama*, núm. 16, pp. 229-256.
- Losavio de Ordaz, F., y Guillén-Drija, C. (2006). Marco conceptual para un diseño arquitectónico basado en aspectos de calidad. *Sapiens. Revista universitaria de investigación*, 7(2), pp. 119-138.
- Navarro, L. (1994). Las teorías de la arquitectura. *Revista de Edificación*, 61. McGraw-Hill Interamericana.
- Martínez Osorio Pedro Arturo (2013). *El proyecto arquitectónico como un problema de investigación*. *Revista de Arquitectura de la Universidad Católica de Colombia*.
- Rodríguez, L. (1989). *Para una teoría del diseño*. Trillas.
- Rueda, C. (2015). La modernidad arquitectónica tapatía. *Estoa, Revista de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Cuenca*, 7, pp. 29-36.
- Schön, D. (1992). *La formación de profesionales reflexivos: hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje de los profesores*. Paidós.
- Strauss, A., y Corbin, J. (2016). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Universidad de Antioquia.
- Villagrán, J. (1964). Teoría de la Arquitectura. *Suplemento de Cuadernos de Bellas Artes. Cuadernos de Arquitectura*, 13, pp. 21-25.

# El desarrollo psicológico desde el paradigma de la complejidad: consciencia, autoconocimiento y espiritualidad

Christian Omar Bailón Fernández

## Resumen

Desde la perspectiva del paradigma de la complejidad desarrollado por Edgar Morin, se problematiza sobre lo implicado respecto del desarrollo psicológico a través de una perspectiva antropológica, desde ahí se organiza la concepción del psiquismo que se encuentra implícita en la perspectiva mediante el reconocimiento de aquellos factores entrelazados en la concepción del sujeto en la tríada irreductible entre el individuo, la sociedad y la especie. En el reconocimiento del entrelace y la articulación que ello supone, se visibiliza la relevancia para el desarrollo humano que comporta la dimensión psicológica, a la vez que se fundamenta la relevancia epistemológica, ética y ontológica que supone el reconocimiento de la variable del sujeto psíquico desde las dimensiones del conocimiento, el autoconocimiento, la consciencia, el lenguaje y la participación auto-eco-organizativa que despliega el individuo en la medida en que se concibe como elemento ampliamente importante a ser tomado en cuenta en las comprensiones de desarrollo humano de la sociedad, por último se aborda la concepción del individuo y lo implicado desde una

## Abstract

From the perspective of the paradigm of complexity developed by Edgar Morin, the issue of what is implied with respect to psychological development is problematized through an anthropological perspective, from which the conception of the psyche implicit in the perspective is organized through the recognition of those factors interwoven in the conception of the subject in the irreducible triad between the individual, society and the species. In the recognition of the interweaving and the articulation that this implies, the relevance of the psychological dimension for human development is made visible, while the epistemological, ethical and ontological relevance that implies the recognition of the variable of the psychic subject from the dimensions of knowledge, self-knowledge, consciousness, the language and the self-eco-organizational participation that the individual deploys insofar as it is conceived as a widely important element to be taken into account in the comprehensions of human development in society. Finally, the conception of the individual and what is implied is approached from a complex



óptica compleja en relación con la espiritualidad para proponer desde una mirada global una concepción enriquecedora desde una mirada ecológica del ser humano.

**Palabras clave:** desarrollo psicológico, complejidad, consciencia, auto-eco-organización, espiritualidad.

## Introducción

El desarrollo humano se ha comprendido generalmente desde ópticas ligadas al bienestar económico, político, cultural o de salud física, pero rara vez en un contexto social se ha asociado a las variables psicológicas. Es llamativo que esto suceda en una actualidad donde hay una predominancia al alza de los trastornos mentales (World Health Organization, 2022), ciertamente acelerada por la crisis sanitaria actual, pero que no puede considerarse causa puesto que la dimensión psíquica de los individuos no se encuentra únicamente sujeta a las variables ambientales, pues si fuera el caso, cualquier situación problemática ligada al ambiente afectaría a la totalidad de la población en igual medida. Frente a las variables ambientales y su relación respecto a la salud psicológica queda claro que las resiliencias individuales asociadas a un desarrollo psicológico sano fungen como factores tanto subjetivos como contextuales que fortalecen las identidades mediando frente a las situaciones críticas de la vida (Demogeot, 2016). Llama la atención que a pesar de ello sigue con-

perspective in relation to spirituality in order to propose from a global viewpoint an enriching conception from an ecological viewpoint of the human being.

**Keywords:** psychological development, complexity, consciousness, self-eco-organization, spirituality.

siderándose notoriamente la salud psicológica frente a las concepciones dominantes de desarrollo como un epifenómeno. Si bien es cierto que la salud psicológica se encuentra entrelazada con dimensiones sociales, económicas, culturales, políticas y de salud física, también es cierto que no es una variable subordinada puesto que afecta con la misma relevancia esta misma a todas las otras:

Mientras seamos mentalmente subdesarrollados, aumentaremos el subdesarrollo de los subdesarrollados. La disminución de la miseria mental de los desarrollados permitiría rápidamente, en nuestra era científica, resolver el problema de la miseria material de los subdesarrollados. Pero carecemos, precisamente, de toda conciencia de ese subdesarrollo mental del que no conseguimos salir (Morin, y Kern, 2005, p. 130).

Desde la apuesta del paradigma de la complejidad, la perspectiva Moriniana frente al desarrollo alude a la importancia de una concepción compleja que tome en cuenta

todas aquellas dimensiones del desarrollo humano que en la concepción dominante se encuentran invisibilizadas, puesto que una perspectiva de desarrollo que no englobe la mayor parte de las dimensiones imbricadas en realidad no acaba por lograr precisamente el desarrollo que supuestamente busca lograr:

El desarrollo surge (...) como una noción crucial que reclama una itinerancia. Hay que plantear el desarrollo como noción total y multidimensional, y por este mismo medio romper los esquemas, unos economicistas, otros culturalistas o humanistas, que pretenden fijar el sentido y las normas del desarrollo del hombre. (...) Para formular el concepto total del desarrollo, se necesita previamente una nueva interrogación del hombre, un mínimo de teoría antropológica (Morin, 1999, p. 65).



Edgar Morin



Anne Brigitte Kern

Particularmente hablando del desarrollo psicológico, este no solo atañe a las categorías de salud psicológica, sino también a las categorías ligadas al desarrollo de las dimensiones psicológicas relevantes para el mantenimiento de una sociedad que pueda lograr más desarrollo, y aunque un enfoque así tendría que contemplar mínimamente un espectro bio-psico-social irreductible, vale la pena señalar que tampoco es irreductible cada una de las variables frente a la otra, muchos de los aspectos ligados a la violencia actual no se agotan meramente en la precariedad económica, social o cultural sino que también engloban el infradesarrollo cognitivo y afectivo así como las dimensiones psicológicas de la salud mental ligadas a espacios físicos y relacionales de producción y reproducción de la violencia (Duch, 2019), el camino del progreso del pensamiento, del autoconocimiento, de la solidaridad y de la ética, son suelo posible solo en la medida en que me-





diante un cierto desarrollo de la consciencia que no es sino madurez psicológica sea posible la complejización de la propia existencia en la relación del individuo consigo mismo, los otros y el mundo.

### **Auto-eco-conocimiento, auto-eco-poiesis y lenguaje**

La finalidad del incremento del conocimiento, del autoconocimiento, la consciencia y la inteligencia, no es la búsqueda de la erradicación de la ignorancia, la incertidumbre o la ceguera, ya que el aumento del desconocimiento, la ignorancia, la incertidumbre y el reconocimiento de ello también es un aporte al conocimiento y por ende, un progreso en el desarrollo en la comprensión del hombre de sí mismo, del mundo y de los otros. El juego del conocimiento y el juego del hombre es un juego de habitar las fronteras; reconocido que el sujeto del conocimiento y la cualidad del mundo se encuentran emparentados, el hombre se juega sus límites en la apuesta por el conocer, puesto que el "sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (Wittgenstein, 2014, p. 107), y la definición y percepción del mundo es dependiente y termina por tener la misma cualidad que el hombre que la define.

El ser humano es habitante de la frontera de sí mismo, en el juego de vivir encuentra siempre la afrenta fronteriza del juego de su definición de ser en el mundo, si el ser habita en el lenguaje también el lenguaje se ve habitado por el ser, ello quiere decir que el sujeto es irreductible al igual que sus constreñimientos, y el lenguaje y lo

simbólico como puede habitar al individuo y tomar posesión de él, también puede ser habitado y poseído por el hombre, el mundo es a su vez algo dado y creación, co-creación infinita, el hombre como parte de éste y límite igualmente participa de la misma cualidad de ser autocreativo y co-creativo:

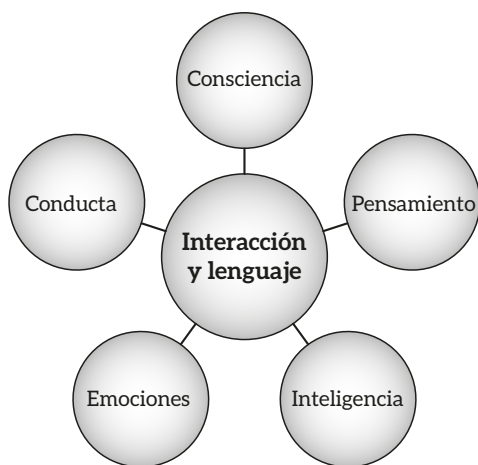
Crear es recrearse recreando; y lo que puede crearse y recrearse es ese *ser del límite* que a través de sus propias variaciones se va gestando y produciendo; proyectándose en el sujeto fronterizo al que se le da ese ser (del límite) en la existencia; y al que se le da también *el límite* como lugar de prueba (ética) y de discernimiento. Un discernimiento crítico relativo a la verdad de la propuesta; y a la libertad con que, en relación a esa misma propuesta (ético-filosófica), puede darse curso a través de la respuesta (ética) (Trías, 2014, p. 92).

Ello nos sitúa en la problemática sobre el lenguaje, en el reconocimiento de que el lenguaje se encuentra en lo que somos y que somos lo que somos por el lenguaje, que el lenguaje funge como el modo en que la realidad es sintonizada (cualquiera que esta sea) y que por ello, de sus límites y limitaciones se encuentran los propios límites lingüísticos que reflejan a su vez los límites comprensivos, práticos, éticos, y que de una más alta o baja complejidad individual y social es dependiente toda riqueza o pobreza simbólica, lingüística, que es a su vez dependiente de la complejidad relacional, práctica, social, afectiva en un bucle auto-

productor y retroalimentatorio, de modo que puede pensarse “un empobrecimiento del pensamiento vía empobrecimiento del lenguaje” (Zemelman, 2011, p. 32). Se asume en ese sentido que el aumento de la complejidad individual viene auspiciada por un enriquecimiento de la capacidad lingüística en este bucle autoprodutor:

La consciencia es inseparable del pensamiento que es inseparable del lenguaje (...) la naturaleza del lenguaje ofrece la posibilidad reflexiva que permite que todas las operaciones del espíritu se conviertan en objetos de consciencia. Se constituye así un nivel de reflexividad en el que la consciencia puede levantar el vuelo y, a su vez, desarrollar la reflexividad del pensamiento sobre sí misma, que la desarrollará de nuevo (Morin, 2010, p. 134).

**Figura 1.** Interrelación lenguaje-interacción, inteligencia, consciencia, pensamiento, emociones, conducta.



Entendido el lenguaje como un sistema en el sistema que es el individuo y la sociedad, el incremento de su complejidad llevaría a una precipitación de cierto equilibrio a la inestabilidad, esta inestabilidad, posibilitadora de nuevas configuraciones autoorganizadoras en el individuo a partir de innovadoras estructuras disipativas que constituyen redes de significado que a su vez habilitan posibilidades cognitivas, afectivas y volitivas. Si el pensamiento, la consciencia y la inteligencia se nutren entre sí, entonces el lenguaje es el alimento por el que cada una de estas instancias nutre al consiguiente:

Un gran progreso de la consciencia, (...) sería correlativamente un gran progreso en el conocimiento (del mundo, de la sociedad, del hombre, de sí) y un progreso hacia el copilota-je y de la sociedad por la consciencia. El devenir de la humanidad se juega por ello en el devenir de la consciencia (Morin, 2010, p. 216).



El reconocimiento de ser seres que habitan la frontera es el reconocimiento de la capacidad autocreativa del individuo sobre sí mismo y sobre el mundo, y es el posibilitamiento autónómico (subjetivo) que habilita la trascendencia de los límites condicionados simbólicamente, así como de la recuperación del margen de posibilidad sobre la propia existencia y el mundo mediante lo crítico y lo autocrítico, en razón de que ello permite el surgimiento de posibilidades vedadas y bloqueadas por marcos referenciales condicionantes, por la falsa consciencia, por esquemas ideológicamente invisibilizadores o por la incapacidad lingüística o comprensiva de ver más allá.

### **Homo complexus y desarrollo psicológico**

Por tal cuestión es que se sitúa al hombre en su sentido propio, como único fin definido de lo humano, el de ser constructor de fines indefinidos. Cuestión que alude al individuo como “el ser negativo que es únicamente en la medida en que suprime el ser” (Debord, 1995, p. 79), lo cual implica que su humanización y concientización depende de que suprima en clave negativa la construcción que han hecho de él, la construcción de sí depende de la deconstrucción de su ser condicionado, su libertad está de por medio, puesto que “cuanto más rica e inventiva es la vida psíquica, menos programada está (en relación a los genes, a la sociedad, a la cultura), más campos de libertad abre” (Morin, 2009, p. 310). El sujeto se complejiza mediante un enriquecimiento psicológico en la medida en



que trasciende su egocentrismo y apunta existencialmente hacia un modo de vivir que relaciona comprensivamente aquello que lo engloba a él mismo pero que le trasciende comunitariamente, hasta abarcar lo planetario (Morin, 2003).

Mayor complejidad individual supone una vida más enriquecida intelectualmente, afectivamente, prácticamente, aunque mayor autonomía individual supone mayor dependencia cultural, también supone una vida menormente condicionada (biológica, social y culturalmente) (Morin, 2009), y mayor el aporte hacia un incremento de los campos de libertad por parte del individuo a sí mismo y a la sociedad a la que pertenece:

Cuanto más rica es la consciencia, más ricas son las libertades posibles. La consciencia, emergencia de tantas posesiones poseídas, de tantas depen-

dencias productoras de autonomía, metapunto de vista reflexivo de sí sobre sí, de conocimiento del conocimiento, es la condición de la pertenencia de la elección y la decisión, y finalmente del valor moral e intelectual de la libertad humana (Morin, 2009, pp. 310-311).

La complejidad más alta de la consciencia y de la mente es también su profundidad más honda, aquella que parcialmente vislumbra la vacuidad del mundo y de la mente misma, cuanto más se profundiza en ésta, tanto más se profundiza en el mundo y viceversa (Moskvitin, citado en Morin, 2010), y entonces, como imperativo ético, “tenemos que darnos cuenta de hasta qué punto nuestra mente es responsable del mundo que nos rodea. Y eso significa comprender lo implicada que está nuestra imaginación en la configuración del mundo que vemos” (Lachman, 2016, p. 297). Mente y mundo se saben análogos en la inclusión del tercero excluido: el sujeto (Nicolescu, 1996).

Una imaginación radical y libre recreadora del mundo propio, de la relación con el mundo y los otros (Castoridis, 2013), sólo ha de poder fun-

darse en una elevada complejidad, cultivada por el pensamiento, la reflexividad, la sensibilidad, la consciencia, la inteligencia y el lenguaje llevados al límite, en franca superación de aquellas aparentes aporías que tienden a dominarle. En esta posición, el autor comparte una serie de similitudes con los planteamientos de Bergson (2007) sobre el individuo, la consciencia, la complejidad y la realidad, su obra cumbre en relación con su comprensión de la consciencia se llamó la evolución creadora, y en ella, planteaba que el ser humano, como culmen del desarrollo biológico, también lo es a la par del desarrollo espiritual (Bergson no aceptaba la dualidad mente-cuerpo), esta consciencia resultado del impulso vital de la realidad, ha sido el progreso más alto de la vida en su danza co-creativa con todo lo vivo.

El impulso creador inherente a la vida (*elán vital*), propugna por la evolución hacia formas de mayor complejidad y hacia mayor libertad. Así, el hombre, debe hacer justicia a esta potencia novedosa mediante el autoconocimiento y el sumergimiento en la pura duración, inmersión profunda hacia un marco





reflexivo y atento de ser y estar en la vida experimentada, ritmo implícito del palpitar vital que hace emerger la riqueza de existir mediante la intuición, que no es sino el elemento que permite el reconocimiento de la unión del sujeto con el objeto y de la concepción de la vida como talidad reflexiva.

A partir de ello, entiende que “actuar libremente es tomar posesión de sí, colocarse en la pura duración” (Bergson, citado en Arnau, 2016, p. 115), pues la vida misma es una corriente de consciencia, de potencialidades y posibilidades, que tiene como fin comprender y desarrollar la mente asociada el pensamiento, la intuición, la sensibilidad, la participación, y así incrementar la consciencia, principio consecuente con la concordancia del hombre con la vida (*elán vital*) y con la evolución creadora, mediante la creación y recreación constante de nosotros mismos (en el reconocimiento mediante situarse en la duración), bajo la perspectiva de Bergson, “el ser humano ocupa un puesto privilegiado en el cosmos, pero para realizarse debe abandonar una parte de sí mismo, reconocer la imprevisible novedad, asumir la exigencia de la creación y abolir el automatismo” (Arnau, 2016, p. 100), la creatividad adquiere el carácter analógico de lo complejo, pues ésta, para subsistir, necesita de cierto desorden y azar (Pániker, 2001), el hombre complejo es el hombre creativo, aquel que mediante su imaginación puede crear y recrearse a sí mismo, crear y recrear el mundo, crear y recrear su relación con el todo.

Al final de su vida Bergson pugna por plantearse las diferencias entre una sociedad estática y cerrada, tendiente al



Henri Bergson

automatismo por estar dirigida por la mera racionalidad condicionada y, en cambio, una sociedad dinámica y abierta, tendiente a la creatividad, dirigida por la intuición en conjunción con la razón.

La propuesta de Bergson, como la de Morin, pugna por una perspectiva abierta de la vida, la apuesta por la inclusión de la intuición es el desdén de una concepción de la vida racionalizadora y por ende fragmentaria, disyuntiva y reductiva, es la invitación a la inclusión del hombre como unidad en relación con el mundo que también es unidad con el hombre, la vida misma como unión de todo, y la afrenta por colocarnos en la duración, una apuesta por una forma de vivir no fragmentaria, ni disyuntiva, ni





reductiva, el pensamiento complejo en el reconocimiento de las dialógicas humanas hace de la aporía el suelo nutricio del hombre y como tal, aboga por un pensamiento y consciencia que busca superarse.

Se concibe también al sujeto como un sujeto complejo en tanto que asume una dimensión del conocimiento y una epistemología de la complejidad, que aboga por una concepción múltiple de la realidad, que asume el habitar un multiverso. Si bien por una parte la realidad microfísica se encuentra accesible, verificable, evidenciable en la realidad, el conocimiento del hombre sobre el mundo como tal es siempre una traducción perceptual y por ello dependiente del propio mundo perceptual, de la propia capacidad cognoscitiva, de la mirada; pues cuanto más se sabe sobre algo, más complejo ello se vuelve (Skolimowski, 2016).

Toda percepción del mundo se encuentra emparentada con la óptica del receptor e incluso participa activamente en su consolidación como es vista desde tal traducción, el mundo fenoménico no es independiente de nuestra mirada, aunque no por ello nos sitúa en una errancia absoluta, con lo que podemos concederle cierta independencia, ya que podemos verificarlo unos con los otros interior y exteriormente en ciertos niveles de realidad. Pertenecer al mismo mundo fenoménico que se percibe es de hecho condición necesaria para su conocimiento y la distinción entre sujeto y objeto, una distinción que, si bien puede ser necesaria para algún tipo de conocimiento, no es una posición última, ni única, ya que también ella parte de la misma significación perceptual propia (Soto, 1999).

Nuestro mundo fenoménico es real, aunque relativamente real, dependiente de la relacionalidad entre el sujeto y el sujeto, entre el sujeto y el objeto, entre el espíritu y el mundo, esta relatividad es dependiente a su vez de los medios con los que se conoce y de la relatividad misma de la posibilidad del conocimiento en reconocimiento de que el ser humano se encuentra implicado en una traducción de lo real – y por ello la factible errancia de siempre-, navegante entonces en una brecha múltiple en razón de la multiplicidad de niveles de realidad y quizá a su vez de la multiplicidad de realidades que coexisten (Morin, 2010).

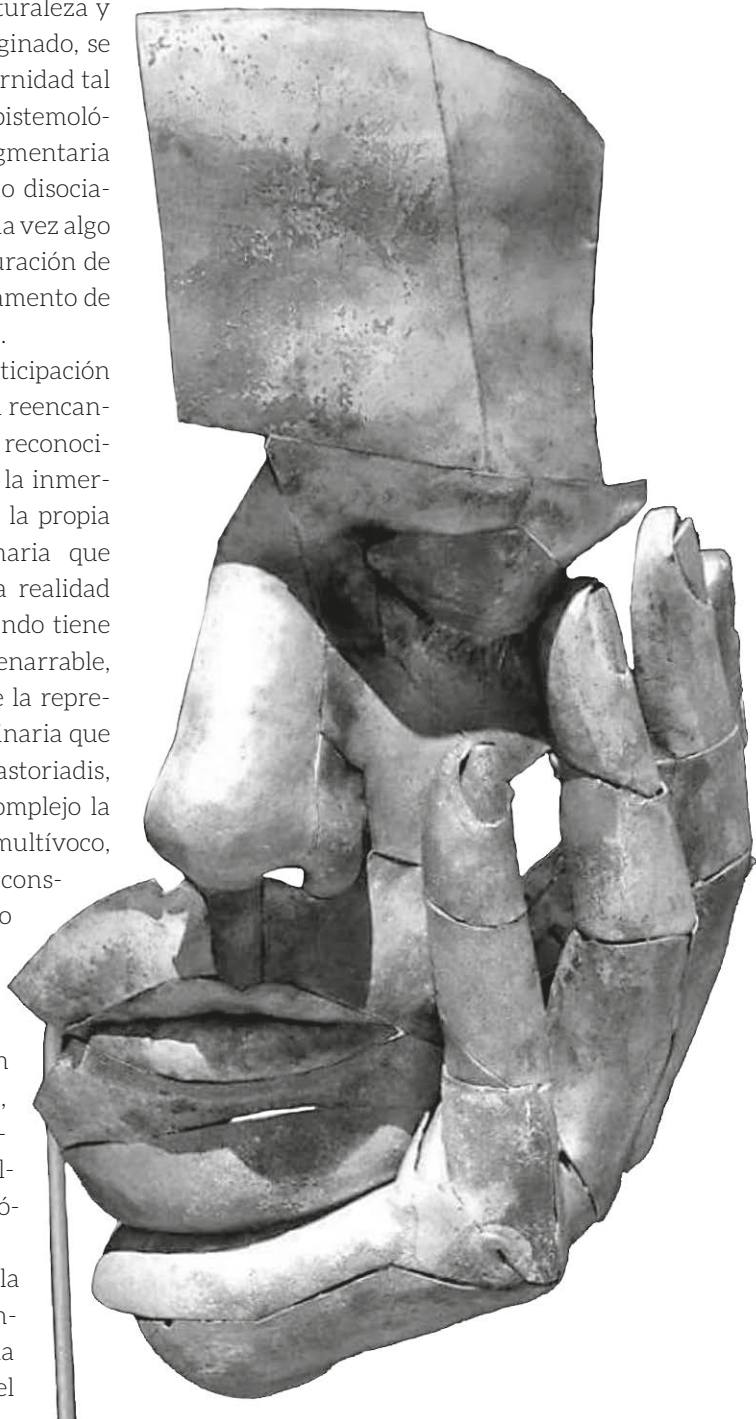
### **Participación y desarrollo de la consciencia**

Aquí adquiere relevancia la noción de participación, que Morin refiere constantemente y que es definido en primera instancia desde la perspectiva antropológica de Levy Bruhl para hablar de la manera en que fue considerado el modo de convivir con el mundo de la mentalidad "primitiva", de una manera inmersa en los fenómenos, de manera religada, mediante una relacionalidad y aceptación sin velos de los fenómenos en una convivencia con el mundo natural (Gómez, 2003). En la perspectiva del paradigma de la complejidad de Morin, esta noción adquiere una connotación diferente cuando, si bien se vislumbra en un primer paso de una participación primitiva en fusión con lo que es emergente y espontáneo, la mente y la naturaleza plenamente correlacionadas, de manera que lo

imaginado era el mundo y la naturaleza y el mundo y la naturaleza lo imaginado, se observa también que en la modernidad tal concepción queda restringida epistemológicamente por la concepción fragmentaria de mente, cuerpo y mundo como disociados, sin dejar de ser esto a la misma vez algo progresivo en cuanto a la inauguración de la capacidad perspectíca, fundamento de la estructura yoica (Gebser, 2011).

Un último paso de la participación puede entreverse advirtiendo un reencantamiento del mundo por vía del reconocimiento de que el acceso a éste y la inmersión profunda en él depende de la propia disposición simbólica e imaginaria que el hombre mismo tiene con esa realidad con la que se relaciona; si el mundo tiene mucho de incertidumbre e inenarrable, nuestro acceso a él es por vía de la representación, de la institución imaginaria que los individuos han hecho de él (Castoriadis, 2013), de ahí que en el sujeto complejo la realidad adquiera un carácter multívoco, de participación co-creativa y la consciencia como reflexividad, como pensamiento del pensamiento, se vuelva un elemento clave para la reconstrucción del sujeto mismo y de su re-percepción constante del mundo y la vida, manifestación plena de la auto-eco-organizatividad, como resultado de la complejización autonómica subjetiva.

Puesto que en el límite de la consciencia sucede la comprensión de la mayor incertidumbre, la lucidez sobre el vacío del ser, del







mundo y de la vida no son sino el correlato del espacio más ampliado de libertad, novedad y por ende del acceso a un mundo infinito de posibilidades más allá del condicionamiento dado por las representaciones colectivas (Barfield, 2016). Sin embargo, toda libertad se asume como libertad-en-el-condicionamiento, ya que depende del reconocimiento parcial de aquellas determinaciones estructurales que rondan a los seres humanos y la también parcial lucidez a partir de ello. Recordando que el individuo es indisociable de la tríada individuo-sociedad-especie.

En este sentido, en el plano individual del *homo complexus*, la historia de las progresiones de la consciencia ha sido también la historia del descubrimiento por el hombre de la ingenuidad respecto de sus propios condicionamientos y de su operar perceptual inconsciente, historia que no se encuentra ni por asomo finalizada, y que el mínimo atisbo de conscienciación que hoy se revela es una brecha aún por andar; el engaño de creer el mundo como dado, como conocido, como verdadero, como estático, el conocimiento del hombre sobre éste como absoluto, remite a una falsa consciencia que se vuelca autoengaño por la razón misma del desconocimiento frente al hombre mismo y su frágil sentido:

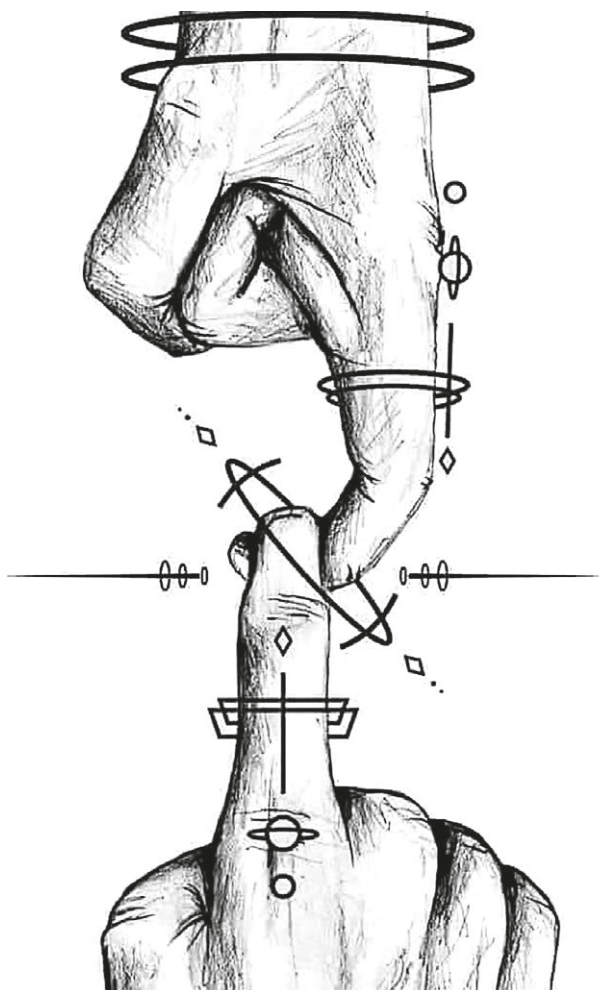
El sistema del que el punto (la consciencia) es a su vez un elemento permanecerá siempre desconocido para el punto. Está en sí mismo gobernado por un sistema cuya totalidad nunca captará (...). Captar plenamente y entender qué es en sí sería captar la

totalidad. Así pues, en sí mismo siempre permanecerá algo desconocido, y por lo tanto algo permanecerá desconocido en el mundo que percibe como exterior a sí mismo. Aquello desconocido aparecerá como vida. El progresivo acercamiento a lo desconocido —al punto ciego en sí mismo— es la creación de la vida misma (Moskvitin citado en Lachman, 2016, p. 294).

Engaños y autoengaños no desde el reconocimiento de una certeza de lo real, sino como descubrimiento de la siempre patente incertidumbre sobre lo propio y el mundo, lo real del no saber sobre lo real, paradoja incluida.

### **Espiritualidad y complejidad**

Llama la atención la autodenominación del propio autor como neobudista (Morin, 2001, p. 53); su énfasis sobre la interdependencia, el misterio y la aceptación de un carácter comprensivamente inconmensurable de la vida (¿transracional?), su reconocimiento de la unidad/múltiple pérdida, del orden paradójico (primera paradoja) de toda realidad (y su consecuente desorden), del asumir las tensiones antagónicas de toda realidad concebida como no-dialógica (recursividad circular) y en cambio la sustentación en pos de la sabiduría de vivir en ese diálogo con las polaridades ontológicas del individuo, de la no-fragmentariedad del mundo y de la no-dualidad del ser (*sapiens-demens*, *vacuidad-plenitud*, *sabiduría-locura*, *prosa-poesía*...), la procuración de un incremento de la consciencia



como eje transformador del individuo por vía del incremento multidimensional de la complejidad social, cultural, humana (no lineal ni ascendente ni meramente espiritual sino compleja y participativa, interaccional), la señalización de la compasión y el amor como la más alta complejidad a través de la recuperación de una consciencia planetaria (Morin, 2006), hacen de Morin sin duda un autor que, por vía de las perspectivas epistemológicas más actuales,

sustenta analógicamente una proposición ontológica con consecuencias similares a la de tal tradición.

Siendo que el conocimiento y la aprehensión cognoscitiva del mundo supone incertidumbres diversas respecto al entorno, a nuestra naturaleza cerebral, a la relación cognitiva con el otro y lo Otro, a nuestra percepción y forma de organización del conocimiento, así como a las determinaciones socioculturales del conocimiento (Morin, 2010), se ha de entablar que podamos decir, paradójicamente, que navegamos con certeza en multiversos de incertidumbre, de modo tal que en el establecimiento de la finalidad del hombre en función de asumir la inagotable inefabilidad, incertidumbre y errancia del conocimiento y reconocimiento propio de y sobre la vida, la tolerancia de la finitud de todo lo existente, la comprensión del otro y lo otro desde una posición de alteridad solidaria, la religación con los otros, el mundo y el cosmos por medio de afirmar la necesidad de una religación cósmica (Morin, 2006; Morin y Kern, 2005). Sin embargo una religación cósmica más allá de cualquier credo totalitario o ideología fanática, justo polarmente un evangelio de la humanidad que se decide solidaria porque se sabe en igualdad de desconocimiento e ignorancia, resultado de un pensar los propios límites, de “una razón crítica que nos hace agnósticos” (Pániker, 2016, p. 24), y que, “conducida hasta su límite, nos abre a lo místico” (Pániker, 2016, p. 24), entonces hacia lo transpersonal, suelo de posibilidad para entablar una mirada que reconoce al otro. Por esta situación, puede fácilmente equipararse al



autor sefardí, desde una perspectiva finalista antropológicamente, como un autor que en muchos sentidos coincide con un misticismo nihilista del mismo modo paradójico en que Panikkar (1999) habla de un ateísmo religioso, y que coincide incluso en la perspectiva búdica del autor, en cuanto a concebir la comprensión más lúcida del mundo y la vida (la iluminación en el budismo), como “la visión de todo el cosmos en una intuición unitaria que muestra la concatenación de todo con todo, la responsabilidad mutua de todos los seres, la caducidad de todo y la nihilidad de todo el cosmos” (Panikkar, 1999, p. 122), ampliamente equiparable a las intuiciones metafísicas subyacentes en los planteamientos de Morin.

Este oxímoron es comprensible, en la medida en que se plantea por parte del autor un nihilismo epistemológico moderado debido a la negación de la posibilidad del conocimiento último y de la verdad respecto al mundo, la vida, respecto a nosotros mismos, si bien no hay una negación decantada de la vida que culmine en un nihilismo pasivo que niegue incluso la posibilidad del sentido humano, que se sitúe en el absurdo, sí hay un asumir que el conocimiento del mundo nunca es pleno y siempre es errático, de ello se extrapola también que el conocimiento del hombre sobre sí mismo, así como de la vida y de los otros está velado por estas mismas razones.

A su vez, sólo una visión que navegara en un misticismo nihilista podría

asumir al hombre como un ser perdido existencialmente (debido a todas las incertidumbres que nos atañen) y a su posible parcial salvación mediante el asumir el misterio y mediante la recuperación del lazo amoroso y solidario. Siendo así que en ese reconocimiento de que como seres humanos nos encontramos perdidos por desconocimiento del mundo en el que estamos “conviene captar que el sentido de la trascendencia y el nihilismo son el haz y el envés de una misma lúcida vivencia” (Pániker, 2016, p. 72), del sentido que ésta tiene, en el desconocimiento de lo que nosotros mismos somos, propone el autor un sentido de religación planetaria y solidaria en función del reconocimiento de esta incertidumbre ontológica, esta religación desemboca en una concepción no-dual de la vida, que de nuevo atañe a un sentido de trascendencia mediante la mística, es desde ahí, desde el reconocimiento de esta vacuidad inherente al mundo, de la vida y del hombre mismo desde donde se puede asumir la complejidad y la incertidumbre creativa y solidariamente (Morin, 2001; Morin y Kern, 2005; Pániker, 2016).

Este mundo concebido como un mundo de apariencias, como un mundo ilusorio (Morin, 2001), es correlativo a nuestra mente, encarna los mismos problemas que se encuentran en nuestros dilemas interiores, y sólo la profundización en busca de cierta sabiduría posibilitará que podamos sobrellevar su carácter confuso. En el *credo* moriniano, el evangelio de la perdición mantiene la esperanza de que la consciencia misma del sufrimiento garantizado en los hombres, a la par de

la lucidez sobre lo contingente y efímero del vivir por sí mismo, despierte al hombre como individuo-sociedad-especie, en el sentido de la responsabilidad y corresponsabilidad humana que aboga por la construcción de un sentido vital que invita a una ética profunda, respeto, solidaridad, religación planetaria (Morin y Kern, 2005).

Si la apariencia, la ilusión, el error, la incertidumbre y el caos pueblan en buena parte el mundo que vivimos, a la par de cierta posible lucidez, lo sublime, la esperanza, cierto orden, entonces la concepción moriniana navega en la comprensión del mundo como paradójal y en razón de ello, la necesidad del ser humano de asumirla, pues el hombre que asume un mundo paradójal es aquel que busca el camino del diálogo entre opuestos, de ahí que el autor asuma que la sabiduría (complejidad más elevada) navegue en la capacidad de dialogar permanentemente entre nuestros constantes opuestos o contrarios de manera retroalimentaria: razón-pasión, locura-sabiduría, prosa-poesía, entre muchas otras (Morin, 2001).

Al nihilismo de la época se antepone la mística para neutralizarlo y redirigirlo, es la única forma en la que parece que se pueda reconducir el relativismo radical que acaece en la actual época pluralista, entendida ésta mística como el contacto con la indecibilidad, la inefabilidad, el misterio y enigma del mundo, del vivir, del ser y la existencia, que deviene de un reconocimiento de los límites del propio conocimiento, de la complejidad asumida y de todos sus antagonismos y paradojas intervinientes como parte de la *naturaleza*



como por los errores de nuestros propios sistemas perceptuales a la hora de percibir y de traducir lo percibido, errores cerebrales y psicológicos, en el otro, porque la comunicación nunca es un encuentro sino siempre un intercambio sujeto a los límites de la interpretación de los ahí presentes, sobre la ética porque no acabamos por saber el resultado final de nuestras acciones por el principio ecológico de sus resultados como efecto en el mundo, por el desconocimiento último de lo que es óptimo en potencia y del resultado o consecuencias últimas de nuestros actos.

de la realidad. De las relaciones de todo con todo, un asombro que revivifica la vida y que potencia una nueva relación creativa con el mundo no condicionada por los márgenes anteriores, advenimiento de la religación, soporte para la emergencia de una consciencia planetaria.

El teorema de la incompletitud de Gödel queda presente en todas las tesis implícitas en el planteamiento paradigmático moriniano, del individuo sobre el mundo porque el individuo mismo forma parte de ese sistema y no se puede salir de él, por tal no puede comprender la realidad desde un punto meta que suponga un modo de acceder a la verdad del mundo; en sí mismo porque su propio observarse forma parte de lo que configura su mundo perceptual; sobre el conocimiento mismo porque el ser humano está limitado por su espectro y configuración lingüística, por los límites de su simbolicidad, y por la capacidad aprehensiva de su aparato cognoscitivo, así

tado o consecuencias últimas de nuestros actos.

Se puede realizar el interesante ejercicio de comparar la metafísica implícita en Morin con la metafísica aristotélica para ver la gran brecha antitética que representa para el autor la concepción progresista y lineal (teleológica) del filósofo. Desde su perspectiva, el mundo tiene la expresión del bien y lo mejor en sí mismo, el orden es lo que acontece a lo natural y a la naturaleza de la realidad y del mundo. Por parte del todo, hay una colaboración hacia la conservación del universo; la finalidad del hombre es abonar al mantenimiento de esta expresión de progreso y crecimiento que se da a través de la razón pues el hombre conoce el mundo y define su humanidad por ser un ser racional, de modo que mediante esta capacidad llega a la verdad y a la felicidad.

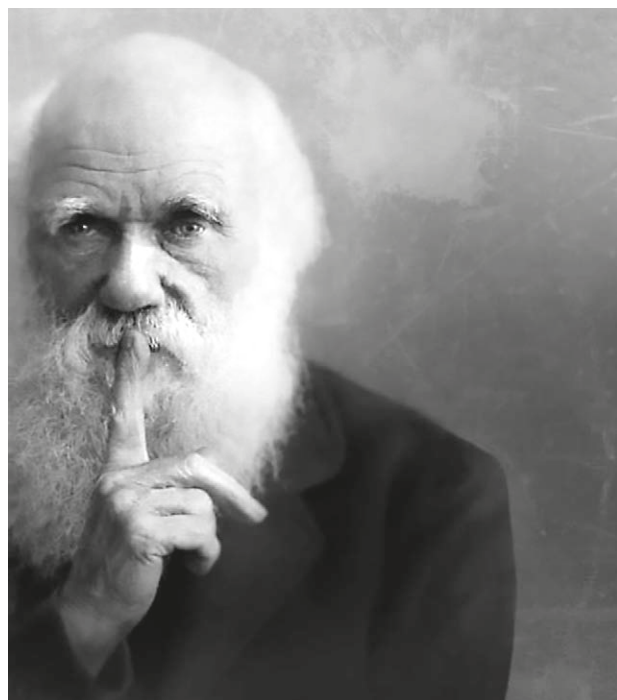
Cada una de las apuestas del peripatético serían rebatidas enfáticamente por

la perspectiva moriniana: el orden nace del caos y tiende a la desorganización, el mundo no tiene un carácter progresivo sino que danza en una dialéctica interaccional de caos y orden, de progresión y regresión, lo que caracteriza la vida es un germen de constante antagonismo, retroalimentación, retroacción, reorganización, no mera colaboración. Lo más común en el mundo es la desorganización, no la organización (segundo principio de la termodinámica), la armonía es un asunto siempre momentáneo y dependiente del modo en que se perciba (armonía es armonía para ciertos sistemas y a su vez es caos para otros sistemas y viceversa), la racionalidad excesiva crea locura e irracionalidad misma, lo bueno y lo mejor son algo parcialmente incierto en muchos sentidos respecto al ámbito humano, ni la realidad ni la naturaleza tienden a ello, la verdad última de las cosas es inaprensible, no hay finalidades antropológicas *per se* en el hombre o no se puede saber si las hay: Morin sería visto claramente como un sofista por parte del estagirita.

Una concepción así apuesta por un transhumanismo, la descentración de lo antropocéntrico de concebir al hombre como culmen, rey del universo y milagro cósmico dueño de todas las gracias, se infiere no sólo inverosímil sino caricaturesca, no a cambio de una concepción en el otro extremo que niegue toda valía de lo humano, sino a cambio de una visión terrena y si no más real, mucho más verosímil y por ello probable, una perspectiva que desvele la finitud y fragilidad humana, que advierta la consciencia como una chispa en-

deble y limitada, la libertad siempre como libertad-en-el-condicionamiento (Pániker, 2001), un hombre limitado, complejo por el reconocimiento de sus limitaciones que también le hacen reconocer su pequeña llama que logra comulgar con lo ilimitado mediante el asombro, recuerda la apuesta pascaliana de que el hombre es miserable por su miseria pero es grande cuando reconoce ese su ser miserable.

Según Freud, históricamente, el hombre ha recibido diversas afrentas a su individualidad, heridas narcicistas que le han despojado de su lugar entronado como centro del universo; Copérnico con el descubrimiento de que la Tierra no es el centro del universo, Darwin reconociendo al hombre como simplemente un animal más y las aportaciones del mismo Freud



Charles Darwin



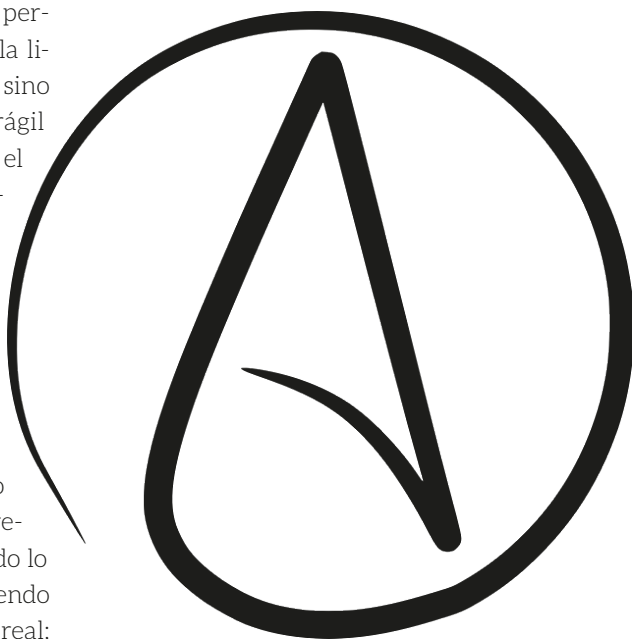
sobre la poca libertad y dominio de nosotros mismos que tenemos. Aunado a ello, el resquebrajamiento de los metarrelatos de la sociedad moderna que atentó contra la creencia ciega de lo económico como tendiente a un movimiento progresivo (Marx), tendrá que sumarse el reconocimiento de un mundo y un hombre mismo que no puede conocer ni conocerse por su complejidad, de ahí surgiendo el reconocimiento pleno de su modo de ser contingente en todos los sentidos.

Mediante la aceptación de tales paradojas no queda sino una actitud irónica, cuando el ser humano se percata de todas las condiciones que enclaustran la anteriormente creída prístina libertad, por la fisiología sujetos a los malestares corporales, por la psicología y biología a lo inconsciente y a las necesidades orgánicas, por la sociedad en razón de ser guiados por las mismas creencias que moldean la personalidad humana en buena medida, la libertad que el hombre encumbra no es sino un destello luminoso algo exangüe y frágil (Jankélévitch, 2015), y sin embargo, en el límite, la posibilidad de trascender parcialmente algunos de estos márgenes, posición que resitúa también una corresponsabilidad humana orientada al desarrollo antropológico, entendido de manera ampliada. Tal conocimiento más hondo, no proporciona necesariamente nuevas opiniones, más bien arrasa como pensamiento complejo con todas las anteriores presentes, provocando el derrumbe de todo lo anteriormente establecido, suspendiendo lo anteriormente considerado como real;

la profundización en el ser, sinónimo de la profundización del existir y del desarrollar la consciencia, no inaugura la verdadera verdad sino el acceso al gran misterio de la mano del asombro.

## Conclusiones

Desde un agnosticismo místico se devela la agnosia (Evagrio Póntico), la divina oscuridad (Pseudo Dionisio), nuestra docta ignorancia (Nicolás de Cusa), el desconocimiento total (Thomas Merton), que empata con la imposibilidad de un completo conocimiento derivado de las conclusiones desde Darwin hasta Gödel (Pániker, 2016), mediados siempre por un lenguaje que revela velando (Pánikkar, 1998), no accedemos a la vida sino por nuestras descripciones e interpretaciones de esta (Wittgenstein, Heidegger, Buda).



Nuestra concepción limitada y limitante del mundo explícito, por ser aquel que es evidente a nuestros ojos, que aparece como resultante en nosotros como percepción final que sólo asume y asoma a resaltar el resultado de los procesos y que, por nuestra constitución perceptual limitada y los límites condicionados de nuestra cosmovisión actual desaparece o invisibiliza por su carácter complejo e intrincado todo el mundo implícito que configura, constituye y hace constituir ese mundo explícito, como es el carácter sistémico de la mente, lo inconsciente y la imposibilidad de conocer de manera final el mundo-mente (Godel, Tarski).

Desde esta perspectiva, en lo que el hombre comúnmente cree ser, cree que es el mundo y cree que es la realidad se asoma cierta estructura de ficción, de ahí la lucidez de la perspicacia de captar el carácter vacío de la vida y del mundo en cuanto a la ausencia de fundamentos, su carácter meta-pan-epistemológico (Morin, 2010, p. 33), como se ha dicho, no en un sentido de nihilismo pasivo y derrotista, sino en una afrenta por la corresponsabilización del hombre en una apuesta por la construcción del mundo mediante una concepción más compleja, metadesarrollista, en asunción ontológica más plena mediante la comprensión del carácter profundamente dialógico de la vida y la conciliación interna y externa constante co-creadora de nuevos márgenes, el conocimiento de nuestra pérdida y la necesidad de religación como conse-

cuencia, la emergencia quizá de una comprensión tetradimensional de la consciencia (Gebser), lo cual permite asumir no sólo la consciencia misma, sino un cierto meta-punto intuitivo de las cosas, cierta posibilidad de consciencia de la consciencia, que despliega el reconocimiento mismo de las propias limitantes, pero que en esa misma comprensión trasciende los límites anteriores y puebla de nuevas posibilidades la praxis, participación y convivencia humana.

El sujeto se encuentra limitado por el mundo pero es a su vez su límite (Wittgenstein), cuando el hombre reconoce sus límites puede también reconocer aquello ilimitado, ese reconocimiento potencia las posibilidades de reconstrucción del sujeto mismo y la reconfiguración de su límite mismo (Trías), el límite es su ser y existencia que a su vez es su consciencia (ya que ser, consciencia y existir siempre se encuentran implicados), nuestra individualidad bucle siempre con la sociedad y la especie se construye relacionamente, y es por ello que el desarrollo humano debe ser visto desde tales variables sistémicas. Ello supone una crítica directa inherente a las concepciones reduccionistas, antropológicas y psicológicas personalistas, lineales y antropocentristas, que conlleva hacia una antropología de la interconexión auto-eco-organizativa en vez de una cosmovisión limitada de que el hombre es meramente autoconstrucción, un descentramiento de este tipo evoca una actitud menos egocéntrica que va más allá de la persona.





## Referencias

- Arnau, J. (2016). *La invención de la libertad*. Girona: Atalanta.
- Barfield, O. (2015). *Salvar las apariencias. Un estudio sobre idolatría*. Girona: Atalanta.
- Bergson, H. (2007). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ciudad de México: Tusquets Editores.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Chile: Ediciones Naufragio.
- Demogeot, N. (2016). El apego seguro un factor de resiliencia al servicio de la capacidad de pensar. En B. Cyrulnik y M. Anaut (coords.), *¿Por qué la resiliencia?* (pp. 75-93). Barcelona: Gedisa.
- Duch, L. (2019). *Vida cotidiana y velocidad*. Barcelona: Herder.
- Gebser, J. (2011). *Origen y presente*. Girona: Atalanta.
- Gómez, P. (2003). *La antropología compleja de Edgar Morin. Homo Complexus*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Jankélévitch, V. (2015). *La ironía*. Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Lachman, G. (2016). *Una historia secreta de la consciencia*. Girona: Atalanta.
- Morin, E. y Kern, A. (2005). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós.
- Morin, E. (2006). *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1999). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (2001). *Amor, poesía y sabiduría*. Barcelona: Seix Barral.
- Morin, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Morin, E. (2009). *El método 2. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (2010). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Nicolescu, B. (1996). *La Transdisciplinariedad. Manifiesto*. Ciudad de México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin.
- Pániker, S. (2001). *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós.
- Pániker, S. (2016). *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Barcelona: Kairós.
- Panikkar, R. (1998). *De La Mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- Panikkar, R. (1999). *El silencio del Buddha: Introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta.
- Soto, M. (1999). *Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano* (Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Valladolid).
- Trías, E. (2014). *El hilo de la verdad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Wittgenstein, L. (2014). *Wittgenstein I*. Barcelona: Gredos.
- World Health Organization (2022). *Mental Health and COVID-19: Early evidence of the pandemic's impact*. Recuperado de <https://apps.who.int/iris/handle/10665/352189>
- Zemelman, H. (2011). *Configuraciones críticas. Pensamiento epistémico sobre la realidad*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

# La exacerbación del ego y el individualismo como riesgos en las narrativas y prácticas de la espiritualidad transpersonal contemporánea

Ana Belén Leal Lliteras

## Resumen

A lo largo de este artículo se analizan algunas prácticas y narrativas provenientes de las teorías transpersonales clásicas que muchas veces en lugar de promover la trascendencia del ego y el individualismo, los exacerbaban y fortalecen. Este tipo de vivencia de lo transpersonal surge desde sus raíces filosóficas perennialistas, hasta el contexto social y la cultura occidental contemporánea que consume experiencias, productos y servicios espirituales, dejando de lado otros aspectos indispensables de las tradiciones de las cuales provienen. De esta manera, la propuesta transpersonal sin una mirada crítica corre el riesgo de ser completamente tragada por el sistema capitalista neoliberal, dejando de ser contracultural y liberadora como en un inicio fue pensada. Este artículo se propone dar cuenta de esta problemática, así como brindar herramientas de análisis para comprender las posibles desviaciones de lo transpersonal, pero sobre todo intenta mostrar caminos alternativos para prevenir estos peligros dentro de la psicología transpersonal.

**Palabras clave:** psicología transpersonal, filosofía perenne, ego, narcisismo, individualismo, experiencialismo.

## Abstract

This article analyzes some practices and narratives from classic transpersonal theories that often, instead of promoting the transcendence of ego and individualism, they exacerbate and strengthen them. This type of experience of the transpersonal arises from its perennialist philosophical roots, to the social context and contemporary Western culture that consumes spiritual experiences, products and services, leaving aside other indispensable aspects of the traditions from which they originate. In this way, the transpersonal proposal without a critical view runs the risk of being completely swallowed by the neoliberal capitalist system, ceasing to be countercultural and liberating as it was originally thought. This article aims to account for this problem, as well as to provide analytical tools to understand the possible deviations of the transpersonal, but above all it tries to show alternative ways to prevent these dangers within transpersonal psychology.

**Keywords:** Transpersonal psychology, philosophy perenne, ego, narcissism, individualism, experientialism.

## Introducción

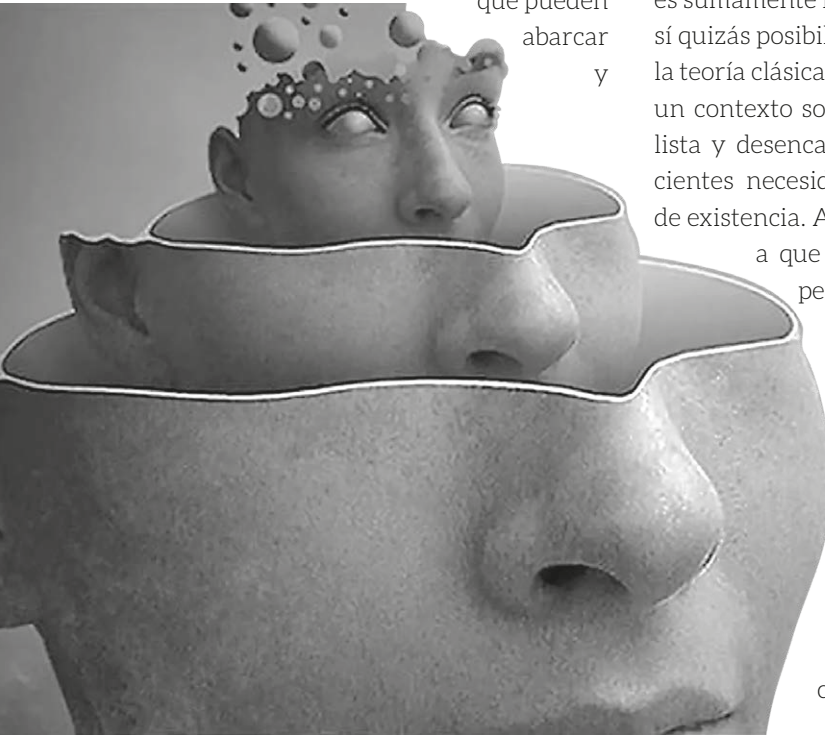
Este artículo tiene la intención de analizar cómo la teoría psicológica transpersonal clásica, entendida acríticamente, puede derivar en una serie de prácticas y narrativas que conducen al individualismo y al engrandecimiento del ego en lugar de a su trascendencia. Así mismo, propone la vivencia de la espiritualidad transpersonal de manera encarnada y participativa, que descentre al yo en aras de una auténtica transformación de la persona y del mundo.

Cabe señalar que algunas de las desviaciones revisadas a lo largo del artículo no ocurren únicamente en el ámbito de lo transpersonal, perspectiva que explora la dimensión espiritual de la psicología, sino que pueden abarcar y

atravesar cualquier forma de espiritualidad, religión o filosofía de vida. Es así, como se argumenta en esta investigación, porque el contexto influye directamente en la creación de subjetividades que comprenden y viven la espiritualidad de forma particular. Por lo tanto, este artículo puede ser de relevancia para toda persona interesada en el tema de la trascendencia espiritual en el mundo contemporáneo.

Con todo, esta investigación tiene la intención de promover el diálogo crítico deconstructivo especialmente en la teoría transpersonal clásica, sin la pretensión de afirmar la última palabra en el tema, ni de proclamar una generalización absoluta de la teoría y práctica transpersonal, que, a diferencia de otras corrientes psicológicas, es sumamente heterogénea y diversa. Pero sí quizás posibilitar un replanteamiento de la teoría clásica transpersonal que, frente a un contexto social cada vez más materialista y desencarnado, responda a las crecientes necesidades de sentido profundo de existencia. A su vez, este artículo aspira

a que se piense y viva lo transpersonal no solo como una expansión de la consciencia de forma incorpórea y descontextualizada, por decir, en una experiencia intensa de retiros y talleres de fin de semana, sino que también permee la cotidianidad, el estilo de vida y el compromiso con el mundo circundante.



## Filosofía perenne y paradigma participativo

En las últimas décadas ha incrementado el interés y la relevancia de la teoría transpersonal en los estudios de investigación académica de distintas áreas humanas, desde la educación (Martínez, 2010) y la medicina (Lawlis, 2002), hasta la filosofía (Sevilla, 2018) y la ecología (Pajares & Espinoza, 2018); sin embargo, se ha desarrollado especialmente en el ámbito psicológico. La psicología transpersonal ha configurado nuevas maneras de comprender al ser humano, por un lado, al incluir la dimensión espiritual como igual de esencial que la biológica, social y psíquica para el desarrollo pleno del mismo, y por otro al fomentar la exploración de diversos caminos de trascendencia espiritual fuera del marco religioso.

Uno de los principales fundamentos epistemológicos de la psicología transpersonal es la filosofía perenne, la cual tiene sus orígenes en el neoplatonismo, pero no es hasta 1945 que se populariza con la publicación de la obra *La filosofía perenne* de Aldous Huxley (Ferrer, 2002). Esta filosofía alude a la existencia de una verdad espiritual ontológica absoluta, permanente y completamente inclusiva con todas las posturas o caminos espirituales. Desde esta perspectiva, las religiones y caminos espirituales, a pesar de tener postulados muy



distintos entre sí, realmente en su esencia supondrían una realidad común.

Para aterrizar esta concepción, los defensores del perennialismo suelen utilizar dos clásicas metáforas: por un lado, comparan la pluralidad de caminos con ríos que al final llegan a un mismo océano, mientras que, por otro, equiparan las diferentes tradiciones espirituales con senderos que se toman para subir una montaña, en los que se tienen variedad de perspectivas y visiones, pero que eventualmente conducen a la misma cumbre: “según esta visión, la misma experiencia mística no dual del Fundamento del Ser sería interpretada como la vacuidad (*sunyata*) por un budista de la escuela Mahayana, como Brahman por un seguidor del Advaita Vedanta, como la unión con Dios por un cristiano o como una absorción sin objeto por

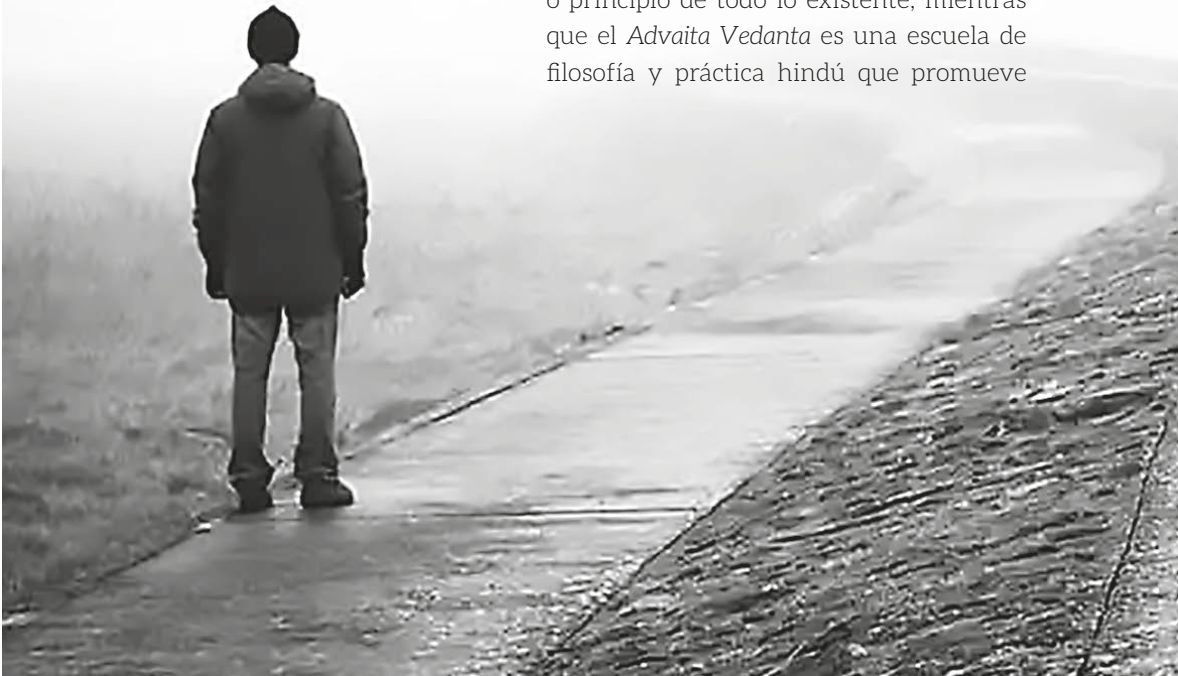


un practicante del yoga de Patanjali” (Ferrer, 2003, p. 110).

No es de extrañar que coloquialmente se expresen frases como “todo camino espiritual al final te conduce al mismo lugar”, o incluso otras que suenan aún más románticas como “al final el mensaje de todas las tradiciones espirituales es el amor”. Bajo el aparente carácter receptivo e inclusivo de la filosofía perenne con las múltiples maneras de celebrar la trascendencia, existe una preocupante forma de absolutismo que es incapaz de aceptar e incluso tolerar la diversidad de posturas. En otras palabras, la filosofía perenne reconoce la multiplicidad de caminos siempre y cuando el objetivo final de cada uno se adecue a aquello que considera como meta última espiritual. Ferrer y Sherman (2011) cuestionan este tipo de planteamientos que

pretenden incluirlo todo en un metamodelo: “la investigación moderna muestra que los modelos inclusivistas de la diversidad religiosa, e incluso los llamados pluralistas, tienden también a ocultar pretensiones de supremacía de una u otra tradición religiosa, hundiéndose de ese modo en el rígido exclusivismo de las posturas dogmáticas” (p. 57).

Pero, ¿cuál es la idea de realidad última perennialista? Esta filosofía al igual que toda religión o camino espiritual tiene su concepción particular de la realidad, del culmen espiritual, e incluso sus propuestas prácticas para llegar a él. Esta noción de la realidad se distingue por tener un carácter monista y en algunos preceptos muy parecido a la filosofía no-dual *Advaita Vedanta*. El monismo es una doctrina filosófica que reconoce un solo fundamento o principio de todo lo existente, mientras que el *Advaita Vedanta* es una escuela de filosofía y práctica hindú que promueve





la no-dualidad o no diferencia entre el alma personal (Atman) y la realidad última (Brahman). Consecuentemente, la teoría transpersonal clásica, al admitir una forma de filosofía perenne, supone la supremacía de algunas espiritualidades sobre otras y considera ciertas experiencias más cercanas a la Verdad esencial, promoviendo de esta manera la jerarquización de la espiritualidad en niveles de conciencia.

El planteamiento de filosofía perenne estructuralista en la cosmovisión transpersonal de Ken Wilber es un ejemplo contundente de este argumento. Según su teoría, existen cuatro estructuras evolutivas profundas o niveles espirituales: psíquico, sutil, causal y no dual. Cada nivel se asocia a diferentes tradiciones. El chamanismo pertenecería al nivel sutil, el cristianismo al nivel causal y, por último, posiciona al taoísmo, el *Advaita Vedanta* y el budismo Zen en el nivel no dual como el más alto en el camino espiritual (Wilber, 1996). Esta visión, ampliamente extendida en las teorías transpersonales clásicas, considera que para evolucionar en el camino espiritual se deben trascender aquellos niveles psíquicos y sutiles que serían las nociones chamánicas y cristianas, para lograr la consciencia no-dual como culmen del crecimiento espiritual. De allí, que en las narrativas provenientes de esta corriente transpersonal clásica y algunas corrientes *New Age* supongan como superior los estados de conciencia no-duales a cualquier otro.

Este planteamiento es evidentemente problemático por diversos motivos, primero porque hay una cooptación reduc-

cionista de las diferentes tradiciones para adecuarlas al molde perennialista estructural que las categoriza por niveles de conciencia, alterando muchas veces el sentido y la esencia original de cada una de ellas. Como vimos en el ejemplo anterior, esta categorización sugiere que la conciencia desarrollada por prácticas como el budismo Zen está más próximo a la Verdad que lo que están aquellas fomentadas por espiritualidades chamánicas y cristianas. Estas nociones pueden avivar el ego de aquellos que se consideran más próximos a esa realidad última sin cuestionar su propia lógica totalizadora, lo que sucede a muchos de los seguidores de las corrientes transpersonales que conciben a los seguidores de una sola tradición religiosa como si tuvieran una visión más parcial, limitada y por lo tanto menos verdadera que la suya. Al crear un solo camino que integre todas las tradiciones espirituales se niega el valor de la diferencia que existe en cada una de ellas. Así, la teoría transpersonal se puede volver igual de dogmática y absolutista que cualquier otro grupo religioso conservador. La teoría transpersonal clásica basada principalmente en la filosofía perenne, no toma en cuenta las evidentes diferencias en las tradiciones que intenta unificar en una sola meta. El psicólogo y pensador participativo transpersonal Jorge Ferrer (2003) señala que:

Como es bien conocido, místicos de las épocas y lugares más diversos han descrito intuiciones metafísicas que no sólo no se ajustan a la cosmología perennialista, sino que también se hallan enfrentadas entre sí. De hecho, generaciones de mis-



ticos de diferentes tradiciones, y con frecuencia de una sola tradición, han discutido sobre temas metafísicos durante siglos sin dar muestras substanciales de llegar a un acuerdo- famosas son a este respecto las eternas discrepancias entre los contemplativos budistas e hinduistas respecto a la naturaleza del yo y de la realidad (p. 130).

Por otro lado, Ferrer afirma esperanzadoramente que existen propuestas alternativas a la filosofía perenne que reconocen que lo sagrado no necesita ser unívocamente universal para ser sagrado. Una de ellas es la visión participativa que reconoce el potencial creativo que existe en la diferencia de las expresiones espirituales. El giro participativo celebra una novedosa manera de conocer e interpretar los fenómenos religiosos y espirituales, sin caer, por un lado, en el esencialismo absolutista de las filosofías perennes y universalistas, ni tampoco en el extremo opuesto del relativismo constructivista, que los considera como mera creación humana y en la que toda verdad es válida por igual. Este paradigma participativo afirma que los acontecimientos religiosos y las experiencias místicas surgen a partir de la co-creación entre el ser humano en su integralidad constitutiva —incluyendo sus dimensiones cognitiva, imaginativa, volitiva, emocional, erótica, sensorial, social, etc.— y la esfera de lo sagrado o misterioso. Ferrer y Sherman (2011) señalan que:

En versión más radical, la perspectiva participativa no sostiene que hay dos, tres o cualquier cantidad limitada de absolutos espirituales dados de antemano, sino más bien que la apertura, interrelaciona-

dad y creatividad radicales del misterio o el cosmos permiten la enacción participativa de un número indefinido de autorrevelaciones posibles de la realidad y los mundos metafísicos o religiosos correspondientes (p. 61).

La filosofía participativa abraza las diferencias de las tradiciones no solo en su parte exotérica, sino también en la parte más íntima, esotérica y esencial de la realidad, lo cual se traduce en la posibilidad de la pluralidad de verdades incluso en un nivel ontológico. Rechaza la concepción de verdades espirituales absolutas y objetivas previamente dadas a la experiencia personal, pues argumenta que las variables culturales y contextuales cumplen un rol formativo en su constitución. En este mismo sentido, la filósofa Olga Louchakova realiza



Olga Louchakova



una revisión de los fundamentos de la teoría transpersonal desde una aproximación fenomenológica feminista, en la que señala la falta de contexto social y crítico en el posicionamiento teórico y psicoterapéutico transpersonal, afirmando elocuentemente que los estados de conciencia incorpóreos y sin género no pueden ser sujetos de terapia, sólo una persona viva puede serlo (Louchakova, 2006).

Es así que el giro participativo de lo transpersonal parece ser una alternativa a la corriente perennialista y cualquier otra postura esencialista que absolutice la realidad espiritual y los estadios de consciencia como a priori al contacto con la persona, abrazando e incorporando formas más críticas y encarnadas de lo transpersonal, tomando en cuenta el marco contextual y la irreductibilidad de las diferentes tradiciones espirituales entre sí. Esto quiere decir, que un paradigma participativo de lo transpersonal no afirma que todas las tradiciones o caminos dirigen al mismo lugar, sino que pueden existir distintas balsas en el océano que conducen a orillas distintas, y que por lo tanto no habría necesidad de pensar que unas son mejores o más cercanas a la Verdad que otras, en palabras de Ferrer (2002): "Si quieres llegar a la orilla del nirvana, necesitas la balsa del dharma budista, no la que te proporciona la praxis cristiana. Si quieres realizar el conocimiento de Brahman (Brahmajñana), has de seguir el camino advaita del estudio de los Vedas y de la meditación, y no la práctica del budismo tántrico, la danza sufí o el chamanismo psicodélico, y así sucesivamente" (p. 188).

## Experiencialismo e individualismo en lo transpersonal

Otra de las detracciones de la teoría transpersonal dominante es la tendencia a limitar la experiencia trascendente a un fenómeno meramente interior y subjetivo, a lo que Ferrer denomina como "reduccionismo intrasubjetivo" (Ferrer, 2003, p. 52). El autor considera dicho reduccionismo como uno de los problemas más comunes y urgentes que atender en la espiritualidad transpersonal contemporánea, ya que se piensa y vive la espiritualidad de manera cada vez más individual, como separada del mundo y de la vida cotidiana. Las distintas tradiciones místicas defienden que no se deben de entender los eventos espirituales en términos únicamente fenomenológicos, es decir, experimentados interior y subjetivamente por una consciencia individual. Sin embargo, a partir de la secularización, la separación Iglesia y Estado, así como las revoluciones y movimientos *hippie* de los 70 y 80 en Estados Unidos, la espiritualidad se fue convirtiendo en un fenómeno cada vez más individual, en la que se fomentó la libertad del individuo de elegir su propia verdad y camino, fuera del marco constitucional (Gallardo, 2019). "Las nuevas espiritualidades se centran en una postura ética subjetiva, siguiendo la lógica de ¿esto sirve o es deseable para mí?; mientras que las creencias tradicionales [religiosas] declaran una ética del bien común, o sea, *esto es deseable para los otros*" (Gallardo, 2019, p. 37).

Por otro lado, Gallardo (2019) hace la relación entre espiritualidad y neolibera-





lismo, afirmando que desde el siglo XVIII, “se ha generado una espiritualidad marcadamente individualista, perfectamente acomodada a los valores culturales dominantes, y que no requiere de mayores cambios en el estilo de vida para ser adoptada” (p. 38). En otras palabras, una espiritualidad “a la medida”. A su vez, sostiene que el proyecto capitalista es el responsable de que históricamente se haya reemplazado la religión por un paradigma espiritual, entendido como una *individualización de la religión* y a su vez como una mercantilización de la espiritualidad (Gallardo, 2019, p. 39).

Por otro lado, el énfasis en la experiencia transpersonal individual puede derivar en la dificultad de integrar las aperturas espirituales al resto de las dimensiones humanas, cotidianas, materiales y relacionales. Esta falta de integración de las experiencias transpersonales en otras dimensiones de la vida de la persona es provocada por un descuido a otros elementos de los caminos tradicionales, como los compromisos éticos, la vida en comunidad, las relaciones con maestros y el estudio serio de las escrituras sagradas (Rothberg citado en Ferrer, 2003). La sola experiencia transpersonal sin un contexto que la sostenga y que promueva su integración, puede incrementar la fragmentación de la persona con la vida cotidiana y posiblemente quedará en una vivencia más entre otras para la colección individual.

Contrario a esto, la espiritualidad participativa propone considerar la experiencia transpersonal como un evento que acontece no solo como un fenómeno subjetivo interior e individual, sino como

co-creado a partir de la participación de multiplicidad de elementos de significado, lenguaje, contexto, personas, narrativas y prácticas mediante las cuáles la experiencia cobra un sentido particular. Es decir, las experiencias o fenómenos espirituales que acontecen en la conciencia de la persona no son completamente objetivas, sino que están permeadas por la propia subjetividad, la cual al entrar en contacto con la dimensión sagrada deriva en una experiencia transpersonal. Según esta visión de la participación, la experiencia transpersonal no es ni completamente objetiva, pero tampoco exclusivamente subjetiva. Si se comprende lo transpersonal como un evento co-participado, al pasar la experiencia no se queda solo en el interior de uno mismo, sino que transforma la propia vida en todas sus dimensiones y capas, sin engrandecer al individuo o ensimismarlo más.

Resulta sumamente tentador querer reproducir experiencias cumbre que generen sensaciones agradables para el cuerpo, como la meditación, el yoga, la danza extática, el trance, el uso de enteógenos, entre otras que el mercado espiritual ha mediatizado ampliamente. En las teorías transpersonales la experiencia es fundamental para el desarrollo de la conciencia transpersonal, sin embargo, la pura experiencia sin todo lo demás merma la misma y la convierte en un pasatiempo espiritual. Las diferentes tradiciones, de las cuáles bebe la teoría transpersonal, en sus orígenes promovían sus prácticas dentro de un contexto que implicaba mucho más que solo una experiencia (Ferrer, 2003).

El experiencialismo espiritual genera mayor esclavitud en el yo, el cual busca libertad y plenitud que no parece encontrar ni satisfacer nunca por completo al momento de “bajar” de la cumbre espiritual y volver a la vida cotidiana. Al respecto Ferrer (2003) señala que “una vez que se separan las experiencias espirituales interiores de sus contextos éticos y cognoscitivos, éstas tienden a perder su cualidad sagrada y transformadora y se convierten en meras experiencias cumbre-gratificaciones temporales para un ego sediento de cumbres espirituales” (p. 58). Existe la creencia extendida de que, a mayor número de experiencias cumbre, mayor sanación, liberación y sabiduría. No obstante, éstas no son intercambiables a un proceso psicoterapéutico o cualquier otro que ayude a realizar el trabajo de integración.

Además, según algunos textos clásicos, la experiencia transpersonal debe inducir a la “apreciación de la naturaleza holista, unitiva e integrada del universo, y de la propia unidad con él” (Walsh et al., 2014, p. 67), sin embargo, al priorizar la práctica espiritual y por lo tanto la experiencia sin tomar en cuenta otras dimensiones de la vida, puede crear mayor fragmentación y alienación. Es así como puede haber personas que recurren a la meditación o el hatha yoga para darle un sentido de trascendencia a su vida más allá del excesivo automatismo y materialismo del mundo del que participan cotidianamente, pero que a su vez dedican su vida a industrias que son las principales generadoras del *burn out* y el sinsentido del que padecen. En otras palabras, se confunde la experien-

cia unitaria con un estado de conciencia en donde no hay separación, sin embargo, es complicado mantenerse en el mismo sin recurrir a ciertas prácticas espirituales. Sin embargo, la experiencia unitaria más profundamente arraigada no es solo un estado de conciencia, sino una forma de vivir la vida en la que deje de estar fragmentada en áreas que parece que no tienen ninguna relación. Es comprender que el alimento, la forma de hablar, las relaciones que se tiene con los demás, las decisiones de estilo de vida, la forma de usar el tiempo, el trabajo, el estudio, el vivir la sexualidad, el ocio, absolutamente todo puede ser vivido de forma transpersonal.

Por otra parte, la filósofa y psiconauta Mariana Caplan (2010) se suma a la crítica, señalando que cada tradición espiritual surge en un determinado contexto socio-histórico con estructuras sociales, familiares y culturales únicas, “el psiquismo occidental es considerablemente diferente del psiquismo oriental o indígena<sup>1</sup>, y no todos los aspectos de una determinada tradición oriental o chamánica resultan aplicables al psiquismo occidental” (p. 30). Es decir, además de que las prácticas espirituales importadas de otros contextos no suelen considerar la globalidad a la que pertenecen, también pueden resultar completamente inadaptables para la subjetividad occidental, a menos que modifiquen radicalmente su esencia original, como ya ha sucedido anteriormente en algunas propuestas transpersonales y *New Age*.

<sup>1</sup> Ambas (oriental e indígena) son relevantes porque la espiritualidad transpersonal caracteriza su búsqueda en estas tradiciones.



## Materialismo y *bypass* espiritual

El experiencialismo y la importación de prácticas espirituales descontextualizadas a occidente son en gran medida impulsados por la lógica y los intereses del mercado neoliberal. Caplan (2010) afirma elocuentemente que, “la espiritualidad [en el mundo occidental contemporáneo] no sólo es un camino hacia la liberación, la verdad y la compasión, sino también un gran negocio” (p. 41). A partir de la revolución de la contracultura y la influencia *New Age* en Norteamérica, hubo un estallido mercantil de un sin fin de artículos “espirituales” que eliminan las “malas vibras” del ambiente, pulseras protectoras, pirámides de cristal que alinean los chacras, ropa “espiritual” de todo tipo, alarmas zen, etc (Caplan, 2010).

El sistema de mercado ha fomentado la concepción de que lo espiritual se puede consumir no solo como producto, sino también como servicio. Este es el caso de algunos cursos, retiros, y eventos que de manera creciente se ofertan en el “mercado espiritual”, del que se pueden elegir los que se adecuan más a los deseos del yo. Esta espiritualidad auto-satisfactoria de tipo *spa espiritual* lo que vende son experiencias cumbre que de forma rápida proporcionan sensaciones de éxtasis, plenitud y paz. Caplan (2010) señala este tipo de espiritualidad como de comida rápida, en la que proliferan libros, prácticas y talleres en los que se promete mucho avance espiritual e incluso la liberación misma en poco tiempo y sin mayor esfuerzo, como sugiere el popular libro titulado *Manual de la Iluminación para Holgazanes*.

Es así que la sociedad de consumo que predomina en el occidente contemporáneo sumado a una cultura meritocrática o enfocada en el éxito individual influye en la manera de vivir el fenómeno espiritual, derivando en diferentes manifestaciones de lo que Chogyam Trungpa llamaba materialismo espiritual. Trungpa acuñó dicho término cuando comenzó a enseñar budismo en contextos occidentales y se dio cuenta que se entendían conceptos como iluminación, liberación o eliminación del ego, como metas a alcanzar mediante esfuerzos individuales y egoicos. El *materialismo espiritual* es la utilización de las prácticas y narrativas espirituales con la finalidad de mejorarse a sí mismo o de lograr distintas formas de éxito personal y económico<sup>2</sup>. Este tipo de espiritualidad utilitaria y mercantil aunada al contexto social posmoderno, reproduce un tipo de subjetividad autocentrada en su mejoramiento. De ahí que surjan tendencias culturales que relacionen la espiritualidad con el ámbito del bienestar o *wellness*. El *materialismo espiritual* desde una concepción contemporánea es a lo que Caplan (2004) le llama el “mercadillo espiritual”: “La gente va de su rinpoché tibetano o su profesor de *hatha yoga*, a su terapeuta transpersonal o a su instructor de meditación, tomando trozos y fragmentos de cada uno, adquiriendo una gran colección de bendiciones, técnicas, herramientas, y métodos espirituales” (p. 119).

En esta misma línea, Wallis (2016) considera que dentro del paradigma oc-

<sup>2</sup> Véase: Chopra, D. (1994). *Las siete leyes espirituales del éxito*. México: Diana.



cidental es común vivir la espiritualidad como un medio para arreglarse a uno mismo, es decir, verse a uno como roto, dañado o como pecador, y hacer yoga [o cualquier otra práctica] para “arreglarse”. Bajo esta concepción, el yoga o *sadhana* forma parte de un proyecto de superación personal diseñado para mejorar, porque se cree que quién se es como persona no es lo suficientemente buena.

Por otra parte, las prácticas espirituales también pueden convertirse en el me-

dio mediante el que se evaden cuestiones personales y sociales con las que no se sepa cómo lidiar de otra manera más que escapando a otra realidad. A esto se le conoce como *bypass* espiritual, término acuñado por John Welwood, que lo describe como: “utilizar las ideas y prácticas espirituales para eludir las cuestiones personales y emocionales inconclusas, no consolidar su frágil sensación de identidad y menospreciar sus necesidades, sentimientos y quehaceres evolutivos en nombre de la iluminación” (Welwood, 2001, p. 93).

El eludir el conflicto y las cuestiones dolorosas mediante las narrativas y prácticas espirituales, de la tradición que sea, acaba deformando la verdadera naturaleza e intención de la práctica espiritual, y lejos de debilitar o trascender el ego termina fortaleciéndolo (Welwood, 2001). El *bypass* espiritual se manifiesta de muchas maneras, se le puede reconocer cuando una persona que, a partir de sus prácticas espirituales, muestre un “desapego exagerado, entumecimiento y represión emocionales, un excesivo énfasis en lo positivo, fobia a la rabia, compasión ciega o demasiado tolerante, límites débiles o demasiado porosos, [...] infravaloración de lo personal en relación con lo espiritual [...]” (Masters, 2012, p.5). Así mismo, puede ser la forma de ocultar el miedo a vivir, con todo lo que esto implica, detrás de experiencias y racionalizaciones espirituales, similar a la manera en que un adicto utiliza las drogas como respuesta ante las dificultades y los dolores emocionales.



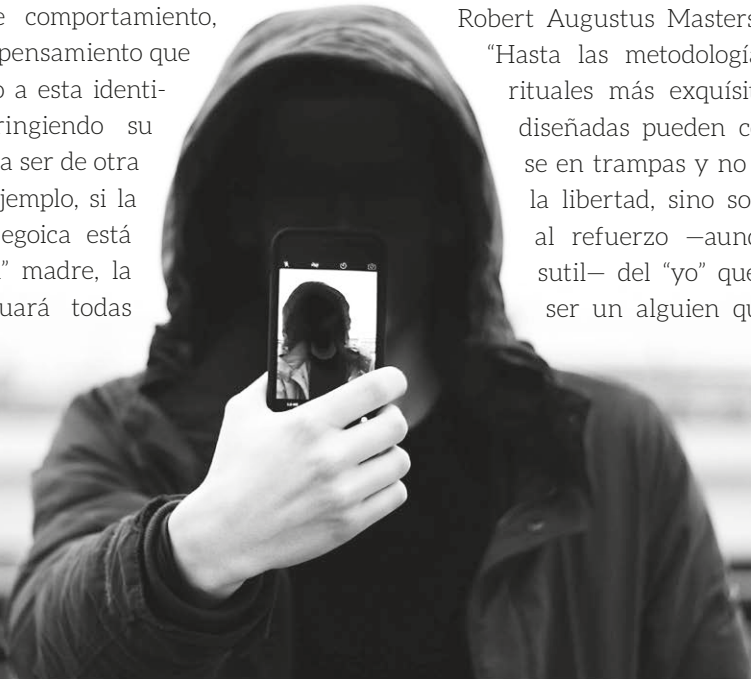
## El ego y el narcisismo espiritual

Christopher Wallis, gran exponente del tantra shivaíta hindú en occidente, describe como ego a la capacidad funcional de la mente para generar autoimágenes que, una vez creídas como esenciales y absolutas, se pueden volver persistentes como parte de la identidad. El ego no es considerado como una entidad fija, sino como una acción de la mente que se identifica naturalmente con los pensamientos sobre uno mismo, sobre otros y la realidad en general (Wallis, 2019). El problema del ego, según esta noción, es que estas autoimágenes o autoconceptos generan condicionamientos psicológicos que restringen la libertad. Si una persona se identifica con lo que hace, como parte de su identidad de manera egoica (esencial y absoluta), entonces creará ciertas pautas aprendidas de comportamiento, sentimiento y pensamiento que giren en torno a esta identificación, restringiendo su autonomía para ser de otra manera. Por ejemplo, si la identificación egoica está en ser “buena” madre, la persona adecuará todas

sus energías y comportamientos en tal identificación, a pesar de que en muchas ocasiones realmente su sentir no coincida con la de aquella identidad. El ser “buena” madre le lleva a desconectarse de sus propias necesidades y enmascarar su deseo de descanso y de soledad, de manera consciente o inconscientemente. Es así como el ego que persiste se convierte en una máscara mediante la que se oculta la sombra psicológica, que es todo aquello que no coincide con la identificación.

Al ser el ego una capacidad innata de la mente, las identificaciones o máscaras pueden generarse a partir de casi cualquier cosa, así pues, la espiritualidad no es una excepción. En este sentido, el ego se espiritualiza cuando la estructura de la personalidad se enmascara con conceptos e ideas espirituales. En palabras del Dr. Robert Augustus Masters (2012):

“Hasta las metodologías espirituales más exquisitamente diseñadas pueden convertirse en trampas y no llevar a la libertad, sino solamente al refuerzo —aunque sea sutil— del “yo” que quiere ser un alguien que haya



alcanzado la libertad (el mismo “yo” que no se da cuenta de que no dan ningún Óscar por el despertar)” (p. 12).

Contrario a que la espiritualidad funja un papel emancipador y desestructurador del ego, en algunas prácticas fomentadas por la orientación transpersonal, este se convierte en el centro de la experiencia aprovechándola para su engrandecimiento, que en ocasiones confunde con una especie de “poder espiritual” obtenido gracias a sus méritos personales. Mariana Caplan, considera este fenómeno como una “enfermedad” común en el mundo occidental contemporáneo, señala que cuando el ego se espiritualiza “nos tornamos invulnerables a la ayuda, a los nuevos *inputs* y al feedback constructivo. Entonces es cuando, en nombre de una supuesta espiritualidad, nuestro desarrollo espiritual se atrofia y acabamos convirtiéndonos en seres humanos impenetrables.” (Caplan, 2010, p. 72). Entre mayor ego espiritual, mayor impenetrabilidad.

Por otro lado, Maribel Rodríguez, autora de la reciente obra *Más allá del narcisismo espiritual*, sugiere que la sociedad actual promueve que las personas desarrollen cada vez más narcisismo en sus prácticas espirituales. En primer lugar, la autora asegura que, a pesar de estar en un ambiente religioso o espiritual, el narcisismo no se desvanece, incluso en estos ámbitos podría fortalecerse y volverse más peligroso. Define el narcisismo espiritual como “la expresión, en el mundo espiritual, de diversas actitudes narcisistas, fruto de la soberbia y del egocentrismo, dándose, en algunos casos las manifestaciones de una auténtica patología narcisista, pero con

contenidos espirituales.” (Rodríguez, 2021, p. 80). La autora declara la urgente tarea que tenemos de conocer las expresiones narcisistas en el mundo espiritual y religioso actual, ya que “los propios tiempos y la cultura parecen modelar las expresiones del narcisismo, e incluso, exaltarlas, cuando el ser humano cae en un individualismo exacerbado [...]” (Rodríguez, 2021, p.90). Según la autora, otro elemento muy característico en el narcisismo espiritual es el buscar un tipo de espiritualidad que se acomode a los gustos y necesidades personales: “De este modo se fabrican espiritualidades o religiosidades en las que se escogen con comodidad aquellas prácticas, lecturas o relaciones, que solamente sirven para la autosatisfacción y se deja de lado cualquier aspecto que les contrarie o que les frustre” (Rodríguez, 2021, p. 103).

Por último, confirma que el mundo actual fomenta la “gula” o “glotonería espiritual”, ya que se tiene a confundir el camino espiritual con tener visiones o algunas experiencias de estados alterados de consciencia, con el uso de alucinógenos. (Rodríguez, 2021). Esto se compara a la adicción o apego a las experiencias místicas. Es el caso de realizar únicamente aquellas prácticas transpersonales que generan sensaciones placenteras, de ligereza, o de estar “high”, evitando aquellas que incomoden, duelan o confronten al “yo”. Esto es una de los hábitos más extendidos en occidente, por el excesivo individualismo y la falta de acompañamiento de maestros y compañeros de camino, que generalmente son los que pueden confrontar y reflejar las desviaciones del camino espiritual.



Wallis (2013) plantea, desde la visión del tantra shivaita, que cuando la intención principal de la *sadhana* (práctica espiritual), consciente o inconscientemente, es tener sensaciones placenteras, elevarse, y/o drogarse, la persona puede desarrollar rechazo a los estados más ordinarios de conciencia. Por otro lado, afirma que en el camino espiritual siempre debe ser más importante conocer La Verdad por encima de alcanzar la felicidad, criticando algunas de las narrativas actuales que bajo la etiqueta de “tantra” justifican la búsqueda desmedida de placer y bienestar como un camino espiritual, sin darse cuenta del apego que esto genera, contribuyendo a la persistencia tanto de la ignorancia como del sufrimiento, disminuyendo así la libertad. Tal como lo expresa Masters (2012) en su libro de *La evasión espiritual*:

La verdadera espiritualidad no es un Nirvana, ni un “subidón”, ni un estado alterado. Ha estado bien soñar durante un tiempo, pero nuestra época está pidiendo a gritos algo muchísimo más real, responsable y de pies en el suelo; algo radicalmente vivo e íntegro por naturaleza; algo que nos sacuda hasta las entrañas hasta que dejemos de tratar el profundizamiento espiritual como algo en lo que andar picoteando superficialmente como un simple pasatiempo. La auténtica espiritualidad no es algún pequeño atisbo o chispazo de saber, ni algo psicodélico para experimentar a toda velocidad, ni un quedarse dulcemente colgado en algún plano exaltado de conciencia, ni una burbuja de inmunidad [...]. (p. 8)

Además del apego que genera estar siempre en las alturas espirituales, también

aquellas dimensiones pueden confundirse con haber alcanzado la verdadera liberación de la que hablan, por ejemplo, las diferentes escuelas de budismo. Al respecto, Elías Capriles (s.f.) comenta lo que puede suceder con la persona que “baja” de sus continuas subidas espirituales:

Puesto que el individuo que «desciende» de las alturas está acostumbrado a la amplitud de los cielos (que en este caso representan la panoramificación de la conciencia), lo más probable es que cuando el mismo encuentre su «sombra» —que jamás había desaparecido, aunque hubiese permanecido invisible por algún tiempo— y se sienta de nuevo confinado a los estrechos límites de ésta, experimente una terrible sensación de claustrofobia que lo lleve a rechazar su experiencia. (p. 11)

Una integración más profunda es aquella que implica el constante contacto con los aspectos de la sombra. Si la finalidad de la práctica espiritual se vuelve sentirse bien (intencionalmente o no), se tenderán a evitar los aspectos de la misma que vuelven a la persona más íntima con el dolor, la pena y la aflicción (Wallis, 2016). Capriles, desde una perspectiva budista, agrega que eludir estos aspectos solo genera mayor ilusión, ya que “cuando evadimos la frustración, la insatisfacción, la infelicidad, la angustia, el miedo, el dolor y la ilusión de dualidad en la base de todas estas experiencias, no hay modo de superarlos [...] (Capriles, s.f., p.23). Estos aspectos, muchas veces difíciles de enfrentar, una vez plenamente reconocidos e integrados, son los que más transforman y amplían la disponibilidad para el encuentro compasivo

con el sufrimiento propio y de los demás.

Cabe subrayar que este planteamiento no es una crítica a experimentar amor a uno mismo, placer y/o bienestar, experiencias que han sido muchas veces negadas en las esferas más conservadoras de la religión. Sin embargo, en el mundo actual parece haber tal exacerbación de estas, que, al volverse el único criterio de discernimiento para el cultivo de la dimensión trascendente, disminuye su potencial transformador. En cambio, la experiencia transpersonal tendría que interpelar al sujeto vulnerable y receptivo frente a las distintas impresiones tanto placenteras como dolorosas, fomentando su sentido de humanidad y compromiso consigo y el mundo.

Por último, recordemos las palabras de Lee Lozowich respecto a esta problemática:

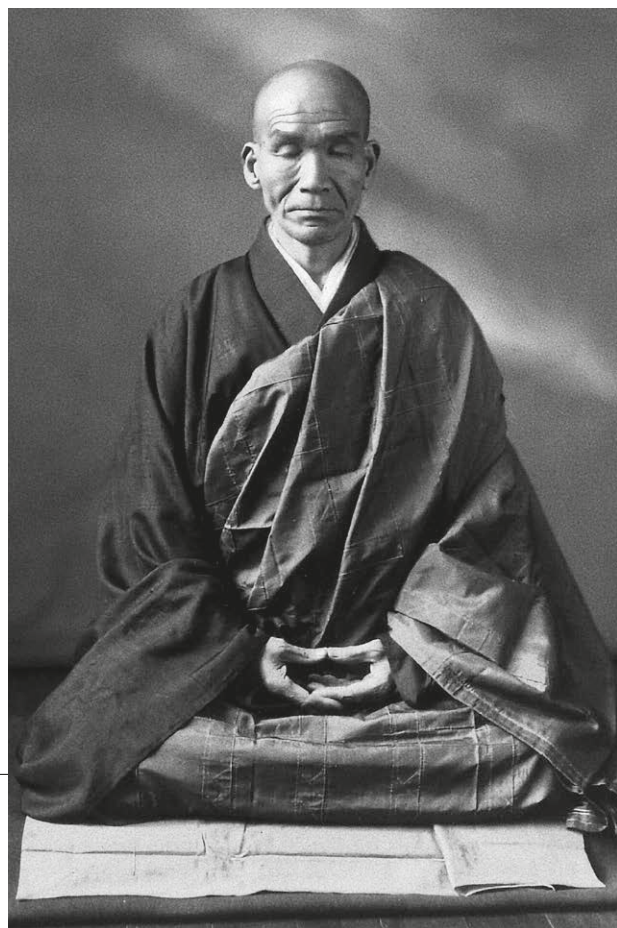
Son muchas las personas que afirman querer fundirse con todo, cuando lo único que, en realidad quieren es fundirse con lo placentero y hermoso, con la beatitud y el amor. Pero esas personas no parecen darse cuenta de que la anhelada iluminación no sólo implica la fusión con los aspectos luminosos, sino también con los aspectos sufrientes, con todos los seres y a todos los niveles (Lee Lozowich, 1996, citado en Caplan, 2016).

## Conclusiones

Este artículo busca llevar un poco de luz al “lado oscuro” de la espiritualidad transpersonal contemporánea. Antiguamente, las tradiciones de sabiduría advertían de los numerosos peligros y riesgos en los que se podía caer en el camino de búsqueda

y práctica espiritual. Sin embargo, en el contexto actual las prácticas se viven de maneras cada vez más individualistas y auto-centradas en la satisfacción personal, y además con poca claridad de los objetivos para los cuáles se realizan las mismas. Estos y otros aspectos mencionados a lo largo del artículo, vuelven el terreno psicológico de las personas sumamente fértil para desarrollar estas enfermedades del espíritu, muchas veces sin la menor idea de que esto puede ocurrir.

Nuestra cultura parece alentar cada vez con mayor entusiasmo este individualismo y ego espiritual disfrazado de libertad, autenticidad y amor propio, bajo los lemas, aparentemente inocentes respaldados por el contexto liberal: “vive tu propia







verdad” y “sigue a tu maestro interno”. De esta manera, el mercado puede venderles a las personas libros, cursos, retiros y talleres que se adecuen a estas necesidades de profundidad y conexión dejando a un lado que mucha de la insatisfacción actual en ellas es causada por la manera en que viven alienadas, desconectadas de la naturaleza, con cada vez menos contacto con la realidad y los demás. Se vende que la respuesta a la vida está en uno mismo y que de uno depende completamente vivir en plenitud, cuando quizás la crisis de la salud mental que cada vez incrementa más, está relacionada con este énfasis en el yo individual. Mirarse el ombligo buscando liberación probablemente atrapa más al pequeño “yo”.

Las prácticas transpersonales, al enfocarse tanto en ampliar y elevar la conciencia, parecen desencarnar y alienar más que cualquier otra cosa, al no proveer

muchas veces con herramientas que permitan la integración de la espiritualidad con lo cotidiano. Habrá que buscar maneras contemporáneas de acompañar y guiar las prácticas espirituales para no confundir las experiencias cumbre con estar iluminados, la evasión espiritual (bypass) con paz imperturbable, la verdadera devoción a la práctica con la adicción a sus beneficios, la experiencia unitaria con el rechazo a las emociones conflictivas y la compasión con la indulgencia.

Existen ya muchas propuestas desde lo transpersonal y otras espiritualidades para abordar las cuestiones del ego, el materialismo, el narcisismo y el individualismo espiritual. Mariana Caplan no solo realiza un análisis crítico de lo transpersonal, sino que en su libro *Con los ojos bien abiertos: La práctica del discernimiento en la senda espiritual*, sugiere el cultivo del discernimiento como clave esencial para



cualquier camino espiritual en la actualidad. Otros, como Jorge Ferrer procuran la recuperación del cuerpo, la sexualidad, los temas sociales y la espiritualidad encarnada en las prácticas transpersonales. Así mismo, existen movimientos en diferentes partes del mundo que comprenden la importancia de integrar espiritualidad con el cambio social, como por ejemplo Donald Rothberg con su obra *The Engaged Spiritual Life: A Buddhist Approach to Transforming Ourselves and the World*. A su vez, puede resultar de mucha ayuda el prestar atención a la retroalimentación de cómo otros nos perciben en la cotidianidad, si las prácticas nos vuelven menos auto-centrados y más humildes o no. Estos otros pueden ser tu psicoterapeuta, tu maestra de yoga, tus compañeros de camino, tu pareja, tus amistades, tu familia, aquellos que trabajan y viven contigo. Además, si se elige un camino espiritual, es conveniente rodearse de personas que también lo compartan, evitar vivir las prácticas completamente solos y aislados. Profundizar en un camino, conocer sus fundamentos, sus objetivos y el contexto del cuál provienen. Confrontar los aspectos dolorosos, incómodos, de nuestra propia sombra y la del mundo, sin evadirla o espiritualizarla de manera racional para evitarla.

Por otra parte, es importante reconocer las nuevas maneras de entender lo transpersonal desde un pensamiento crítico y encarnado. La propuesta participativa de la visión transpersonal, así como otras alternativas prácticas que han sido mencionadas en este artículo, por lo pronto responden a estas críticas y parecen

prospectar una nueva visión del universo transpersonal, que integra las distintas dimensiones de la persona, desde el aspecto social, corporal y comunitario, tan ajenos, por lo menos en la visión transpersonal clásica.

Por último, una psicología transpersonal crítica en la actualidad debería tener conciencia de estas desviaciones y enfermedades espirituales para que dentro del ámbito psicoterapéutico no se fomenten las visiones desencarnadas de lo transpersonal. Es necesario que los psicoterapeutas con enfoque transpersonal reconozcan en su propia experiencia personal el funcionamiento de las enfermedades espirituales como el narcisismo, el ego, el materialismo, el bypass, entre otras, para que así logren acompañar a otros en la superación efectiva de estas etapas que son enteramente naturales y comunes en el camino.

## Referencias

- Caplan, M. (2010). *Con los ojos bien abiertos: la práctica del discernimiento en la senda espiritual*. Barcelona: Kairós.
- Caplan, M. (2005). *A mitad del camino: la falacia de la iluminación prematura*. Barcelona: Kairós.
- Capriles, E. (s.f.) *Más allá de la mente: Pasos hacia una psicología metatranspersonal*. Disponible en línea en: <https://docplayer.es/38306092-Mas-alla-de-la-mente-pasos-hacia-una-psicologia-metatranspersonal-1-elias-capriles.html> (Consultado el día 09 de Junio del 2022).
-



- Christopher Wallis. (19 de octubre del 2019) *THE EGO ~ what it is and why you don't need it [Video]*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=luS9fMUOFY&t=785s>
- Dass, R. (2014). Realidades relativas. En R. Walsh y F. Vaughan. (eds.), *Más allá del ego*. (pp. 210-214). Barcelona: Kairós.
- Ferrer, J.N. (2003). *Espiritualidad creativa. Una visión participativa de lo transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- Ferrer, J.N., Chittick, W.C., Lanzetta, B., McDermott, R., Rothberg, D., Sherman, J.H. (2011). *El giro participativo: Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*. Barcelona: Kairós.
- Gallardo, V. (2019). Desde el imperativo del optimismo hacia una espiritualidad bonachona: indiferencia, autocentramiento y estoicismo. *Revista Stultifera*, 2(2), 32-58. <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2019.v2n2-03>
- Lawlis, F. (2002) *Medicina Transpersonal: un nuevo enfoque para la sanación del cuerpo, mente y el espíritu*. Barcelona: Kairós.
- Louchakova, O. (2006). *Visioning The Foundations Of Transpersonal Therapy: Feminist Phenomenological Approach*. [Institute of Transpersonal Psychology, Palo Alto, California]. Disponible en línea en: [https://www.academia.edu/22830962/Visioning\\_the\\_Foundations\\_of\\_Transpersonal\\_Therapy\\_Feminist\\_Phenomenological\\_APPROACH1](https://www.academia.edu/22830962/Visioning_the_Foundations_of_Transpersonal_Therapy_Feminist_Phenomenological_APPROACH1)
- Martínez, S. (2010). Pedagogía transpersonal. Una nueva realidad humana pide una nueva pedagogía. *Revista Curriculum*, 23, 103-126. Disponible en línea en: [https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13347/Q\\_23\\_%282010%29\\_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13347/Q_23_%282010%29_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Masters, R. (2012). *Evasión espiritual. Cuando la espiritualidad nos desconecta de lo que realmente importa*. Málaga: Vesica Piscis.
- Pajares, E., Espinoza, D. (2018). *Ecologismo y consciencia transpersonal. La justicia ecológica como paradigma disruptivo*. pp. 138-136. Disponible en línea en: [https://www.desco.org.pe/recursos/site/files/CONTENIDO/1248/07\\_PH\\_pajares\\_dic18.pdf](https://www.desco.org.pe/recursos/site/files/CONTENIDO/1248/07_PH_pajares_dic18.pdf)
- Rodríguez, M. (2021). *Más allá del narcisismo espiritual*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Sevilla, H. (2018). *Filosofía Transpersonal: Puentes, abismos y senderos*. Barcelona: Anthropos.
- Skolimowski, H. (2016). *La Mente Participativa*. Girona: Atalanta.
- Wallis, C. (2013). *Tantra Illuminated: The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Tradition*. Chicago: Mattamayura Press.
- Wallis, C. (2016). *The Pure Motive*. Disponible en línea en: <https://hareesh.org/blog/the-pure-motive>
- Walsh, R. & Vaughan, F. (2014). *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*. Kairós.
- Welwood, J. (2001). *Psicología del despertar. Budismo, psicoterapia y transformación personal*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (1980). *Proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Kairós.



**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 correo: [hectorsevilla@unag.mx](mailto: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 oración 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). Enseguida 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.

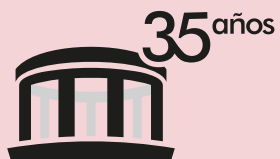
#### **Artículos en revistas académicas (journals)**

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