



Breve Historia de la Psicología Transpersonal

(Segunda Parte)

Por Stanislav Grof

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

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

Las religiones organizadas tienden a crear sistemas jerárquicos que se centran en conseguir el poder, el control, la política, el dinero, las posesiones y otros aspectos seculares. Bajo estas circunstancias, la jerarquía religiosa, al igual que una norma, desalienta las experiencias espirituales directas que puedan darse en sus fieles, porque fomentan la independencia y no pueden controlarse efectivamente. Cuando esto ocurre, la genuina vida espiritual continúa solo en las ra-

mas de lo místico, en órdenes monásticas y en sectas. Mientras quede claro que el fundamentalismo y el dogma de la religión son incompatibles con la visión científica del mundo, ya sea Newtoniano-Cartesiana o basada en el nuevo paradigma, no hay razón por la que no podríamos estudiar seriamente la naturaleza y las implicaciones de las experiencias transpersonales. Como Ken Wilber (1983) señaló en su libro, *Un dios sociable: Hacia una nueva comprensión de la religión*, no puede haber posibilidad al conflicto entre la ciencia genuina y la auténtica religión. Si parece existir tal conflicto, es porque posiblemente estemos tratando con «la falsa ciencia» y «la falsa religión», donde cada lado es malinterpretado por la otra posición y muy probablemente represente una versión falsa de su propia disciplina.

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

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

Como resultado de nuevos conceptos revolucionarios y descubrimientos en varios campos científicos, la filosofía de la ciencia occidental tradicional, sus suposiciones básicas y su paradigma Newtoniano-Cartesiano fueron crecientemente desafiados y minados. Al igual que muchos otros teóricos del campo transpersonal, he seguido su desarrollo con gran interés y lo he descrito en la primera par-

te de mi libro, *Beyond the Brain*, como un esfuerzo para entrelazar el vacío entre los descubrimientos de mis propias investigaciones y la visión del mundo de la ciencia establecida (Grof, 1985).

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

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

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

de gran ayuda para hacer de él una aclamada e importante influencia teórica en la psicología transpersonal.

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

Muchos de estos argumentos sobre el trabajo de Ken Wilber se centran en otras áreas y disciplinas distintas de la psicología transpersonal y, el discutirlos, trascendería la naturaleza y la materia de este artículo. Sin embargo, a lo largo de los años, Ken y yo hemos intercambiado ideas concernientes específicamente a aspectos varios de la psicología transpersonal; esto incluye tanto las felicitaciones como las críticas de ambos respecto a nuestras respectivas teorías. En primer lugar me dirigí a las similitudes y las diferencias entre los espectros de la psicología de Ken y mis observaciones y construcciones teóricas, en mi libro *Beyond the brain* (Grof, 1985). Más tarde volví a este asunto en mi contribución al compendio titulado *Ken Wilber in Dialogue* (Rothberg & Kelly, 1998) y en mi libro *La Psicología del Futuro* (Grof, 2000).

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

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

delimitar las áreas en las que las especulaciones de Wilber entran en conflicto con los hechos observables y aquellos que incluyen una contradicción lógica (Rothberg & Kelly, 1998).

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

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

Los problemas anteriormente citados son aspectos específicos del sistema de Wilber que pueden corregirse y no suponer un obstáculo para el uso de su esquema general como un programa exhaustivo para entender la naturaleza de la realidad. En los años recientes, Ken Wilber, se distanció de la psicología transpersonal a favor de su propia visión a la que él llama psicología integral. Esta psicología integral, llega mucho más lejos de lo que entendemos tradicionalmente bajo este nombre e incluye áreas que pertenecen a otras disciplinas. Aunque nuestra visión de la realidad sea amplia, en la práctica tenemos que reducirla a aquellos aspectos que son relevantes para resolver los problemas que estamos tratando. Con las correcciones y los ajustes necesarios discutidos con anterioridad, el enfoque integral de Wilber representará, en un futuro, un gran y útil contexto para la psicología transpersonal, más que un reemplazamiento de esta;

del mismo modo, servirá como un importante puente hacia la corriente científica dominante.

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

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

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

Ha sido muy emocionante ver cómo todos los nuevos y revolucionarios desarrollos en la ciencia, a pesar de que han sido irreconciliables con el pensamiento Newtoniano-Cartesiano del siglo XVII y el monismo materialista, han sido compatibles con la psicología transpersonal. Como resultado de estas rupturas conceptuales en varias disciplinas, es cada vez más posible imaginar que la psicología transpersonal sea aceptada en el futuro por los círculos académicos y se con-

vierta en una parte integral de una visión científica del mundo radicalmente nueva.

Al igual que el progreso científico continúa disipando el hechizo de la anticuada visión materialista del mundo, propia del siglo XVII, también podemos observar los trazos generales de una nueva y emergente comprensión global de nosotros mismos, de la naturaleza y del mundo en el que vivimos. Este nuevo paradigma debería ser capaz de reconciliar la ciencia con la espiritualidad basada en la experiencia, de una naturaleza aconfesional, universal y que abrace a todos, llegando así a una especie de síntesis de la ciencia moderna y la antigua sabiduría.

[Volver a Primera Parte](#)

Bibliografía:

- Alexander, F. (1931). Buddhist training as artificial catatonia. *Psychoanalytic Review*, 18, 129.
- Barrow, J. D., & Tipler, F. J. (1986). *The anthropic cosmological principle*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity*. New York: E.P. Dutton.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Capra, F. (1975). *The Tao of physics*. Berkeley, CA: Shambhala Publications.
- Corbin, H. (2000). *Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal*. In B. Sells (Ed.), *Working with images* (pp. 71-89). Woodstock, CT: Spring Publications.
- Frank, P. (1957). *Philosophy of science: The link between science and philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Gleick, J. (1988) *Chaos: Making a new science*. New York: Penguin Books.
- Goswami, A. (1995). *The self-aware universe: How consciousness creates the material world*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- Grof, S. (1985). *Beyond the brain: Birth, death, and transcendence in psychotherapy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S., & Bennett, H. Z. (1992). *The holotropic mind: The three levels of human consciousness and how they shape our lives*. San Francisco: HarperCollins.
- Grof, S. (1998a). *Ken Wilbers spectrum psychology: Observations from clinical consciousness research*.
- In D. Rothberg & S. Kelly (Eds.), *Ken Wilber in dialogue: Conversations with lea-*

ding transpersonal thinkers (pp. 85-115). Wheaton, IL: Quest Books.

- Grof, S. (1998b). *The cosmic game: Explorations of the frontiers of human consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. (2000). *Psychology of the future: Lessons from modern consciousness research*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. & Grof, C. (1989). *Spiritual emergency: When personal transformation becomes a crisis*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Grof, C. & Grof, S. (1991). *The stormy search for the self: A guide to personal growth through transformational crises*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Harner, M. (1980). *The way of the shaman: A guide to power and healing*. New York: Harper & Row. 54 *International Journal of Transpersonal Studies*.
- Heisenberg, W. (1971). *Physics and beyond: Encounters and conversations*. New York: Harper & Row. Herbert, N.
- (1979). *Mind science: A physics of consciousness primer*. Boulder Creek, CA: C-Life Institute.
- Jung, C. G. (1964). *Collected works: Vol. 10. Psychology of religion: East and west*. Bollingen Series 20.
Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laszlo, E. (1993). *The creative cosmos: A unified science of matter, life, and mind*. Edinburgh, UK: Floris Books.
- Laszlo, E. (1996). *Subtle connections: Psi, Grof, Jung, and the quantum vacuum*. The International Society for the Systems Sciences and The Club of Budapest. Retrieved May 14, 2008, from Laszlo, E., Grof, S., & Russell, P. (2003). *The consciousness revolution: A transatlantic dialogue*. Las Vegas, NV: Elf Rock Productions.
- Laszlo, E., & Abraham, R. H. (2004). *The connectivity hypothesis: Foundations of an integral science of quantum, cosmos, life, and consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Laszlo, E. (2004). *Science and the Akashic Field: An integral theory of everything*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Maslow, A. (1969). The farther reaches of human nature. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1, 1-9. Pribram, K.
- (1971). *Languages of the brain*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Prigogine, I. (1980). *From being to becoming: Time and complexity in the physical sciences*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's dialogue with nature*. New York: Bantam Books.

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

Fuente: [Ati Magazine #1, Segundo Semestre 2017](#) (Asociación Transpersonal Iberoamericana)
