

 Journal of Transpersonal Research®
Investigación Transpersonal
Volume 2, Issue 1, 2010
ISSN: 1989-6077

Edited by

**European Transpersonal Association
(EUROTAS)**
Heimbachweg 1 A
D – 79299 Wittnau
GERMANY

**Centro para una psicología de la consciencia
(OXIGEME)**
Vicente Ferrer, 16
28004 Madrid
SPAIN

Identity, maturity and freedom: transpersonal and existential perspectives <i>Frances Vaughan</i>	2
Daily spiritual experience in basques and mexicans: a quantitative study <i>Edwin G. Mayoral Sánchez, Francisco A. Laca Arocena and Juan Carlos Mejía Ceballos</i>	10
Psicología Trans-Jungiana <i>Pablo Ianiszewski F.</i>	26
On consciousness-modifying: transpersonal psychotherapy <i>Vitor Rodrigues</i>	44
Art therapy as a complementary therapy in the treatment of depression: a case study <i>Celeste Carneiro</i>	62
Hacia un modelo trans-histórico <i>Juan A. Franco Martínez</i>	73

Identity, maturity and freedom: transpersonal and existential perspectives

Identidad, madurez y libertad: la perspectiva existencial y transpersonal

Frances Vaughan*

Metta Institute
Sausalito, CA, USA

Abstract

This article summarizes stages of adult development as characterized by existential and transpersonal world-views. The contributions of existential and transpersonal perspectives to our understanding of psychological wholeness and maturity are regarded as complementary rather than incompatible.

Key Words

Transpersonal, psychology, existential, spiritual, development

Resumen

Este artículo resume los estados de desarrollo del adulto, caracterizados por los puntos de vista existencial y transpersonal. Las contribuciones de las perspectivas existenciales y transpersonales a nuestro entendimiento de la totalidad y madurez son considerados como complementarios más que incompatibles.

Palabras Clave

Transpersonal, psicología, existencial, espiritual, desarrollo

Received: December 11, 2009

Accepted: March 16, 2010

The spectrum of development

In transpersonal psychology adult human development can be defined in terms of growth toward wholeness that includes a balanced integration of physical, emotional, mental and spiritual capacities of the adult person. This implies that growth continues throughout life.

Human development can be divided into three major phases: pre-conventional, conventional and post-conventional, or pre-personal, personal and transpersonal (Wilber, et.al., 1986). This applies to the development of cognition, morality, faith, motivation and the self-sense. The infant enters the world unsocialized, at a pre-conventional stage, and is gradually acculturated into a conventional world-view, whether it be religious or secular. A few individuals develop further into post-conventional stages of post-formal operational cognition (Pfaffenberger, et.al., 2009), post-conventional morality (Sinnott, 1994;), universalizing faith (Fowler, 1995), self-actualizing and self-transcending motives (Maslow, 1971), and a transpersonal self-sense (Cook-Greuter, 1994; Wilber, 1980, 1983, 20001).

As a sense of identity evolves during childhood a child identifies first with the body. When the child differentiates body from environment, he or she can act on the environment and learns to manipulate it. When the child learns language, he or she transcends exclusive identification with the body and is able to delay gratification. The child then becomes increasingly identified with feelings expressed as “*I want*,” or “*No, I don’t want*.” This is a pre-conventional level of development where the universe revolves around *I, me and mine*. As development unfolds, a person may become increasingly dis-identified from body and feelings, identifying primarily with a separate, isolated ego and self-concepts determined by social roles. When the adolescent becomes increasingly involved in peer relationships, he or she may suppress personal feelings in order to fit in, whether as a conformist or a rebel.

This is a conventional level of development where social conventions of either parents or peer group are uncritically accepted. Pathology ensues when the self-sense dissociates from body and emotions instead of integrating body, emotions and mental self-concepts in a larger whole. Assuming that a person had successfully navigated the challenges of adolescence and arrived at adulthood with a relatively well-integrated sense of personal identity, he or she faces the task of finding meaningful work and establishing intimate relationships. In many contemporary schools of psychotherapy, mental health is defined by the absence of pathology and the ability to achieve a modicum of satisfaction in love and work.

From a transpersonal perspective this is only part of the picture. While satisfying work and relationships provide an important foundation for psychological health and wellbeing, they do not provide ultimate satisfaction or optimum psychological health. The search for meaning, the impulse to grow and express oneself creatively, and eventually to transcend oneself and contribute to the common good, continues.

The mature person discovers that ego gratifications are ultimately unsatisfying. They can be viewed as temporary substitutes for awakening to Spirit, or the transcendent dimension of being (Wilber: 1980, 2000). The process whereby a sense of identity evolves from a separate, skin-encapsulated ego to a mature, creative, and self-aware participant in the evolution of consciousness involves a continuing process of differentiation, integration and transcendence. Transcendence does not deny previous identifications or self-concepts, but includes them in a larger more encompassing whole.

Although each stage of development is replaced by a subsequent stage, the Basic structures of consciousness remain intact (Wilber, 2000). The evolutionary process from matter to life to mind to soul to Spirit is reflected in the evolution of self-concepts derived from body, emotions, mind and soul (Vaughan: 2000). The evolution of consciousness offers greater freedom at each stage and an expanded awareness of self and world. For example, when the infant differentiates the body from the environment he or she can act on the environment. When the child learns to control emotions, he or she can interact

more effectively in a social environment. When a person learns to control the mind, he or she may begin to attain a sense of inner freedom that is reflected in self-actualization and self-transcendence.

Identity and self-concept: Existential and transpersonal

Differentiating existential and transpersonal perspectives on maturity and freedom is useful in recognizing the relationship between them in healthy adult development. The healthy existential self presupposes an integration of body, mind and emotions and demands authenticity and autonomy. It also calls for coming to terms with aloneness, impermanence, freedom and death. As socially adaptable creatures identified primarily with the rational mind, people can learn to present an acceptable façade to the world, but the price of adaptation may be alienation, a loss of self, or a feeling of not knowing who one really is. A sense of being *real* is commonly associated with a commitment to authenticity and personal freedom. Whereas the egocentric hero sets out to conquer the world, the existential hero seeks to face reality and conquer fear through attitudes such as resoluteness and authenticity.

Authenticity, which implies free choice and inner directedness, is not conveyed by membership in a group. Personal integrity at this stage is not a function of either social conformity or nonconformity. A person identified with being a rebel or non-conformist may be dominated by collective role models just as much as the person who feels compelled to conform. Integrity and authenticity are characteristic of a person who has moved beyond conventional to post-conventional stages of development.

Studies of moral development indicate that capacities for moral judgment, like cognitive faculties, develop with maturity (Smetana and Killen, 2005). Pre-conventional morality is concerned only with personal survival and self-interest. Conventional morality is governed by societal rules. Post-conventional morality is self-determined, based on personal reflection and assessment of the rules of convention. The morality of the healthy existential self is postconventional. No longer strictly bound by social rules and roles, a healthy person at this stage freely chooses ethicality as an expression of personal integrity.

From a transpersonal perspective, as human beings mature, the sense of self expands. The autonomous, existential self-concept is based on personal experience of mind-body integration and wholeness. Self-observation at this stage may differentiate the observer or inner witness from the contents of consciousness, i.e. images, thoughts, feelings and sensations. Recognizing the interdependence of observer and observed, mind and body, organism and environment can lead to a more broadly encompassing self-concept (Vaughan, 2000).

At each stage, transformation of self-concept proceeds through a process of differentiation, transcendence and integration. Once mental, emotional and physical representations of self have been differentiated, the self transcends or dis-identifies from them. The more inclusive representations of self include the more subtle perceptions of spiritual awareness (Vaughan, 2005). While it is appropriate for a child to be primarily identified with the body and for an adolescent to be identified with the verbal ego-mind, identifications that fall short of the larger spectrum of possibility can be regarded as arrested development. Likewise, while mental and existential identifications represent essential stages of human growth, optimum wholeness calls for growing beyond them (Walsh and Vaughan, 1993).

Developing a more inclusive, healthy transpersonal identity depends on differentiating genuine transpersonal states from regressive, pre-personal states. Wilber has named the confusion of the two the *pre/trans fallacy*. He says:

The essence of the pre/trans fallacy is easy enough to state. We begin by simply assuming that human beings do in fact have access to three general realms of being and knowing—the sensory, the mental and the spiritual. Those three realms can be stated in any number of

different ways: subconscious, self-conscious, and super-conscious, or prerational, rational and trans-rational. The point is simply that, for example, since prerational and trans-rational are both, in their own ways, non-rational, they appear quite similar or even identical to the untutored eye. In other words, people tend to confuse prepersonal and transpersonal dimensions (Wilber, 1983).

Growing beyond ego does not mean regression to infantile oceanic oneness (Walsh and Vaughan, 1993). This misconception contributes to fear of transcendence. It is therefore essential to differentiate a regressive disintegration of personal identity from transcendence that results in an expanded, more encompassing self-sense.

Similarly, in healthy personal growth, early dependency evolves through independence to interdependence. It is not difficult to differentiate interdependence based on self-reliance from dependency, although neither is identical with independence. Thinking of the self as an open living system existing within a larger ecosystem can facilitate the shift from imagining the self to be a separate, independent entity, to recognizing its interdependence and embeddedness in the totality. Just as it is necessary for individuals to go through independence in personal development before arriving at genuine, healthy interdependence, existential identity must be established before it can be transcended.

The self need not be exclusively identified with any particular stage or component of psychological development. It may be experienced in moments of unitive consciousness as being one with a larger wholeness of which it is an integral part. Whatever we think we are, we are continually engaged in a process of relational exchange at all levels of awareness: spiritual, existential, mental, emotional and physical.

Identifications that are transcended are not lost or discarded, but subsumed in a more complex and inclusive organizational structure. However, the exclusive identification with a component part of the self as totality must be relinquished for continuing growth and fulfillment. Just as a child in transcending exclusive identification with the body must give up a desire for immediate sensory gratification, the adult transcending egocentric identifications must give up the desire for immediate egocentric gratification. This does not imply deprivation. It does mean learning to recognize desires without being driven by them. Ultimately, spiritual awakening calls for surrender of claims to specialness or exclusive separate identification, while acknowledging both uniqueness and separation. Wholeness implies an integration of both personal and transpersonal definitions of self.

Differentiating existential and transpersonal worldviews

I will begin by differentiating these two views, and then explore some of the similarities between them.

For the existentialist, being-in-the-world defines experience. The existentially oriented Gestalt therapist, for example, might ask, "Where are you?" The question implies, "Are you present here and now or are you off in some fantasy in your head?" The existentialist would not ask, "Who are you?" as many spiritual exercises encourage the seeker to ask. For the existentialist it is a nonsensical question. You are what you do. How you respond to the existential givens of life determines whether you will be authentic or fraudulent as a human being. There is nothing apart from what you are experiencing at this moment. For example, years ago there was a popular injunction in Gestalt therapy: *Lose your mind and come to your senses*. Later it was revised to: *Use your mind and come to your senses*. The focus was always on the felt sense of being in the here and now.

A transpersonal orientation, on the other hand, might invite reflection on the question, "Who are you?" as a form of spiritual inquiry (Vaughan and Wittine, 1994). Life may be perceived as a journey of

awakening, a process of learning for the soul, a chance for enlightenment or an opportunity for service, as in karma yoga. Being authentic is part of the process of personal spiritual development, but it is not enough. In addition, the transpersonal seeker may try to cultivate qualities such as wisdom, compassion and loving kindness. Whereas the existentialist is likely to think of the self as a skin encapsulated ego doomed to alienation and mortality (Yalom, 1980), the person who identifies with being a soul rather than an ego may take a different view of separation and death. We may experience ourselves as separate *and* connected, feeling alone at times, yet recognizing that we are embedded in the natural universe, connected to all life on earth (Vaughan, 2002, 2005).

From an existential perspective, we are condemned to freedom in a materialistic universe (Yalom, 1980). Freedom is perceived as a burden rather than as liberation, and inevitable connected to dread (Fromm, 1994; Yalom and Josselson, in press). On the other hand, a person identified with being a soul may feel connected to others who are also perceived as being on a spiritual journey of liberation.

A transpersonalist who has explored a spiritual path or has had a direct experience of pure consciousness devoid of objects may or may not use these explorations as a means to avoid the stark realities of existence. From an existential point of view, a person who identifies with being a soul rather than an ego may be lost in illusion, believing in a spiritual reality in order to avoid the painful realities of death and aloneness in a meaningless universe. The existentialist might view such experiences as illusory and escapist.

A transpersonalist is much more likely than an existentialist to have had some type of mystical experience, whether described as being at one with nature, a sense of being a soul on a journey, an experience of union with God, or complete self-transcendence. Those who have found experiences of emptiness (*shunyata*) to be ecstatic are more likely to interpret their experiences in a spiritual context. Emptiness in the context of a spiritual path may be a result of letting go, of purification, or purgation. In psychological terms this could be described as releasing guilt and resentments about the past, and letting go of fear of the future. In the appropriate context an experience of emptiness can be both healing and liberating. Perceiving life events as learning experiences leading to the possibility of enlightenment or liberation imbues them with meaning. This is a transpersonal response to the existential challenge of creating meaning in the world.

Both existential and transpersonal psychotherapists address issues of ultimate concern, including meaning and purpose. However, for the transpersonal therapist this includes questions pertaining to spiritual beliefs and spiritual practice, while the existentialist stops short of spiritual inquiry, focusing primarily on the confrontation with mortality and the responsibilities of freedom in a universe without inherent design. The underlying assumption is that life is groundless and we alone are responsible for our choices. (Yalom and Josselson, in press).

Transpersonal and existential worldviews overlap in their emphasis on personal responsibility for choice and behavior. Neither one supports the view that we are nothing but products or victims of early conditioning. In terms of moral development, both may be postconventional, assuming that one behaves ethically out of one's own convictions rather than unquestioning obedience to external rules. This implies recognizing that some attitudes and behaviors are more beneficial than others, i.e. some reduce suffering while others increase suffering, and taking responsibility for one's experience.

Both existential and transpersonal worldviews point to the importance of integrating mind and body and emotions. However, in transpersonal development this is a foundation for further awakening. As awareness of a spiritual dimension of existence deepens, who and what we are becomes a mystery that transcends limited self-concepts. As we mature, self-concepts evolve, and each one conveys more freedom than narrower, more limited ones. The earlier ones are not obliterated, but included in a more encompassing view of wholeness.

Both existential and transpersonal approaches to identity emphasize awareness. Whereas the existentialist often relies on a phenomenological description of experience, the transpersonalist recognizes that certain experiences are ineffable and trans-conceptual. The freedom that the existentialist experiences in being-in-the-world is seen as relative from a transpersonal perspective that perceives freedom as a function of one's state of consciousness.

Individuals who gain insight into the fetters of egocentric habits of mind, may struggle valiantly to let go of control and attachments, but usually fail, no matter how hard they try. The essence of transcendence is effortlessness, non-attachment, and radical openness.

Training in spiritual practice, meditation, or meta-awareness is necessary for individuals to develop subtler, more differentiated stages that may result in hitherto undreamed of levels of freedom. Freedom can be actualized only when it is recognized, claimed and consciously exercised. Both the existentialist and the transpersonalist may characterize psychological maturity as claiming freedom to be who we are, and mature behavior as being consonant with ethical principles. Both may practice mindfulness and may witness thoughts and feelings without judgment. However, in addition to a realistic self-image that is neither grandiose nor selfdeprecating, transpersonal maturity demands awareness of the influence and function of spiritual experiences.

Mature thought is characterized by accurate, non-distorted self-assessment and presumably by the ability to distinguish reality from illusion. The latter, however, is open to interpretation. What seems real to the separated existential self is considered illusory by the transpersonalist, and vice-versa. The existentialist believes the transpersonalist lives in a world of spiritual illusions, since nothing in his or her experience validates the claim of those who have seen through the illusion of a separate self-sense.

While the existential analysis of reality is rational and empirical, the transpersonal analysis tends to be meta-rational and post-representational, derived from the practice of contemplation. The eye of the senses (empirical knowledge), the eye of reason (rational understanding) and the eye of contemplation (direct intuitive knowledge) cannot be collapsed or reduced one to another (Wilber, 1983). No amount of empirical data will reveal meaning, and no amount of rational analysis will reveal contemplative experience. Those who want to understand the transpersonal must be willing to undertake the requisite training if they wish to evaluate the conclusions of those who have done the work.

With regard to death awareness, both the existentialist and the transpersonalist deplore the conventional denial of death, recognizing the necessity of facing death for living fully. Existentialists observe that people generate immortality projects (Becker, 1974) and tend to view with suspicion those who believe in the continuation of consciousness after biological death.

Transpersonalists, on the other hand, may or may not hold specific beliefs about the hereafter, but remain open to the possibility that there is more to human experience than the brief incarnation between birth and death. Perhaps it suffices to say that where an existentialist might say, *This is it!* a transpersonalist might respond that reality is more than what you have imagined, and death remains a mystery. Whatever you *think*, you are more than that (Bugental, 1999).

With regard to intentionality, there is also a distinction to be made between the existentialist who sees personal intention as the final expression of freedom and the transpersonalist who sees surrender to God's will, the *Tao* or the *Way*, or one's true nature as a more compelling vision of freedom. In the face of recognizing the limitations of a separate self, one may experience a contraction of anxiety, or alternatively, a release and inner peace. Identifying with soul as witness of all experience can also contribute to freedom from fear. A transpersonalist might argue that only mystical experience can overcome fear and the drive to power. This would imply an emphasis on self-mastery and non-attachment

rather than willfulness. Furthermore, the creation of meaning is no longer a central concern. From a transpersonal point of view, meaning may be discovered through insight, but personal existence may also be described as *meaning free*, as in Zen meditation. Psychologists are now becoming increasingly aware of the need for a psychotherapy that is sensitive to spiritual issues, particularly spiritual growth and development (Vaughan, 1991; Sperry, 2010).

Spiritual inquiry

The task of spiritual inquiry in adult development includes coming to terms with existential realities, seeing things as they are, and facing death and aloneness. Tibetan Buddhism differentiates four levels of understanding: Intellectual, direct experience, stabilization, and final liberation.

In my own life I have been both an existentialist and a transpersonalist. My own path has never been a straight line in one direction. It seems more like a labyrinth that winds in and out, in and out, before reaching the center. The way in calls for letting go of preconceptions, and quieting the mind. The way out requires assuming self-responsibility and intentionality. Being in-the-world brings out the existentialist. Being in solitude and silence awakens the transpersonal. Finally, the challenge lies in connecting the inner life of mind and spirit to the outer life of service in the world. To live authentically, to find satisfaction in love and work, and to serve the common good without losing touch with the deep wellsprings of spiritual renewal that can be found in spiritual practice seems to be a lifelong task.

As we awaken to a transpersonal identity that includes existential authenticity, we tend to outgrow being purely egocentric. We may expand awareness to being ethnocentric, world centric and beyond, recognizing our interconnectedness with all being. Today we are well aware of the devastation of the planet caused by egocentric exploitation and ethnocentric conflicts. As people become increasingly world centric and aware of our interdependence, they also tend to be motivated to care for the whole and to make a difference by relieving suffering.

In my work as a clinician, I have found a transpersonal orientation very useful. However, the reality of personal experience is always more complex and messy than our theories. Nothing is ever clear-cut. People develop at different rates along different lines of development (Wilber, 2000).

Serious spiritual inquiry may be awakened by life events such as loss, a close encounter with death, or a spontaneous mystical experience. The awakening may be gradual, as in meditation practice, or sudden, as in a near death experience. It may also happen in depth psychotherapy, showing up in dreams, visions, or other inner experience. The importance of having a guide that is familiar with inner work cannot be over-estimated. My clients have demonstrated to me over and over again that it is possible to transcend early conditioning and claim freedom in the present. Our present may be largely determined by the past only to the extent that we believe this is true. The possibility of awakening to a greater reality is always present.

Wherever we may be on a path of awakening, skillful spiritual inquiry that invites an examination of beliefs and assumptions about reality, identity, life and death, is valuable.

Paradoxically, an existential perspective that challenges our defenses and illusions offers a good foundation for spiritual growth. From a transpersonal perspective, there is always more to learn and more to be discovered.

REFERENCES

- Becker, E. (1974). *The Denial of Death*. New York: The Free Press.
- Bugental, James F. T. (1999). *Psychotherapy Isn't What You Think*. Phoenix, AZ : Zeig, Tucker & Theisen, Inc.
- Cook-Greuter, S. (1994). Rare Forms of Self-understanding in Mature Adults. In *Transcendence and Mature Thought in Adulthood*. M. Miller and S. Cook-Greuter (eds.) Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Fromm, E. (1994). *Escape from Freedom*. New York: Henry Holt & Co.
- Fowler, J. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Maslow, A. (1971). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Viking.
- Pfaffenberger, A., Marco, P. and Combs, A., (eds.) (2009). *Perspectives on Higher Development: The post-conventional personality*. New York: SUNY Press.
- Sinnott, J. (1994). Development and Yearning: Cognitive aspects of spiritual development. *Journal of Adult Development*, 1, 91-99.
- Smetana, J. and Killen, M. (eds.) (2005). *The Handbook of Moral Development*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Sperry, L. (2010). Psychotherapy Sensitive to Spiritual Issues: A Postmaterialist Psychology Perspective and Developmental Approach. *Psychology of Religion and Spirituality*, 2 (1), 46-56.
- Vaughan, F. (2005). (2nd ed.) *Shadows of the Sacred: Seeing Through Spiritual Illusions*. Bloomington: iUniverse.com
- Vaughan F. (2002). What is Spiritual Intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42, (2). Spring 2002, 16-33.
- Vaughan, F. (2000) (2nd edition). *The Inward Arc: Healing in Psychotherapy and Spirituality*. Bloomington: iUniverse.com
- Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23(2),1-15.
- Vaughan, F. and Wittine, B. (1994). Psychotherapy as Spiritual Inquiry. *Re-Vision*, 17(2), 42-48.
- Walsh, R. (1999). *Essential Spirituality: The Seven Central Practices to Awaken Heart and Mind*. New York: John Wiley & Sons.
- Walsh, R. and Vaughan F. (eds.) (1993). *Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision*. New York: Tarcher/Putnam.
- Wilber, K. (2000). *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K., Engler J. and Brown, D. (eds.) (1986) *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development*. Boston: Shambhala New Science Library.
- Wilber, K. (1983). *Eye to Eye: The Quest for a New Paradigm*. New York: Anchor Books.
- Wilber, K. (1980). *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Yalom, I. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.
- Yalom, I. and Josselson, R. (in press). Existential Psychotherapy. In R. Corsini and D. Wedding, (eds.) *Current Psychotherapies*, 9th ed. Belmont, CA: Tomson.

* **Frances Vaughan, Ph.D.**, is an internationally known author, psychologist and teacher who has been a pioneer in transpersonal psychology. She has published many books and articles on the topics of psychology, spirituality and personal growth, including *Awakening Intuition*, *The Inward Arc*, *Shadows of the Sacred* and *Paths Beyond Ego*. She is currently a trustee of the Fetzer Institute and a founding faculty member of the Metta Institute in California. Email: fevaughan@comcast.net

Daily spiritual experience in Basques and Mexicans: a quantitative study

Experiencia espiritual cotidiana en vascos y mexicanos:
un estudio cuantitativo

Edwin G. Mayoral Sánchez¹

*University of Colima
Colima, Col., Mexico*

Francisco A. Laca Arocena²

*University of Colima
Colima, Col., Mexico*

Juan Carlos Mejía Ceballos³

*University of the Basque Country
Donostia, Basque Country, Spain*

Abstract

The purpose of this study was to investigate the relationship of daily spiritual experience, as measured by the Daily Spiritual Experience Scale-Spanish (DSES-S), with life satisfaction, positive/negative affect, psychological well-being and personality in a sample of Basques (N=100) and Mexicans (N=96). Among the findings were that Basques reported a greater frequency of daily spiritual experience than their Mexican peers. In addition, Atheists and Agnostics reported more daily spirituality than Christians and Catholics. Finally, daily spiritual experience was positively correlated with life satisfaction, positive affect, and psychological well-being, and negatively correlated with indicators of anxiety and depression.

Key words

Daily spiritual experience, Satisfaction with life, Positive/negative affect, Psychological well-being, Personality.

Resumen

El propósito del presente estudio fue investigar la relación de la experiencia espiritual cotidiana, medida por la versión española de la Escala de Experiencia Espiritual Cotidiana, con la satisfacción con la vida, el afecto positivo/negativo, el bienestar psicológico y la personalidad en una muestra de mexicanos (N=96) y vascos (N=100). Entre los resultados se encontró que los vascos reportaron una mayor frecuencia de experiencia espiritual que sus pares mexicanos. Además, los ateos y agnósticos reportaron mayor espiritualidad cotidiana que los cristianos y católicos. Por último, la experiencia espiritual cotidiana se correlacionó positivamente con la satisfacción con la vida, el afecto positivo, y el bienestar psicológico, y correlacionó negativamente con los indicadores de ansiedad y depresión.

Palabras clave

Experiencia espiritual cotidiana, Satisfacción con la vida, Afecto positivo/negativo, Bienestar psicológico, Personalidad.

Received: July 14, 2010

Accepted: August 20, 2010

The famous phrase “the 21st century will be spiritual, or it shall not be” is attributed to French novelist André Malraux. Indeed, religion and spirituality are themes of profound importance to most contemporary societies (Peterson & Webb, 2006). Scholars recognize that the influence of religiousness/spirituality on people at the personal level is inadequately understood. Recently, psychology has been experiencing a renaissance, consisting of an expansion of the psychological literature on the impact of religiousness and spirituality on physical and mental health. In January 2003, the *American Psychologist* devoted a special edition to spirituality: religion and health as an indication of the renewed interest in the issue (Miller & Thoresen, 2003).

Numerous studies have shown that spiritual, consciousness-altering and non-traditional practices (from the standpoint of traditional healthcare) such as prayer, meditation, imagery, hypnosis, acupuncture, biofeedback, massage, laughter and play can have beneficial effects on physical and psychological health (Hostetler, 2002; Meyerstein & Ruskin, 2007; Underwood, 1999). To cite one example, spirituality is linked to positive physiological processes such as blood pressure and immune function. The strongest evidence for this relationship comes from randomized trials on the effects of meditation on physiological function (Davidson, 2004). Some of the positive effects of religiousness/spirituality found and quantified to date include a reduction in distress and symptoms of anxiety and depression; increased life satisfaction and psychological well-being; and a strengthened immune system. For people with disabilities and those in recovery from alcoholism and drug addiction, it offers meaning and purpose in life (Kalkstein & Tower, 2009; Lewis & Cruise, 2006; Reis, Baumiller, Scrivener, Yager, & Warren, 2007; Underwood, 1999).

Currently, the main scientific disciplines that have acknowledged the positive aspects of religion and spirituality are anthropology, nursing, philosophy, psychology, and social work. Neuroscience has also utilized the empirical approach to explain mental processes involved in religious and spiritual thinking (Boyer, 2001, 2008).

Religiousness and Spirituality

There is a growing interest in definitionally distinguishing between spirituality and religiousness. The clear confusion regarding these concepts is possibly due to the fact that for at least the past two thousand years in Western history, religion has exercised a monopoly over spirituality (Elkins, 2001; Szasz, 2001). Zinnbauer and his research group (1997) made an important contribution toward disentangling these terms. They argued that part of the confusion resides in popular disillusionment with religious institutions, which have come to be regarded by some as obstacles to a direct experience of the sacred. Zinnbauer’s study found that the more people acknowledge being religious, the more they tend to minimize the difference between the two concepts. By comparison, persons who defined themselves as spiritual—but not religious—considered religiousness as negative, especially in association with orthodox Christian faith. Such a perception of orthodox religion has been explained in part by reference to the association of some forms of religious experience with prejudice, irrationality, authoritarianism, and guilt, which may lead to fanaticism and terrorism (Rogers et al., 2007).

Religiousness is often regarded as authoritarian and directive. By contrast, spirituality is associated with personal tolerance and openness to social and cultural experience (Kalkstein, 2006). There is also a tendency to characterize spirituality as good, private, and liberating; and to view religiousness as bad, institutionalized, limiting, and childish. Such a sharp distinction, however, is erroneous: both religiousness and spirituality can potentially inspire noble human qualities, such as altruism or caring for others, just as either can be used as a pretext for repulsive forms of human behavior, such as dogmatism, bigotry, and violence (Johnson, Kristeller, & Sheets, 2004; Underwood, 2005).

The goal of spirituality is *compassion*, literally meaning ‘to suffer with.’ It shines with actions of love for others. Compassion has always been the hallmark of true spirituality, and the highest teaching of religion. Indeed, “Loveless spirituality is an oxymoron and an ontological impossibility” (Elkins, 1998: 32-33). The use of supernatural concepts in the definition of spirituality has been a point of intense debate. Some authors argue that it is essential to include the concept of the *sacred*. Others disagree,

maintaining that the definition can be independent of any given religious affiliation and even of being atheistic (Johnson et al., 2004). For example, McSherry, Cash, & Ross (2004) suggest that spirituality can be classified into two major schools: those who believe in God and those who do not. Meraviglia (1999) describes two dimensions of spirituality, both of which reflect one's ultimate values or beliefs: (1) The vertical dimension in one's relationship with God or a supreme being. (2) The horizontal dimension in one's relationship with nature. Rayburn (2004: 53) defines the spiritual person as "caring for others," and "seeking goodness and truth, transcendence, and forgiveness/cooperation/peacefulness."

In general, religiousness is associated with an identifiable group of people (Christians, Muslims, Jews, etc.) who search collectively for feelings or perceptions that transcend material reality, and it consists of adherence to a (series of) doctrine and specified ritual practices (Johnson et al., 2004). Spirituality is different in its emphasis on experience of a personal relationship with God or a higher power, and on feelings of love, gratitude and mercy (Emmons & McCullough 2003; Underwood, 2005). Despite heated debate among scholars interested in this topic, for the time being, spirituality appears to be a concept less characterized by bias than is religiousness. At the same time, theoretically, the two concepts overlap and are characterized by multidimensionality, since each of them involves explorative processes that include emotional, cognitive, and behavioral forms of expression.

As a field of study within the broader discipline of psychology, "Spiritual psychology includes the study of the world's religious traditions and the integration of spiritual knowledge into psychological theory" (Elkins, 2001: 204). Often scientists with new ideas (for example, those who discuss the psychology of spirituality) have struggled to gain recognition from their more conservative colleagues. However, we should remember that science requires self-criticism (Feyerabend, 2008). Its progress necessitates openness to all points of view: "The sun will rise tomorrow, is a hypothesis; and what this means is: we don't *know* whether it will rise" (Nordmann, 2005: 132).

Daily Spiritual Experience

One particularly active, perhaps even definitional, area of empirical study is the assessment of variables related to spirituality (Kalkstein, 2006; McCauley, Tarpley, Haaz, & Bartlett, 2008). Recent studies use a wide range of psychometric instruments to assess religious/spiritual variables (Miller & Thoresen, 2003). Researchers have measured a host of religious/spiritual attitudes, experiences and behaviors (e.g., conversions), and their relation to well-being using various scales and questionnaires with a variety of samples (Lewis, Maltby, & Day, 2005). However, few authors have focused on assessing the influence of *routine* spiritual experiences on health and well-being.

According to Ellison & Fan (2008), the Daily Spiritual Experience Scale (DSES) is one of the most significant, current innovations for the definition and assessment of religiousness and spirituality. The DSES, originally developed by Underwood and Teresi (2002), is a multi-item, self-report measure designed to capture how religiousness/spirituality is expressed in everyday life (Underwood, 2006). Daily spiritual experience is defined as an individual's perceptions and emotions related to the transcendent in daily life (Mayoral, Underwood, Laca, & Mejía, in press).

The construct of so-called daily spiritual experience signifies an important feature in the lives of many people. The DSES aims to assess an individual's perception of what he or she regards as transcendent in daily life (for example, God, the divine). The items attempt to measure one's personal spiritual *experience*, rather than introjected beliefs or specific behaviors, and hence it is not specifically tied to any particular religion (Underwood & Teresi, 2002). In addition, the items have been constructed so as to assess spiritual experience broadly defined rather than specific types of mystical or extrasensory phenomena (Underwood, 2006).

The scale assesses the breadth and depth of spiritual experience in its relationship with knowledge of the divine, as presently is in the various religions and spiritual traditions. Efforts were made to ensure that this measure was important and inclusive for a variety of populations, which would enable evaluation of groups of atheists or agnostics as well (Underwood, 2006). Whereas an assessment tool that attempts to measure the full spectrum of spirituality in terms of beliefs and practices should be multifactorial, the

DSES does not aim to be a comprehensive measure of spirituality. It measures emotional and subjective experiences, and the experiences specifically evaluated are feelings and sensations, rather than the cognitive awareness of the beliefs (Underwood, 2006). One advantage of this instrument is that some of the feelings can be best expressed using a religious term (theistic), while others do not require religious language (secular or non-theistic).

Daily spirituality on the DSES has been negatively correlated with measures of psychosocial stress, anxiety and depression, while it has been positively correlated with assessments of optimism, perceived social support, and satisfaction with life (Ellison & Fan, 2008; Kalkstein, 2006; Mayoral et al., in press; Underwood & Teresi, 2002). The largest study using this instrument within the United States has provided a useful framework for employing it in different cultural contexts, such as Brazil, Chile, China, France, Korea, Mexico, and Vietnam (Mayoral et al., in press; Ng, Fong, Tsui, Au-Yeung, & Law, 2009).

Basques

The present sample consisted of Basques and Mexicans. It is important to note that the Basque population should not be equated with the Spanish, as the Basque Country is considered an independent region. In addition, the Mexican sample in this study is representative of Mexico and is distinct from the Basque sample. Basques differ from Mexicans in significant ways, including language and politics, among other cultural differences.

According to a Basque joke, “when God created the first man, he got the bones from a Basque graveyard” (Facaros & Pauls, 2009: 20). Genetic information and blood typing suggest that the Basques are an ancient people who inhabited the old continent before the arrival of other European groups. This suggests that they may be the oldest ethnic group in Europe (Kurlansky, 2001). The Basque area is known as *Euskal-Herria* (Land of the Basques) or *Euskadi*, and is divided between approximately 2.5 million inhabitants in northwest Spain and 0.5 million in southwest France.

The Basque language, called Euskera, is extremely difficult and complex; it is the oldest European tongue still spoken. It is unrelated to Spanish, French, Italian, or any other Romance language, and belongs to no other known language family (Kurlansky, 2001). In addition, there are in Spain a number of different dialects, which complicates the sociolinguistic issue. In Spain, three Basque provinces (Álava, Biscay, and Gipuzkoa) were unified in 1980 as the *Basque Autonomous Community*. Its people were granted partial independence, acknowledgment of their language and culture, and control over their schools and police force (Woodworth, 2007). Here it is noteworthy that by the 1950s, resistance groups had formed to achieve total independence, most notably the *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA), Basque Homeland and Liberty. The ETA have committed terrorist acts since the 1960s, which includes the present. Although the ETA represents a minority, it has continued to fight for full Basque autonomy.

The Basque culture presents fascinating paradoxes and enigmas, with a living folklore rich in archaic rituals and dances, excellent cuisine, and distinctive architecture. Likewise, the region has made important contributions to modern culture through the contributions of men of letters (e.g., Miguel de Unamuno), sculptors (e.g., Eduardo Chillida), painters (e.g., Ignacio Zuloaga), and cineastes (e.g., Julio Medem) (Woodworth, 2007).

Most Basques are Roman Catholic. In the past, an unusually high percentage chose to become priests or nuns. However, this number has decreased since the Second Vatican Council, as has church attendance in general. Two renowned theologians of the Catholic Church, St. Francis Xavier and St. Ignatius Loyola (founder of the Society of Jesus or Jesuits) were of Basque origin. Basque Catholicism, like in many other areas of Spain, has been characterized by a strong devotion to the Virgin Mary (Collins, 1990).

The present study is aimed at examining quantitative aspects of daily spiritual experience, satisfaction with life, positive/negative affect, psychological well-being, and personality in populations with different cultural backgrounds, norms and values, such as Basques and Mexicans. It should be noted that the measures in this study were administered in Spanish to both groups, and not in the Basque language of Euskera. All of the Basque participants were fluent in Spanish.

METHODS

Participants

196 participants (85 male, 111 female) were invited to answer on a voluntary basis the questionnaires. Anonymity was guaranteed. The sample consisted of 30 participants from Guadalajara, Jalisco, and 66 from Colima (Mexico); together with 100 participants from the province of Gipuzkoa, Basque Country (Spain). Locals call themselves 'donostiaras.' An attempt was made to balance gender (43% male, 57% female). While the main objective of this research was not cross-cultural comparison, using samples from two countries allowed us to explore some cultural differences as potentially intervening variables.

Measures

Satisfaction With Life Scale (SWLS) (Spanish version by Laca, Verdugo, & Guzmán, 2005. English original by Diener, Emmons, Larsen, & Griffin, 1985). Satisfaction with life refers to an individual's conscious evaluative judgment of his or her life by using the person's own criteria (Pavot & Diener, 1993). This instrument consists of five affirmative items (e.g. 'If I could live my life over, I would change almost nothing'), on which the person may choose on a Likert scale from 1 (*Strongly disagree*) to 7 (*Strongly agree*). Two decades of research on this scale shows an acceptably high level of reliability ($\alpha = 0.87$). The maximum possible score is 35 with a mean of 7, and the minimum score is 5 with a mean of 1.

Positive Affect Negative Affect Schedule (PANAS) (Spanish version by Sandín et al., 1999. English original by Watson, Clark, & Tellegen, 1988). This is a measure using two scales that assesses positive and negative affect. Each scale consists of ten concepts, which produces a sum: one measures positive affect (active, alert, attentive, determined, enthusiastic, excited, inspired, interested, proud, strong); the other, ten indicative of negative affect (afraid, scared, nervous, jittery, irritable, hostile, guilty, ashamed, upset, distressed). Given these terms, respondents indicate the frequency with which they experience these emotions, from 1 (*Very slightly or not at all*) to 5 (*Extremely*). This gives two scores, one of which might be called positive affectivity ($\alpha = 0.86$), and the other, negative affectivity ($\alpha = 0.76$). As a whole, the PANAS has an alpha reliability index of 0.72.

Psychological Well-Being Scales (Spanish version by Lloret & Tomás, 1994. English original by Warr, 1987). This assesses psychological well-being across three scales: 1) Anxiety-Comfort, 2) Depression-Enthusiasm, and 3) Displeasure-Pleasure. Each scale has six items in the form of adjectives alluding to the feelings or moods that are intended to be measured. Three are typical of the positive axis, and three, of the negative. The eighteen items are preceded by the question: *How often have you felt in recent weeks that expressed by each of the following words?* The items are answered on a Likert scale from 1 (*Never*) to 6 (*Always*). The scores of the items that correspond to the negative poles are reversed prior to calculating the total score, so that the higher the total scores, the higher the level of reported well-being. The reliability of the instrument is 0.89, with subscale reliabilities of 0.81 for Anxiety-Comfort, 0.80 for Depression-Enthusiasm, and 0.77 for Displeasure-Pleasure.

Daily Spiritual Experience Scale-Spanish (DSES-S) (Spanish version by Mayoral et al., in press. English original by Underwood & Teresi, 2002). This consists of sixteen items scored on a Likert six-point scale ranging from *many times a day*, to *never (or almost never)* (e.g. 'I accept others even when they do things I think are wrong.') The last item ('In general, how close do you feel to God?') is assessed on a Likert scale of 1 (*Not at all close*) to 4 (*As close as possible*). As mentioned earlier, the items assess the experiences, rather than particular beliefs or behaviors, in order to transcend the boundaries of religion (Underwood 2006; Underwood & Teresi, 2002). As the measure assesses common spiritual experience rather than extraordinary mystical experiences, it provides an assessment of religiousness/spirituality in familiar terms of daily life. According to the directionality, scores of the items are inverted before calculating the total score. In the case of the Likert scale of four points for item 16, it would be added to the total score after inverting. A higher total score would indicate a lower level of

daily spiritual experience (Underwood, 2006). The index of reliability in Spanish version was considerably high ($\alpha = 0.91$).

Big Five Questionnaire (BFQ) (Spanish version by Bermúdez, 1995. English original by Caprara, Barbaranelli, Borgogni, & Perugini, 1993). This measures five major personality factors as dimensions, each composed of two subdomains: Extraversion, $\alpha = 0.75$ (Dynamism, $\alpha = 0.68$, and Domination, $\alpha = 0.66$); Agreeableness, $\alpha = 0.73$ (Cooperation, $\alpha = 0.60$, and Cordiality, $\alpha = 0.62$); Tenacity, $\alpha = 0.79$ (Conscientiousness, $\alpha = 0.71$, and Perseverance, $\alpha = 0.76$); Emotional Stability, $\alpha = 0.87$ (Control of Emotions, $\alpha = 0.79$, and Impulse Control, $\alpha = 0.78$); Open-mindedness, $\alpha = 0.76$ (Openness to culture, $\alpha = 0.67$, and Openness to experience, $\alpha = 0.64$). Each scale consists of twelve items, plus a distortion scale (0.77) which assesses social desirability. The questionnaire has one hundred thirty-two items presented as Likert scales from 1 (*Completely false for me*) to 5 (*Completely true for me*). It presents the results in T scores categorized by a normal distribution with a mean of 50 and a standard deviation of 10. Values between 25 and 34 are considered 'very low,' between 35 and 44 'low,' between 45 and 54 'average,' between 55 and 64 'high,' and between 65 and 75 'very high.'

Sociodemographic Data. Data collected from each participant included age, gender, relationships, occupation, educational level, social class, and religion. This sociodemographic data helped to establish intergroup differences.

HYPOTHESIS

1. High daily spirituality would be related to high scores on the SWLS, PANAS, and Psychological Well-Being Scales.
2. High daily spirituality would be related to high scores on the personality factors of Agreeableness, Emotional Stability, and Open-mindedness.

RESULTS

Statistical Analysis

Data were analyzed using the Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) 14.0 for Windows. We performed a series of analyses linking the DSES-S to each sociodemographic data, measure of psychological well-being (SWLS, PANAS, Psychological Well-Being Scales) and personality variable. First, to obtain the main effects (F) of the sociodemographic data on the variables of the study, we carried out an analysis of variance (ANOVA) and Student's t -test for independent samples. We used Dunnett's C test to establish intergroup differences. Second, to examine the relationships among variables, we used bivariate correlations with the Pearson correlation coefficient and two-tailed significance test.

Main effects and Means

The Basques showed a greater frequency of daily spirituality than did the Mexicans ($t_{(194)} = -9.00$, $p < .00$) (Table 1). The group of 29 to 62 years old seemed to have greater spiritual experience ($F_{(1, 47)} = 2.72$, $p < .00$). There were no gender differences in terms of spirituality.

Table 1. Means in DSES-S of Basques and Mexicans ($N = 196$; 100 Basques, 96 Mexicans).

Basques		Mexicans		Total	
<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>
2.14	.85	3.49	1.22	2.80	1.24

Note. Low scores reflect higher levels of spirituality; high scores indicate lower levels of spirituality.

People with a regular partner experienced greater spirituality ($F_{(2, 195)} = 3.74, p < .02$). With regard to occupation, students showed the highest degree of spiritual experience ($F_{(4, 195)} = 7.46, p < .00$), specifically those attending high school ($F_{(3, 195)} = 6.17, p < .00$). People in the middle-high class experienced greater spirituality ($F_{(3, 195)} = 2.88, p < .01$).

Finally, there was a significant effect for religion on the spiritual experience ($F_{(4, 195)} = 13.42, p < .00$). For this analysis, we excluded the Bahá'í and Buddhists, because the subsamples were too small to make inferences (Table 2). The mean differences between groups indicate that Atheists reported greater spiritual experience (1.84), followed by Agnostics (2.73). Catholics (3.19) and Protestants (3.18) reported lower levels of spiritual experience. Religion itself had effects on the three factors of psychological well-being. Religion and Anxiety-Comfort ($F_{(4, 195)} = 4.33, p < .00$) were associated for Catholics, Protestants, Atheists and Agnostics. Religion was associated with Depression-Enthusiasm ($F_{(4, 195)} = 2.35, p < .04$) and Displeasure-Pleasure ($F_{(4, 195)} = 3.79, p < .00$), mainly for Atheists and Christians. Active practice of religion was significantly associated only with Anxiety-Comfort ($F_{(2, 195)} = 4.80, p < .03$).

Table 2. Demographic characteristics of participants ($N = 196$).

<i>Variable</i>	<i>Frequency</i>	<i>%</i>
Country		
Basques	100	51
Mexicans	96	49
Gender		
Men	85	43
Women	111	57
Age		
16-22	104	53
23-28	44	23
29-62	48	24
Relationships		
With regular partner	100	51
Without a partner	96	49
Occupation		
Study	85	44
Work	57	29
Study and Work	44	22
Unemployed	4	2
Other	6	3
Education		
Low	25	12
Middle	117	60
High	54	28
Social Class		

Middle-low	25	13
Middle	121	62
Middle-high	50	25
Religion		
Catholic	73	37
Protestant	33	17
Bahá'í	8	4
Buddhist	2	1
Atheist	52	27
Agnostic	28	14
Active practice of religion		
Yes	44	22
No	152	78

Correlations

Tables 3, 4, and 5 show the correlations between DSES-S, PANAS, SWLS, Psychological Well-Being Scales, and BFQ. Scores on the DSES-S were significantly correlated with scores on each scale except for the BFQ.

Table 3. Correlations between DSES-S and PANAS ($N = 196$).

Scales	Positive Affect	Negative Affect
Daily Spiritual Experience	.19**	-.15*

* $p < .05$; ** $p < .01$ (Two-tailed).

Table 4. Correlations between DSES-S, SWLS, and Psychological Well-Being Scales ($N = 196$).

Scales	Satisfaction With Life	Anxiety-Comfort	Depression-Enthusiasm	Displeasure-Pleasure
Daily Spiritual Experience	.35**	.29**	.24**	.28**

** $p < .01$ (Two-tailed).

Table 5. Correlations between DSES-S and BFQ ($N = 196$).

Scales	Extraversion	Agreeableness	Tenacity	Emotional Stability	Open-Mindedness
Daily Spiritual Experience	.03	.03	.07	.02	.00

DISCUSSION

This study investigated the relationship between daily spiritual experience and a variety of variables, including satisfaction with life, positive/negative affect, psychological well-being, and personality in a sample of Basques and Mexicans.

While daily spiritual experience was found to be positively associated with the relationship variable of having a regular partner, the absence of significant effects on some demographic characteristics suggests that daily spirituality is an experience relatively autonomous and independent of the objective conditions of life, at least in the samples presented here. The results are consistent with those found by McCauley et al. (2008) in a sample of older adults in the United States, for which daily spiritual experience was not significantly associated with age, education, social class or employment.

Catholics and Protestants scored lower on daily spirituality whereas Atheists and Agnostics scored higher. It should be noted that the Basques in this study, of whom 96% self-reported as Atheists or Agnostics, reported more daily spiritual experience than the Mexicans. Although it is difficult to distinguish religiousness from spirituality, this result strengthens the view that spirituality is a characteristic of the person, and that it is not dependent upon any specific religious creed. Similarly, religiousness was associated with greater happiness and less anxiety for Catholics, Protestants, Agnostics and Atheists. This also indicates that no particular religious affiliation is necessary for psychological well-being.

There was a trend among Mexicans to support their spiritual experience through their religious beliefs. Among the Basques, religiousness and spirituality were different concepts, but they were interdependent in the Mexican sample. The Basque sample was characterized by responses indicative of their spirituality without religious affiliation, so the few responses framed in religious terms did not have much salience. In liberal societies like the Basque, religion seems to be a private matter, and the effect that it has on spiritual life is very different from that which occurs in more conservative societies such as Mexico.

In Europe, despite growing religious indifference and secularization, the spiritual quest is a recurrent phenomenon. Using the European Values Survey and other social surveys, Yves Lambert showed that the influence of religion in Europe is very weak (Francis, 1998). Spain, and the Basque Country in particular, has been slowly transforming into what Popper (2006) called an *open society*: a society in which members are characterized by their critical capacities, in which reason prevails over (seemingly) unfounded beliefs, and in which, above all, each seeks to minimize avoidable suffering. Here, "Presumably, spiritual bonds can play a major role where the biological or physical bonds are weakened" (Popper, 2006, p. 191, our translation). Although the Basque Country is not the best example of an open society, as might be the Nordic countries, compared with Mexico the difference is significant. We venture to hypothesize that spirituality is part of an open society in which freedom and progress depend upon choices that people make in the course of a nation's evolution. There is no ideal way (e.g., particular religious path) to achieving inner well-being or a perfect society. Individuals in an open society must question authority, dispute what they have always taken for granted, and assume responsibility for acts that affect themselves and others. A democratic society is one in which most enjoy social rights, and its citizens seek to mitigate distinctions between class, social status and religious beliefs, which do not define the human essence. This means a faith in human dignity. Perhaps there are strong links between

spiritual experience and welfare policy, human rights and social change. Spirituality provides the compassion, flexibility and courage required in the struggle for social change (Jiliberto, 2004; Razeto, 2004).

On the basis of previous studies (Ellison & Fan, 2008; Kalkstein, 2006; McCauley et al., 2008; Underwood & Teresi, 2002), we expected to find that women had more spiritual experiences. However, men and women did not differ in their degree of spiritual experience in this study. The role of gender in spiritual experience remains open for future research.

We found that people who have a steady partner experience greater daily spirituality. However, what has been called the dark side of relationships (Cupach & Spitzberg, 2004) (e.g., difficulties generating love; jealousy; anger; or anxiety) (Rivera, 2000) could interact with daily spirituality. Future studies could investigate the associations among destructive/constructive relationships, daily spiritual experience and mental health.

High educational level was associated with less spiritual experience in this study. Various interpretations have been offered for this phenomenon. One is that higher education can often lead to re-examination of fundamental beliefs, and consequent rejection of religious principles and spiritual values, entailing a decrease in daily spiritual experience (Kalkstein, 2006).

There was a very clear relationship between positive affect and daily spirituality. People who are more spiritual indicated less negative affect and more satisfaction with life.

Is spirituality an experience, a skill, or a personality trait? Hypothesis 2 was not supported. We expected that one or another personality factor would explain any difference in experienced spirituality. Hills, Francis, Argyle, & Jackson (2004), and Piedmont (1999) posited that spirituality could be a new factor not found in traditional models of personality. In one of the few studies linking religion, spirituality, values and personality (assessed with the Big Five Questionnaire) in Spanish students, Saroglou and García (2008) argued that spirituality is quite independent of traditional personality factors. These authors found that certain values were the only predictors of religion/spirituality in their sample. When these values were combined with religion/spirituality, they intensified prosocial behavior and consciousness. Many scholars disagree with the suggestion that spirituality is a personality factor. There may be inherent predispositions to be religious in particular ways, but daily spiritual experience may change over time, as when one undergoes spiritual growth (L.G. Underwood, personal communication, October 3, 2008).

Spirituality may involve intrapsychic processes more unintelligible and difficult to examine than other aspects of human evolution. Perhaps, to understand spirituality as a universal phenomenon, we must look not to personality, but to several complex cognitive processes: "Religious thought and behaviour can be

considered part of natural human capacities, like music, political systems, family relations or ethnic coalitions" (Boyer, 2008: 1038). Knowing this, we should set for ourselves the task of finding these natural cognitive dispositions that promote religiousness/spirituality.

Just thirteen years ago, Zinnbauer et al. (1997) were among the first to quantitatively study differences between religiousness and spirituality. Empirical advances in the areas of spirituality and transpersonal psychology are still modest given the complexity of analyzing and testing spiritual constructs. The most important contribution of the present research is that it is the first to investigate and compare relationships between daily spiritual experience and psychological well being among Mexican and Basque populations.

CONCLUSIONS

Limitations

First, the study could have benefited from a larger and more heterogeneous sample. In order to establish contrasts, it would be desirable to have greater representation than that of religious groups that characterize populaces in general. As the construct of daily spiritual experience was designed to apply to people of different religious traditions (Kalkstein, 2006, Underwood & Teresi, 2002), it could be more fully explored by gathering data from among the full range of religious and spiritual orientations.

The results indicate an urgent need to further examine intercultural aspects of spirituality. Perhaps an instrument could be used to specifically assess cultural differences, as in other Basque and Mexican studies in which cultural variables have been shown to influence the variables of interest (Laca, Mejía, & Mayoral, in press). Additional measures could also be employed, because Likert scales can be methodologically limiting for cross-cultural comparison (Henry, Moffitt, Caspi, Langley, & Silva, 1994; Oishi et al., 2005). The descriptive and inferential statistics did reveal some significant effects, but more complex multivariate tools, such as Multivariate Analysis of Variance (MANOVA) or multiple regression (Path Analysis) might reveal additional patterns of relationship.

As it is not clear how daily spiritual experience mediates between religiousness and psychological well-being (Ellison & Fan, 2008), it would be desirable to use additional instruments to assess psychological well-being. In future research with the Basque population, we suggest applying the DSES in Euskera.

Implications

The relationship between spirituality and health has important societal implications. Depression is a case in point. The effect of depression on the workforce is very serious. It is estimated that by 2020, it will become the second leading medical or psychiatric cause of disability (Kramer et al., 2007). It has been previously shown that higher spirituality is correlated with fewer depressive symptoms (Kendler et al., 2003, McCauley et al., 2008). In general, therapies for depression and anxiety in older adults that incorporate religious/spiritual beliefs produce faster recovery than traditional therapies (Hawkins, Tan, & Turk, 1999, Koenig et al., 1992). The present study provided cross-cultural support for the broader relationship between spirituality, affect and well-being.

It has been found that the frequency of daily spirituality can be very useful in dealing with the advanced stages of serious illness such as cancer (Noguchi et al., 2006; True et al., 2005). The frequency of spiritual experiences helps in cases of acute hospitalization, as it does for instance in the case of kidney surgery. Spiritual beliefs may contribute to the amelioration of anxiety related to medical conditions, such as in the case of diabetes mellitus type 2 (Zavala, Vázquez, & Whetsell, 2006). Similarly, religiousness/spirituality helps people with disabilities to cope with life challenges (Underwood, 1999).

Integrating aspects of spirituality in the workplace can greatly enhance personal well-being and creativity, thereby promoting harmony and continuous improvement within organizations (Butts, 1999; Marques, 2004). Similarly, spirituality can facilitate problem solving, negotiation and decision-making at the corporate level (Shakun, 2006; Fernando & Jackson, 2006).

It has been found that people with less time for recreational activities are less likely to experience their spirituality, and that time and life balance are needed to develop spirituality (Heintzman & Mannell, 2003). In other words, time pressure in everyday life can hinder contact with the spiritual. People who have lost sight of the spiritual dimension in their lives due to the pressures and hassles of daily life could use their free time to restore their spirituality. One way to maximize the benefit of free time is to visit natural areas (parks, green areas) to encourage spiritual experience. This possibility was suggested by research on the psychological aspects of time spent in natural environments (Kaplan & Kaplan, 1989). A good example of this occurs in Canada, where some managers of parks and natural areas have been encouraged to plan opportunities to enhance spiritual experience, which in turn benefits recreation.

Activities such as prayer or reading sacred texts, in addition to promoting spiritual growth, encourage rest and relaxation, which in turn can help cope with the stresses of working life, family responsibilities or illness (Hostetler, 2002; Underwood, 1999).

To date, research on the relation between daily spiritual experience and physical/mental health has been conducted mainly on clinical samples, primarily in the United States (Ellison & Fan, 2008). The present study has demonstrated that the same relationship occurs in the culturally rich Basque and Mexican societies as well. Future research in this area should take into account culture-specific variables, social processes, difficult life circumstances and other factors that may benefit or hinder spiritual experience in daily life.

ACKNOWLEDGMENTS

We would like to express our gratitude to Lynn G. Underwood, Ph.D., President of the consulting firm Research Integration for her permission and assistance in using the DSES. We are indebted to two anonymous reviewers of the *Journal of Transpersonal Research* for valuable corrections.

REFERENCES

- Bermúdez, J. (1995). *BFQ: Cuestionario "Big Five."* Manual. Madrid: TEA.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. (2008). Religion: Bound to believe? *Nature*, 455, 1038-1039.
- Butts, D. (1999). Spirituality at work: An overview. *Journal of Organizational Change Management*, 12(4), 328-331.
- Caprara, G.V., Barbaranelli, C., Borgogni, L., & Perugini, M. (1993). The "Big Five Questionnaire": A new questionnaire to assess the five factor model. *Personality and Individual Differences*, 15(3), 281-288.
- Collins, R. (1990). *The Basques* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.
- Cupach, W.R., & Spitzberg, B.H. (2004). *The dark side of relationship pursuit: From attraction to obsession and stalking*. Mahwah, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Davidson, R.J. (2004). Well-being and affective style: Neural substrates and biobehavioural correlates. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 359, 1395-1411.
- Diener, E., Emmons, R.A., Larsen, R.J., & Griffin, S. (1985). The Satisfaction With Life Scale. *Journal of Personality Assessment*, 49(1), 71-75.
- Elkins, D.N. (1998). *Beyond religion: A personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion*. Wheaton, IL.: Quest Books.
- Elkins, D.N. (2001). Beyond religion. Toward a humanistic spirituality. In K. Schneider, J. Bugental y J. Pierson (Eds.), *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice* (pp. 201-212). Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Ellison, C.G., & Fan, D. (2008). Daily spiritual experiences and psychological well-being among US adults. *Social Indicators Research*, 88(2), 247-271.
- Emmons, R.A., & McCullough, M.E. (2003). Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 377-389.
- Facaros, D., & Pauls, M. (2009). *Bilbao and the Basque lands* (4th ed.). London: New Holland Publishers.
- Fernando, M., & Jackson, B. (2006). The influence of religion-based workplace spirituality on business leaders' decision-making: An inter-faith study. *Journal of Management & Organization*, 12(1), 23-39.
- Feyerabend, P. (2008). *La ciencia en una sociedad libre* (4th ed.). Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Francis, L.J. (1998). The social scientific study of religion. *Journal of Beliefs and Values*, 19(2), 247-250.
- Hawkins, R.S., Tan, S.Y., & Turk, A.A. (1999). Secular versus Christian inpatient cognitive-behavioral therapy programs: Impact on depression and spiritual well-being. *Journal of Psychology and Theology*, 27, 309-331.
- Heintzman, P., & Mannell, R.C. (2003). Spiritual functions of leisure and spiritual well-being: Coping with time pressure. *Leisure Sciences*, 25, 207-230.

- Henry, B., Moffitt, T.E., Caspi, A., Langley, J., & Silva, P.A. (1994). On the "remembrance of things past": A longitudinal evaluation of the retrospective model. *Psychological Assessment*, 6(2), 92-101.
- Hills, P., Francis, L.J., Argyle, M., & Jackson, C.J. (2004). Primary personality trait correlates of religious practice and orientation. *Personality and Individual Differences*, 36, 61-73.
- Hostetler, J. (2002). Humor, spirituality, and well-being. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 54(2), 108-113.
- Jiliberto, R. (2004). Espiritualidad, sociedad y sostenibilidad. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 3(8).
- Johnson, T.J., Kristeller, J., & Sheets, V.L. (2004). Religiousness and spirituality in college students: Separate dimensions with a unique and common correlates. *Journal of College Students Values*, 5(8), 1-36.
- Kalkstein, S. (2006). *The Daily Spiritual Experiences Scale and psychological and physical well-being: Demographic comparisons, scale validation, and outcome measures*. Unpublished doctoral dissertation, Columbia University in the City of New York.
- Kalkstein, S., & Tower, R.B. (2009). The Daily Spiritual Experiences Scale and well-being: Demographic comparisons and scale validation with older Jewish adults and a diverse internet sample. *Journal of Religion and Health*, 48(4), 402-417.
- Kaplan, R., & Kaplan, S. (1989). *The experience of nature: A psychological perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Kendler, K.S., Liu, X.Q., Gardner, C.O., McCullough, M.E., Larson, D., & Prescott, C.A. (2003). Dimensions of religiosity and their relationship to lifetime psychiatric and substance use disorders. *The American Journal of Psychiatry*, 160(3), 496-503.
- Koenig, H.G., Cohen, H.J., Blazer, D.G., Pieper, C., Meador, K.G., Shelp, F., Goli, V., & DiPasquale, B. (1992). Religious coping and depression among elderly, hospitalized medically ill men. *The American Journal of Psychiatry*, 149, 1693-1700.
- Kramer, T.L., Blevins, D., Miller, T.L., Phillips, M.M., Davis, V., & Burris, B. (2007). Ministers' perceptions of depression: A model to understand and improve care. *Journal of Religion and Health*, 46(1), 123-139.
- Kurlansky, M. (2001). *The Basque history of the world: The story of a nation*. New York: Penguin.
- Laca, F., Mejía, J.C., & Mayoral, E. (in press). Conflict communication, decision-making, and individualism in Mexican and Spanish university students. *Psychology Journal*.
- Laca, F., Verdugo, J., & Guzmán, J. (2005). Satisfacción con la vida de algunos colectivos mexicanos: Una discusión sobre la psicología del bienestar subjetivo. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 10(2), 325-336.
- Lewis, C.A., & Cruise, S.M. (2006). Religion and happiness: Consensus, contradictions, comments and concerns. *Mental Health, Religion and Culture*, 9(3), 213-225.
- Lewis, C.A., Maltby, J., & Day, L. (2005). Religious orientation, religious coping and happiness among UK adults. *Personality and Individual Differences*, 35, 1193-1202.
- Lloret, S., & Tomás, I. (1994). La medición del bienestar psicológico. In V. González (Dir.), *La medición del bienestar psicológico y otros aspectos de la salud mental* (pp. 43-60). Valencia, Spain: AU llibres.
- Marques, J.F. (2004). *Spirituality in the workplace: Establishing a broadly acceptable definition of this phenomenon*. Unpublished doctoral dissertation, Pepperdine University, California.
- Mayoral, E., Underwood, L.G., Laca, F., & Mejía, J.C. (in press). Validation of the Spanish version of Underwood's Daily Spiritual Experience Scale in Mexico. *International Journal of Hispanic*

Psychology.

- McCauley, J., Tarpley, M.J., Haaz, S., & Bartlett, S.J. (2008). Daily spiritual experiences of older adults with and without arthritis and the relationship to health outcomes. *Arthritis & Rheumatism (Arthritis Care & Research)*, 59(1), 122-128.
- McSherry, W., Cash, K., & Ross, L. (2004). Meaning of spirituality: Implications for nursing practice. *Journal of Clinical Nursing*, 13(8), 934-941.
- Meraviglia, M.G. (1999). Critical analysis of spirituality and its empirical indicators. *Journal of Holistic Nursing*, 17(1), 18-33.
- Meyerstein, I., & Ruskin, G. (2007). Spiritual tools for enhancing the pastoral visit to hospitalized patients. *Journal of Religion and Health*, 46(1), 109-122.
- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health: An emerging research field. [Special issue]. *American Psychologist*, 58, 24-35.
- Ng, S-M., Fong, T.C.T., Tsui, E.Y.L., Au-Yeung, F.S.W., & Law, S.K.W. (2009). Validation of the Chinese version of Underwood's Daily Spiritual Experience Scale—Transcending cultural boundaries? *International Journal of Behavioral Medicine*, 16(2), 91-97.
- Noguchi, W., Morita, S., Ohno, T., Aihara, O., Tsujii, H., Shimozuma, K., & Matsushima, E. (2006). Spiritual needs in cancer patients and spiritual care based on logotherapy. *Support Care Cancer*, 14, 65-70.
- Nordmann, A. (2005). *Wittgenstein's Tractatus: An introduction*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Oishi, S., Hahn, J., Schimmack, U., Radhakrishnan, P., Dzokoto, V., & Ahidi, S. (2005). The measurement of values across cultures: A pairwise comparison approach. *Journal of Research in Personality*, 39, 299-305.
- Pavot, W., & Diener, E. (1993). Review of the Satisfaction With Life Scale. *Psychological Assessment*, 5(2), 164-172.
- Peterson, M., & Webb, D. (2006). Religion and spirituality in quality of life studies. *Applied Research in Quality of Life*, 1, 107-116.
- Piedmont, R.L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-Factor model. *Journal of Personality*, 67(6), 985-1013.
- Popper, K.R. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Colección Surcos. Barcelona: Paidós.
- Rayburn, C.A. (2004). Religion, spirituality, and health. *American Psychologist*, 59(1), 52-53.
- Razeto, L. (2004). Espiritualidad y acción social: Entre el verticalismo y el horizontalismo. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 3(8).
- Reis, L.M., Baumiller, R., Scrivener, W., Yager, G., & Warren, N.S. (2007). Spiritual assessment in genetic counseling. *Journal of Genetic Counseling*, 16(1), 41-52.
- Rivera, S. (2000). *Conceptualización, medición y correlatos de poder y pareja: Una aproximación etnopsicológica*. Unpublished doctoral dissertation, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rogers, M.B., Loewenthal, K.M., Lewis, C.A., Amlôt, R., Cinnirella, M., & Ansari, H. (2007). The role of religious fundamentalism in terrorist violence: A social psychological analysis. *International Review of Psychiatry*, 19(3), 253-262.
- Sandín, B., Chorot, P., Lostao, L., Joiner, T. E., Santed, M. A., & Valiente, R. M. (1999). Escalas PANAS de afecto positivo y negativo: Validación factorial y convergencia transcultural. *Psicothema*, 11(1), 37-51.
- Saroglou, V., & García, A. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of

- personality traits and/or values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(1), 83-101.
- Shakun, M.F. (2006). Spiritual rationality: Integrating faith-based and secular-based problem solving and negotiation as systems design for right action. *Group Decision and Negotiation*, 15, 1-19.
- Szasz, T. (2001). The person as moral agent. In K. Schneider, J. Bugental y J. Pierson (Eds.), *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice* (pp. 77-80). Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- True, G., Phipps, E.J., Braitman, L.E., Harralson, T., Harris, D., & Tester, W. (2005). Treatment preferences and advance care planning at end of life: The role of ethnicity and spiritual coping in cancer patients. *Annals of Behavioral Medicine*, 30(2), 174-179.
- Underwood, L.G. (1999). A working model of health: Spirituality and religiousness as resources: Applications to persons with disability. *Journal of Religion, Disability & Health*, 3(3), 51-71.
- Underwood, L.G. (2005). Interviews with Trappist Monks as a contribution to research methodology in the investigation of compassionate love. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 35(3), 285-302.
- Underwood, L.G. (2006). Ordinary spiritual experience: Qualitative research, interpretive guidelines, and population distribution for the Daily Spiritual Experience Scale. *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie*, 28(1), 181-218.
- Underwood, L.G., & Teresi, J.A. (2002). The Daily Spiritual Experience Scale: Development, theoretical description, reliability, exploratory factor analysis, and preliminary construct validity using health-related data. *Annals of Behavioral Medicine*, 24(1), 22-33.
- Warr, P.B. (1987). *Work, unemployment, and mental health*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Watson, D., Clark, L.A., & Tellegen, A. (1988). Development and validation of brief measures of Positive and Negative Affect: The PANAS Scales. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(6), 1063-1070.
- Woodworth, P. (2007). *The Basque country: A cultural history*. New York: Oxford University Press.
- Zavala, M.R., Vázquez, O., & Whetsell, M.V. (2006). Bienestar espiritual y ansiedad en pacientes diabéticos. *Revista Aquichan*, 6(1), 8-21.
- Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I., Cole, B., Rye, M.S., Butter, E.M., Belavich, T.G., Hipp, K.M., Scott, A.B., & Kadar, J.L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549-564.

¹**Edwin G. Mayoral Sánchez** is Psychologist and Academic Technician at the University Center for Social Research, University of Colima (Mexico). He has written on religiousness/spirituality, subjective and psychological well-being, as well as on conflict communication and decision-making.
E-mail: edwin_mayoral@ucol.mx.

²**Francisco A. Laca Arocena**, Ph.D., is Research Professor at the Faculty of Psychology, University of Colima. Member of the National Researchers System (SNI) of Mexico. He has published in Spain, Mexico, and USA on decision-making under time pressure, conflict resolution, peace culture, subjective well-being, and spirituality. E-mail: francisco_laca@ucol.mx.

³**Juan Carlos Mejía Ceballos** is Doctoral Student at the Department of Basic Psychological Processes, University of the Basque Country (Spain). He is ending a dissertation related to job well-being. He has written on burnout, job well-being, conflict message styles, decision-making, and spirituality.
E-mail: oneyonka@hotmail.com.

Correspondence regarding this article should be directed to: University of Colima, University Center for Social Research. Av. Gonzalo de Sandoval 444, Las Víboras, 28040. Colima, Col., Mexico. Tel.: +52 (312) 316 11 27. Ext. 47301. E-mail: edwin_mayoral@ucol.mx

Psicología Trans-Junguiana

Un modelo Noético-Arquetipal de la Psique desde el paradigma
Dinámico-Dialéctico y la Epistemología Participativa.

Trans-Jungian Psychology

An Arquetipal-Noetic model of the Psyche from the
Dialectic-Dynamic paradigm and the Participatory Epistemology

Pablo Ianiszewski F.*

Hospital Psiquiátrico del Salvador
Valparaíso, Chile

Resumen

En el presente artículo se desarrolla un modelo psicológico integrativo que rescata los aportes del trabajo pionero de Carl Jung abordándolos desde el paradigma Dinámico-Dialéctico de Michael Washburn. Planteamos una extensión crítica del mismo en virtud del giro epistemológico participativo propuesto por Jorge Ferrer para formular un modelo Noético-Arquetipal del desarrollo humano. En particular, se ofrece un nuevo enfoque en el contexto de la Psicología Transpersonal que supera las limitaciones del agnosticismo metafísico y fenomenológico. Se sostiene que dicha emancipación es posible a través de una vinculación ontológica por medio de la Participatividad Simultánea de la conciencia a nivel psicodinámico y noético. Dicha participación se opera en virtud de la Resonancia Arquetipal, fenómeno que responde a la tendencia innata del psiquismo hacia mayores niveles de integración en su relación con lo numinoso, entendiendo la Psique como un sistema dinámico de tipo caótico insertado en la compleja red del Campo Noético.

Palabras Clave

Epistemología participativa, Campo noético, Principio de participatividad simultánea, Resonancia arquetipal, Sistema dinámico caótico

Abstract

The present article develops an integrative psychological model that rescues the contributions of the pioneering work of Carl Jung by approaching it from the Dynamic-Dialectical paradigm of Michael Washburn. In order to formulate a Noetic-Archetypal model of human development, we also propose this critical extension under the epistemological participatory turn proposed by Jorge Ferrer. In particular, this new model offers an approach in the context of transpersonal psychology that overcomes the limitations of the phenomenological and metaphysical agnosticism. It is argued that this emancipation is possible through an ontological link in the course of Simultaneous Participativity of consciousness on the psychodynamic and noetic levels. Such participation is carried out through Archetypal Resonance, a phenomenon reflecting the Psyche's innate tendency towards higher levels of integration in relation to the numinous, understanding the Psyche as a dynamic and chaotic system that is inserted into the complex web of the Noetic Field.

Key Words

Participative epistemology, Noetic field, Principle of simultaneous participativity, Archetypal resonance, Chaotic dynamical system

Recibido: 17 de Octubre de 2009

Aceptado: 30 de Junio de 2010

Introducción

El trabajo de integración en las diversas ciencias es sin lugar a dudas uno de los grandes desafíos contemporáneos de la investigación. La Psicología se ha caracterizado por el alto grado de fragmentación teórica que la divide en diversas escuelas, no siendo ajena a dicho desafío. En esta misma línea, el conflicto entre Analistas Junguianos y Psicoterapeutas Transpersonales es un ejemplo de división innecesaria dentro de la ciencia del alma. Si bien los últimos parecen bien dispuestos a integrar los aportes de Jung, lo han logrado a duras penas por las limitaciones conceptuales propias del enfoque Analítico, mientras que los primeros se muestran reticentes a ampliar horizontes a causa de lo que consideran como falta de rigurosidad teórica y escaso acuerdo intradisciplinario. Por ello, una propuesta de integración coherente presenta una relevancia fundamental pues busca ante todo aunar criterios de análisis para lograr la anhelada síntesis.

Jung fue sin lugar a dudas el principal impulsor de un cambio profundo del paradigma con que se abordaban las cuestiones del alma hasta aquel momento, pues fue el primero en darle relevancia a los elementos numinosos de la experiencia humana en el contexto psicoterapéutico, desarrollando una comprensión de los procesos psíquicos profundos que cambió para siempre la manera de mirar expresiones tales como la poesía, el arte, la religión, la espiritualidad, los sueños y la imaginación. Reconocemos en el psiquiatra y psicólogo suizo una capacidad visionaria que logró expresar en términos racionales procesos simbólicos y arquetípicos que provenían de un dominio de la existencia que escapaba con creces a los marcos admitidos hasta ese entonces en la Psicología. Sin embargo, el gran maestro helvético debió sujetarse al positivismo experimental de su tiempo con las grandes limitaciones que ello implicaba, pese a lo cual no pudo escapar de las burlas y difamaciones a las que fue sometido por innumerables colegas (Jung, 2008a; Robertson, 2002).

Las premisas epistemológicas a la base de su obra se pueden resumir en su reconocido agnosticismo metafísico como una salvaguarda comprensible frente a la actitud predominante en las ciencias. Pero dichas limitaciones epistémicas no resultan pertinentes con el avance de la llamada Cuarta Fuerza en Psicología y la ampliación de los marcos referenciales a partir de los trabajos críticos de filósofos como Imre Lakatos y Paul Feyerabend (1993; 2007). Por ello, creemos de suma importancia para el porvenir de la Psicología establecer un vínculo estrecho con la Ontología, superando con ello el agnosticismo metafísico y el escepticismo que la ha marcado, en un intento por validarse ante la comunidad científica a partir de su separación como ciencia desde la cuna filosófica que le vio nacer.

Al mismo tiempo, rescatar los aportes de Jung, desde una óptica renovada, puede aportar interesantes perspectivas en el quehacer psicoterapéutico al incorporar al trabajo clínico toda la riqueza de la dimensión simbólica, arquetípica e *imagininal*¹ tan propia de la corriente espiritual de occidente, desde una mirada más amplia y actualizada que de cuenta de la emancipación en la teoría del conocimiento. En el área de la Teoría Transpersonal ha sido Jorge Ferrer (2003) quien ha realizado una labor semejante de manumisión al liberar el paradigma de cadenas tales como el cartesianismo encubierto, el empirismo intrasubjetivo y el universalismo reduccionista.

Junto a lo anterior, consideramos importante expandir el paradigma Dinámico-Dialéctico de Michael Washburn (1997; 1999) para dar cuenta de cómo los Arquetipos tienen no solo un origen evolutivo intrapsíquico, sino que también reflejan un sistema relacional de carácter trascendente que implica ir más allá del pragmatismo post-moderno hasta la vinculación del hombre con lo sagrado y numinoso en una dirección realmente ontológica y no limitada a la estrechez de los linderos fenomenológicos de la ortodoxia clínica. Al respecto, los descubrimientos del biólogo Rupert Sheldrake (1990; 2007) y su teoría de la Causación Formativa entregan una base de respaldo a las nociones Junguianas de la emergencia colectiva de patrones de significado. Nosotros hemos ampliado también dichas nociones desde la Teoría Enactiva de Francisco Varela (1990) y la Epistemología Participativa propuesta por Jorge Ferrer para releer y resignificar a Jung y su tremendo legado para la Psicología Transpersonal.

El trabajo que presentamos se divide en tres grandes secciones. En primer lugar hemos de explicitar los fundamentos epistemológicos sobre las que se asienta nuestro modelo Noético-Arquetipal. Luego desarrollaremos los lineamientos de un mapa del desarrollo psicodinámico del hombre en el contexto participativo para finalizar discutiendo las implicaciones clínicas que aporta esta nueva mirada.

Proposiciones participativas para una ontología del Alma

La Psicología Transpersonal, como todo conocimiento en proceso, ha heredado de manera inconsciente las suposiciones de la filosofía imperante en la ciencia occidental. Buena parte de dichas asunciones plantean dos grandes posiciones. A saber, una visión en donde la realidad existe por sí sola mientras los órganos de los sentidos como mediadores nos permiten acceder más o menos adecuadamente a ella. Otra, algo más sofisticada, plantea que lo que llamamos realidad es producto de los procesos mentales que la determinan y distinguen en sus múltiples dimensiones. Los eventos transpersonales no encajan en ninguna de ambas como categorías ontológicas. La Psicología, como ciencia de lo subjetivo, decantó por una de estas dos opciones, relegando los fenómenos espirituales a las regiones de la fantasía o la pseudociencia. Jung cambió todo esto considerándolos seriamente y abriendo la posibilidad de incorporarlos a las disquisiciones de la investigación. Pero al circunscribirse a los márgenes estrechos del empirismo intrasubjetivo se vio obligado a adoptar un posicionamiento que muchos describen como psicologización de la metafísica, especialmente entre los representantes de las diversas corrientes místicas y religiosas. Tal marco referencial resulta conveniente en cuestiones clínicas, pero en asuntos espirituales produce un malestar generalizado que se expresa por un sentimiento de incompreensión por parte la Psicología Profunda hacia la sensibilidad émica de los buscadores y practicantes de una vía mística y/o iniciática. En consideración de lo anterior, la Psicología Transpersonal intentó desmarcarse del agnosticismo metafísico asumiendo posturas ingenuas como el perennialismo o el reduccionismo intrasubjetivo. Pero en esencia nada cambió porque si no se optaba por el realismo metafísico quedaba inevitablemente el subjetivismo experiencial. Ferrer plantea una alternativa esclarecedora al conflicto cuando postula una Epistemología Participativa, es decir, una concepción del proceso de conocer en donde el acto mismo del conocimiento participa ontológicamente en la emergencia de una realidad plural. El autor señala que “Si la realidad no es meramente descubierta sino enactuada a través de nuestra participación co-creativa, y si lo que aportamos a nuestras indagaciones afecta de modos importantes a la revelación de la realidad, entonces la interrelación fundamental, e incluso la identidad, entre la fenomenología y la ontología, entre el conocimiento y la liberación en la búsqueda espiritual, deja de ser un enigma y se convierte en una necesidad natural.” (2003: 221) En concreto, se plantea ir de la deflación fenomenológica a la vinculación estrecha de ésta con la Ontología, rechazando la limitación clásica de la descripción de contenidos de conciencia. No se trata de una reducción eidética sino de una ampliación participativa de nivel ontológico que supera la delimitación sujeto-objeto del racionalismo cartesiano. Una perspectiva participativa plantea la multiplicidad y multilocalidad de las experiencias trascendentes como las diversas orillas posibles de un mar incommensurable.

Asumimos el giro participativo como base epistemológica desde la cual es posible construir un nuevo modelo del desarrollo psíquico considerando a la razón como la bisagra comunicativa y traductora del evento transpersonal al lenguaje humano. Insistimos en el uso de la razón porque el abandono de la capacidad crítica frente a las traducciones del nómeno lleva implícito el agrietamiento de la capacidad discriminativa desde la cual es posible distinguir entre honestidad e impostura del discurso que aspira a la condición participativa multilocal. La habilidad para distinguir lo honesto de lo deshonesto es imprescindible para lograr la coherencia interna exigible a toda gnoseología. Con ello se previene de transformar el giro participativo en una excusa para la laxitud, salvaguardando la rigurosidad del análisis. Desde luego, no se trata de regresar a la estructuración jerarquizante que niega la multiplicidad polivalente de las manifestaciones numinosas, sino más bien de buscar honestidad y coherencia en las manifestaciones humanas de la realización transpersonal sin abandonar la amplitud ni la pluralidad. No se

propone entonces un relajo de los criterios de distinción sino que un respeto a la diversidad desde una perspectiva más abierta y trans-valórica.

Nos hemos alejado del modelo de Wilber (2003) precisamente a causa de su jerarquización excluyente. La apología del modelo estructural-jerárquico basado en la interpretación Wilberiana de la Dinámica Espiral se ha vuelto autorreferente, leyendo la realidad desde sus propios axiomas. En consecuencia el diálogo se vuelve muy difícil. El pensamiento de segundo grado que plantea implica una agenda de dominio de consecuencias políticas peligrosas y constituye un ejemplo del error estructuralizante que se esfuerza por ahogar el misterio de lo que no tiene estructura en sí (Bauwens, 2005; Tarnas en Ferrer, 2003). Un enfoque de conocimiento hegemónico dista mucho de ser realmente integral.

Washburn (1997; 1999) ha planteado un paradigma que hace eco de las bases psicodinámicas del desarrollo desde una mirada integrativa que permite acomodar los eventos transpersonales al lenguaje de la Psicología Analítica. No obstante, el autor se encierra en un contextualismo que no permite otorgar ningún estatus ontológico a las experiencias metafísicas. Nosotros hemos optado por no restringirnos a la tesis kantiana abriéndonos al surgimiento de realidades espirituales no limitadas por la mediación o el reduccionismo subjetivista.

El modelo que vamos a presentar no pretende ser exclusivo, cosa que concurriría en una burda contradicción para toda óptica participativa. Por el contrario, constituye una lectura posible dentro de otras muchas de los procesos evolutivos y dinámicos de la Psique.

El paradigma Dinámico-Dialéctico de Washburn puede incluir las realidades ontológicas y metafísicas de la experiencia espiritual desde una visión enactiva pues “en un cosmos participativo, la participación intencional humana canaliza y modula creativamente la autorrevelación del Espíritu a través de la enacción de mundos visionarios y realidades espirituales. La investigación espiritual deviene entonces un viaje que trasciende cualquier meta pre-dada; una interminable exploración y revelación de las infinitas posibilidades de un Misterio siempre dinámico e indeterminado.” (Ferrer, 2003: 199)

A la noción de Fundamento Dinámico de Washburn como fuente primordial de la energía de la libido, así como del poder numinoso del espíritu, proponemos complementariamente la noción de Campo Noético. Éste corresponde a la dimensión participativa del continuo epistemológico-ontológico en donde discurre la enacción y formación emergente de las experiencias espirituales. Como región epistémica corresponde al locus de manifestación participativa de lo Arquetipal. Es al mismo tiempo, el plano multidimensional en donde emerge la participación epistémico-ontológica de patrones recursivos de significado.

Los *Arquetipos* constituyen, desde esta perspectiva, verdaderos hologramas aspectados de lo Divino y Numinoso, imágenes o figuraciones de lo indeterminado y sin fundamento que actúan como unidades discretas de manifestación en el Campo Noético a partir del vacío inabarcable del *Ungrund*². Por su parte las *Imágenes Arquetípicas* del Fundamento Dinámico conforman construcciones parciales o angulares en la subjetividad, determinadas por la peculiar constelación de los Complejos personales. La resonancia psíquica localizada del Arquetipo holográfico muestra su carácter subjetivo a nivel de la Psique, convirtiéndolo así en una Imago localizada en la conciencia. De tal modo, las Imágenes Arquetípicas de los Complejos son como fotografías de un holograma, puntos de vista parciales de una totalidad arquetipal que expresa un aspecto manifiesto de lo inmanifiesto. No existen determinaciones ni límites a la multiplicidad de manifestaciones de lo numinoso para la experiencia humana. La participación de la conciencia en los eventos transpersonales es así tan variada y pluralista que no admite las limitaciones de las llamadas holoarquías. Lo que es totalidad en un nivel no es en absoluto parte en el siguiente, sino más bien, lo que es totalidad en un evento transpersonal es siempre parte de un único Holón indeterminado en donde no caben las jerarquizaciones ni los niveles. La relación dinámica y dialéctica entre el Fundamento Dinámico y el Campo Noético articula posibilidades de trascendencia que potencian infinitamente el

desarrollo psíquico al contemplar los dominios arquetipales y sus imágenes en la conciencia en un interjuego sin límites.

Respecto a los dominios arquetipales del Campo Noético, se hace preciso liberar a los Arquetipos de su determinismo biológico. Si bien es indudable que existe una cierta predisposición al desarrollo de constelaciones afectivamente significativas orbitando en torno a un grupo específico de Imagos, ello no implica que los Arquetipos se reduzcan a un patrón potencial de conductas heredables por filogenia. Esta carga biológica es un componente fundamental, pero no exclusivo de la conformación de los Arquetipos y sus imágenes psíquicas. Recordemos que para Jung (2008b) el Arquetipo es un correlato del instinto en la Psique y no el instinto mismo. En otras palabras, es un patrón recursivo de nivel psíquico y noético.

Existe desde luego un isomorfismo entre los Arquetipos y las Imágenes Arquetípicas, una consonancia significativa que nos permite intuir la participación en el Misterio de formas siempre nuevas y únicas. Empero, no compartimos con Hillman (1998) el descentramiento del quehacer psicoterapéutico a favor de un politeísmo que aboga por la supresión del Sí-Mismo como arquetipo central de la organización psíquica. Por el contrario, el modelo Noético-Arquetipal propone el reconocimiento de la magnificencia de los Arquetipos múltiples sin caer en un excentricismo imaginal, porque conviene al interés del paciente entregar marcos integradores que respeten la tendencia natural de la Psique hacia la Individuación. Tal como la entendía Carl G. Jung, se propone un proceso de completitud por medio del despojar al sujeto del poder sugerente de las imágenes primordiales y de las máscaras de la Persona (1999). En el Principio de Individuación hay un proceso indispensable de relación con el medio circundante que es factible en virtud de la integración en torno al Self como totalidad psíquica (Jung, 2001). No obstante, desde una perspectiva participativa, dicha relación no puede ser considerada objetiva, sino que necesariamente enactiva (Varela, 1990).

La relación participativa entre Campo Noético y Fundamento Dinámico se expresa en lo que denominaremos como *Principio de Participatividad Simultánea*. Este principio señala que toda relación epistemológica implica una participación no-mediada entre el conocedor y lo conocido, generando un proceso dialéctico de determinación ontológica y psíquica sincrónica inextricablemente unida por su significado. La concurrencia entre el Campo Noético y el Fundamento Dinámico *vis a vis*, genera una resonancia que puede entonces, en el decir de James Hillman, *hacer-alma* (1998).

En relación a lo anterior, el Principio de Participatividad Simultánea implica un encuentro que solo puede ser descrito en términos emergentes, reconociendo que todo conocimiento es ontológico, porque ser es conocer. La participación opera por medio de una *Resonancia Arquetipal* en donde lo de «arriba» participa en lo de «abajo», de modo que subsiste una unidad continua del experimentar que no es ni solipsismo ni representacionismo. El texto latino de la Tabula Smaragdina lo expresa maravillosamente diciendo: *Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius*. El énfasis está puesto desde luego en la sección final, donde se cumplen los milagros de la *cosa una*, es decir, la enacción.

Las imágenes del pensamiento analógico nos serán útiles en la clarificación de este punto. Imagínese un profundo pozo sobre el que se emite un sonido. La onda sonora rebotará en el fondo volviendo a emerger a la superficie. El Fundamento Dinámico, actuando como pozo, hace resonar participativamente a los Arquetipos del Campo Noético. Pero todo pozo actúa de maneras únicas en su resonancia, generando reproducciones alteradas del sonido original. Estas distorsiones constituyen la individualidad y la variabilidad psicológica de las Imágenes Arquetípicas. Cuando la distorsión sobrepasa los límites de la adaptación intersubjetiva, aparecen la neurosis y la psicosis. En el mismo sentido, la influencia de lo que en el Análisis Junguiano se conoce como “Personalidad Maná” responde a un tipo de inflación del Ego en donde el espejamiento de los Arquetipos en la conciencia subjetiva distorsiona los potenciales dinámicos produciendo una resonancia disarmónica. Esta distinción permite identificar el Complejo de Gurú como

parte de los peligros inherentes a todo evento transpersonal parcialmente integrado en el Self. Hecha esta disgresión, podemos volver a nuestra línea argumentativa inicial.

En concreto, la Resonancia Arquetipal es una participación enactiva, sujeta a la emergencia de un encuentro bivalente pero no representacional, puesto que el sonido emitido en lo alto es el mismo que emerge desde la profundidad. Aquí el modelo Noético-Arquetipal bebe de los descubrimientos de Rupert Sheldrake (1990; 2007) sobre los Campos Mórficos, así como de la noción de Inconsciente Colectivo propuesta por Jung (1993; 2008b). Sin embargo, cabe hacer una aclaración. El sonido de la resonancia nunca es igual que el sonido original si bien es la misma onda sonora; de allí la diferenciación entre Arquetipos e Imágenes Arquetípicas. Los Arquetipos son patrones recurrentes de significado en el Campo Noético, mientras que las Imágenes Arquetípicas constituyen patrones equivalentes en cuanto resonancias imaginables en el Fundamento Dinámico. Desde luego, esto también involucra necesariamente a los potenciales físicos de la estructura corporal. La Resonancia Arquetipal se produce en la integración subjetiva de la unidad psico-socio-biológica, por lo que el cuerpo no queda excluido de dicha reverberación, si bien no se reduce a él. Con ello queremos señalar que el cuerpo también participa en simultaneidad con la Psique en la conformación del Self por medio de su relación con la matriz Noética. La resonancia corporal de los Arquetipos e Imagos ha sido presentada por Arnold Mindell (1998) como parte integral del trabajo psicoterapéutico, pero constituye solo una parte del reflejo simultáneo de la Psique a nivel del Soma.

En cierto sentido, el Campo Noético corresponde tanto al Campo Mórfico de Sheldrake como al Inconsciente Colectivo de Jung, pero con la salvedad de que lo Noético remite a una perspectiva de mayor amplitud que involucra una red participativa de procesos enactivos a nivel macro y microcósmico, pues incluso el más sencillo de los organismos unicelulares comparte la naturaleza epistemológica del ser-en-el-mundo. Le llamamos Noético para dar cuenta de la red de procesos sincrónicos que rigen las realidades múltiples de la ciencia, la religión y la filosofía. Incluso a nivel cuántico las realidades se manifiestan como coincidencias significativas para un observador. Al respecto, el físico británico F. David Peat señala que

“Werner Heisenberg, el creador de la teoría cuántica, sostenía que lo que era verdaderamente fundamental en la naturaleza no eran las partículas elementales en sí sino las *simetrías* que había más allá de ellas. Estas simetrías fundamentales se podrían considerar los arquetipos de toda materia y el fundamento de la existencia material. Las partículas elementales serían entonces las *realizaciones materiales* de estas simetrías fundamentales... Mientras que el concepto de una «realidad definitiva» plantea muchas preguntas, es posible aceptar estas simetrías abstractas o, mejor dicho, los principios que hay detrás de ellas. Por lo tanto, además de ser *constitutivas* y *descriptivas*, estas desempeñan un papel inmanente y *formativo* que es responsable de las formas exteriores de la naturaleza.” (Peat, 2003: 112-113).

Luego el autor se pregunta si es posible que estas simetrías arquetípicas se manifiesten también en las estructuras internas de la mente. Nuestra perspectiva responde afirmativamente porque la mente es el principio constituyente y formativo de toda simetría o como le hemos llamado nosotros, de toda Resonancia Arquetipal. Pero en ello entendemos la mente como un proceso global de las relaciones sistémicas y cognitivas en la naturaleza.

Hacia una comprensión fractal de los procesos psico-espirituales

El problema que se nos plantea aquí es respecto a la condición psicoide de la realidad. Esta asunción parte del presupuesto de que existe un solo escenario real, pese a su subjetividad. Pero desde el giro participativo se plantean realidades múltiples y emergentes en el encuentro y la mixtura del Fundamento Dinámico con el Campo Noético que le anima, evitando así caer en una concepción panpsiquista. Las realidades son enactivas y émicas por naturaleza, no pudiendo ser reducidas a las explicaciones de la mediación o la representación, como tampoco a las del panpsiquismo. Las cosas materiales no son ni manifestaciones de la Psique ni entidades objetivas, son productos emergentes de una participación

singular que produce realidades múltiples para un observador determinado, realidades que no obedecen a criterios de delimitación jerárquica. En este sentido, lo que llamamos realidad es una relación única con dominios de la experiencia ontológica en el conocer.

Un segundo problema resulta de la metáfora piramidal del iceberg. Nos hemos acostumbrado a pensar el Inconsciente Colectivo como el sustrato más “profundo” de la condición psíquica del hombre, recurriendo a un esquema estructural que lo pone como base sobre la que se levanta el Inconsciente Personal y la Conciencia. La idea de profundidad como determinación espacial analógica acarrea la idea errada de que lo bajo no puede ser lo alto. De allí la famosa distinción que realiza Wilber con su denuncia de la Falacia Pre-Trans (2003) que le lleva a sostener que Jung es un «elevacionista». En nuestra opinión, Wilber se equivoca justamente por basarse en esta concepción piramidal que heredamos de la Psicología Analítica. En consecuencia, cabe hacer una reinterpretación de dicha falacia a la luz del modelo Dinámico-Dialéctico y de las ideas de Salvador Pániker (1985). La actitud Pre-personal es realmente regresiva porque implica ir del polo Egóico al No-Egóico renunciando a la razón para dar un paso hacia atrás, siempre de espaldas al Origen, fusionándose infantilmente con él. La actitud Trans-personal implica una retroprogresión, porque la conciencia da un giro sobre sí misma en ciento ochenta grados y vuelve a dar un paso de avance, pero en dirección al Origen, conservando con ello los aprendizajes alcanzados en la etapa Egóica. El retorno al origen es entonces una reintegración consciente desde el Ego y al servicio de la trascendencia, no un mero despedazamiento del yo. En palabras de Morris Berman “El recapturar una realidad no es lo mismo que volver a ella” (2001: 193). Girar sobre sí mismo y seguir avanzando para retornar al principio no es volver a la desintegración como en el caso de dar pie atrás. El paso sigue siendo adelante, pero en dirección al origen. Por ello, la retroprogresión del movimiento de la conciencia es integrativo en vez de disgregativo, con lo que resulta falso sostener que todo movimiento en dirección al Fundamento es necesariamente regresivo. En este sentido, no hay un nuevo incrustamiento original en lo Inconsciente sino que un baño bautismal en él, del que vuelve a emerger un Ego en condiciones de integración y vinculación con lo numinoso de la experiencia transpersonal y arquetípica. A esto Washburn (1997) le ha llamado la Regeneración en el Espíritu. Al romper el símil estructural del iceberg entendemos que no puede haber retroceso sino un cambio de dirección y un nuevo avance hacia el principio como parte de la evolución y crecimiento de todo ser humano en su proceso de Individuación y trascendencia.

A partir de nuestro enfoque, el Campo Noético en donde se desenvuelve el Inconsciente Colectivo es un sustrato participativo multilocal y transpersonal situado fuera de la analogía estructural. Pero reconociendo el poder obligatorio de las imágenes queremos presentar una analogía alternativa al iceberg: la del Fractal. La compleja imbricación entre el Campo Noético y el Fundamento Dinámico obedece a un esquema fractal, en donde la Resonancia Arquetipal reproduce los mismos patrones una y otra vez a todo nivel, tanto intra- como inter-, extra- y trans-personal. El Inconsciente Colectivo es un patrón mayor dentro del que está contenido el Inconsciente Personal, pero a su vez el Inconsciente Personal es un patrón mayor en el que está contenido el Inconsciente Colectivo y así sucesivamente *ad infinitum*. La fractalidad de la Resonancia Arquetipal explica la multiplicidad, riqueza y complejidad del Principio de Participatividad Simultánea de realidades y eventos multilocales. En la misma línea, un Arquetipo es patrón recurrente de significado generado en los bucles del Campo Noético y que participa en la conformación dinámica del Fundamento energético de la Psique. Una importante implicación de ello es que lo intrapsíquico y lo extrapsíquico no tienen ya valor intrínseco ni argumentación sostenible para mantenerlos con estrictez. Los contenidos presentados a la conciencia no son ni representaciones realistas ni subjetividades experientialistas. Son encuentros emergentes de una complejidad explicable en las relaciones de simetría y semejanza de los bucles de un fractal infinitamente pequeño e infinitamente grande, elevadamente profundo y profundamente elevado. Pero a causa de la alta complejidad de una figura fractal, hemos simplificado el proceso para una mejor comprensión de lo expuesto con un esquema gráfico sencillo que representa todas estas interacciones, diagrama que sugerimos consultar al final del texto para obtener una visión global del proceso enactivo descrito. Empero advertimos al lector que dicha

representación puede resultar en extremo engañosa si se olvida que nos encontramos ante un constante interaccionar enactivo que crea realidades nuevas, siempre ricas en complejidad y significado.

Ya no podemos pensar en términos lineales. Debemos dar el paso hacia la aceptación de la policromía inabarcable del Misterio de la existencia entendiendo la Mente o Campo Noético como un gran fractal en donde los Arquetipos, como patrones recurrentes de significado, se reproducen una y otra vez dando vueltas sobre sí mismos y abarcando simetrías fundamentales a niveles macro y microcósmicos siempre incluyentes. El Fundamento Dinámico, como centro de la energía psíquica primaria y de los potenciales de desarrollo humanos es un bucle o loop dentro de este gran fractal, rizo que contiene dentro de sí todos los patrones arquetípicos del Campo Noético. Esta secuencia no tiene un principio ni un fin definidos; es una participación compleja de patrones recursivos similares pero nunca iguales.

En estas relaciones recíprocas de bucles inclusivos de su misma simetría multi-nivel, todas las posibilidades están abiertas dado su sello enactivo y participativo. El *Ungrund* opera como una tierra celeste en donde toda forma arquetípica es posible en virtud del emerger de significados noéticos y psíquicos simultáneos. Cada religión y camino espiritual constituye una legítima apropiación singular y localizada de un aspecto manifiesto del Misterio del *Ungrund* en el acceso al Arquetipo primario de su construcción participativa. De tal modo y a guisa de ejemplo, el Cristianismo tiene por eje nuclear al Arquetipo del Héroe Mártir, el Budismo propone el Arquetipo del Monje Contemplativo, el Islam sostiene el Arquetipo del Guerrero Espiritual y el Hinduísmo el Arquetipo del Sabio Asceta. A su vez, cada tradición expresa la participación en el Misterio del *Ungrund* por la vía de su respectivo Arquetipo nuclear, realizando su propia experiencia trascendente. Estos eventos no resultan homologables a ninguno de las demás. Consecuentemente, por la vía del Héroe Mártir deviene la Theosis, por la vía del Monje Contemplativo el Nirvana, el Guerrero Espiritual alcanza el Faná y el Sabio Asceta su Moksha. Cada una de estas experiencias participativas es única en su vivencia tanto como en sus consecuencias, incluso a nivel intersubjetivo. La tendencia a jerarquizar estas perspectivas implica violar su naturaleza émica por excelencia. Es por ello que la doctrina perennialista no logra dar cuenta de la riqueza única de dichas realizaciones al evadir las diferencias insalvables entre unas y otras. Estos eventos transpersonales son otros bucles o patrones recursivos del fractal Noético. Y dado que es una emergencia participativa, una determinada comunidad puede compartir desde su cosmovisión un acceso propio, su peculiar orilla en el mar de lo sagrado.

El modelo Noético-Arquetipal permite articular el Análisis Junguiano con las perspectivas de punta de la Psicología Transpersonal a partir del paradigma Dinámico-Dialéctico, desechando el innecesario agnosticismo metafísico desde una epistemología de vanguardia que resuelve las limitaciones y prejuicios inherentes a las visiones cartesianas, kantianas o husserlianas a las que la ciencia se ha acostumbrado.

Consecuencias Terapéuticas

Las ramificaciones de este modelo abarcan campos como la filosofía de la ciencia, la antropología, las ciencias religiosas y la cosmología. Por cuestiones de espacio no podremos desarrollarlas aquí, quedando pendientes para un trabajo de mayor extensión. No obstante hemos de desarrollar algunas de sus principales implicaciones clínicas. Tales consecuencias incluyen el reconocimiento de las emergencias espirituales en un marco de orientación Trans-Junguiana que rescata la riqueza del lenguaje simbólico de las manifestaciones arquetipales del paciente. También apuntan al respeto del pluralismo en el bastimento de identidades y la horizontalidad participativa del encuentro terapéutico que permite co-construir significados reconociendo que toda perspectiva tiene su propia realidad epistémica. La relación terapéutica también es un proceso emergente, no una realidad objetiva. Por ello el registro consciente de su emergencia plantea el desafío de permitir el libre juego de las imágenes y los significados sin pretender subyugarlos con posturas a priori demasiado rígidas.

Por otra parte, el trabajo de elucidación y explicitación de la transferencia y la contra-transferencia constituye un poderoso rescate de los aportes psicoanalíticos en el campo de los fenómenos proyectivos del espacio de las relaciones objetales aplicado a las sesiones. Washburn ha hecho una importante contribución a este recobro en un marco transpersonal coherente (1999). Nosotros queremos destacar el papel preponderante que juegan los símbolos y las Imágenes Arquetípicas en la conformación de los procesos terapéuticos y en el desarrollo humano general. El trabajo transferencial no puede estar exento de las consideraciones arquetípicas que conectan el encuentro paciente-terapeuta con los niveles profundos / elevados del Inconsciente Colectivo en cuanto manifestación en el plano humano del Campo Noético.

En la práctica clínica, lo numinoso no deja de estar constantemente presente más allá de los criterios subjetivos que caracterizan las interpretaciones analíticas habituales. Marie-Louise Von Franz (2007) da variados ejemplos de ello en el análisis de los sueños de pacientes en duelo y de personas moribundas. Pero con las limitantes del agnosticismo metafísico se hacía virtualmente imposible asumir otra postura que no fuera la de psicologizar en extremo toda manifestación de los dominios transpersonales del proceso existencial. Podemos asumir lo espiritual como parte fundamental del gran fractal del cosmos sin avergonzarnos ante nuestros pacientes por hacer estas “concesiones” con el misticismo. La historia de desavenencias entre la ciencia y la religión ya no necesita secuestrarnos el intelecto. Podemos pasar de lo racional a lo intelectual sin caer en posturas livianas ni en simplificaciones burdas propias del realismo metafísico. Aunque el empirismo, el experiencialismo y el perennialismo representaron pasos importantes en el desarrollo de la Psicología y la filosofía de la ciencia, ya no nos resultan útiles para entrar en el box.

Un cambio de mirada inevitablemente involucra un cambio de praxis. No obstante, lo importante pivota sobre dicha mirada, no sobre la técnica psicoterapéutica. Es preciso encarnar al terapeuta como un ser completo y no como un mero reproductor de una determinada techné. Es esto lo que resulta más valioso para el encuentro terapéutico, toda vez que somos capaces de integrar lo sagrado que se manifiesta en las vivencias arquetipales del paciente. El Pathos, como síntoma y significado, tiene su propia realización numinosa que requiere ser contemplada, admitida e integrada en el círculo completo del Self para sanar. El hombre de nuestra era muestra de modos inconscientes su tendencia hacia lo sagrado como Hierodromía, disfrazando su propensión a las dimensiones espirituales detrás de su culto por los deportes masivos, los nacionalismos, la religión civil de Estado, el consumismo y la proliferación de las artes mánticas (Mardones, 1994). Con esto el poder de lo numinoso se perpetúa de manera subrepticia, como aquello que está cargado de potencia sagrada, obligando a la conciencia por su fuerza sobrecogedora.

Las relaciones entre el Eros y el Pathos, entre el Self y el Schizon, emergen como participaciones simultáneas del alma en las regiones sombrías del Fundamento Dinámico y del Campo Noético, dando la posibilidad de convertir el malestar en un camino hacia el despertar interior. Al mismo tiempo, tal posibilidad es propiamente el camino iniciático y arquetípico del Héroe. Esto se logra al aprender un “lenguaje con alma” en la psicoterapia, un hacer en la palabra que participe de lo sagrado en el encuentro terapéutico.

Nos desafía la unilateralidad de la conciencia moderna y postmoderna. La insistencia en el apego por la racionalidad seca, absorta en sus propias reglas lineales, ha creado condiciones de represión colectiva en la cultura para los elementos intuitivos y afectivos de la cognición humana. Como compensación, la proliferación de movimientos espirituales se ha tomado con fuerza la palestra pública. Sin embargo, como todo lo que ha sido negado por largo tiempo a la conciencia, surge con un carácter primitivo, infantil y tosco en razón de su indiferenciación. Jung señala que

“El dogmatismo del punto de vista intelectual experimenta a veces, a causa de la inconsciente interferencia de los sentimientos personales inconscientes, ulteriores cambios peculiares, que no se basan tanto en el sentimiento *sensu stricto* cuanto en la mezcla de otros factores inconscientes que en lo inconsciente están fundidos con el sentimiento reprimido. Aunque la propia razón prueba que toda fórmula intelectual solo puede ser una verdad de valor limitado y por ello nunca puede pretender dominar ella sola, en la práctica

asume, sin embargo, tal preponderancia que todos los demás puntos de vista y todas las demás posibilidades pasan a segundo plano en comparación con ella. La fórmula reemplaza a toda visión del mundo más general, más indeterminada, y por ello, más modesta y más verdadera. De ahí que ocupe el puesto de aquella visión general de las cosas que se denomina religión. Con ello la fórmula se convierte en religión, aunque en su esencia no tenga lo más mínimo que ver con nada religioso. Así adquiere también el carácter, esencial a la religión, de la incondicionalidad. Se convierte, por así decirlo, en superstición intelectual.” (2008c: 420)

Es esto lo que estamos viendo tanto en el fundamentalismo religioso como en las supersticiones de la new age. No está de más insistir en que no se trata aquí de un rechazo a la racionalidad, cosa que sería una nueva unilateralidad de la conciencia, sino de una integración de lo afectivo y lo intuitivo junto a lo intelectual y lo sensorial. De lograrlo, será posible encontrar un equilibrio que se le ha escapado al hombre occidental a lo largo de toda su historia. Lo Imaginal reclama ser tomado en cuenta cada noche en los sueños; en el día expresa su necesidad en el arte, la poesía y la religión. ¿Haremos un esfuerzo por considerarlos?

En el contexto de la psicoterapia, el asunto es tomarse en serio el *Mundus Imaginalis*, lo que constituye un gran desafío tanto para el paciente como para el terapeuta. Al comienzo del proceso psicoterapéutico la tendencia a psicopatologizar es el derrotero más habitual para escapar de los significados profundos que tiene un malestar determinado. Lo inconsciente insiste en ser escuchado, pero la racionalidad mal entendida se esfuerza por mantener el estrecho cerco negatorio contra la presencia de una dimensión que excede con creces el alcance de las categorías semiológicas y nosológicas de la psiquiatría. Nos esforzamos por mantener a raya la constante participación de la conciencia en lo sagrado como una secreta manera de profesionalizar y validar el quehacer clínico ante los ojos de la ciencia. El mismo Jung se vio compelido a ello por medio del agnosticismo metafísico para satisfacer las exigencias del paradigma dominante. ¿Cómo salir de este círculo vicioso? El giro epistemológico participativo permite abrir la reja hacia el surgimiento de realidades múltiples que vinculan el intercambio psicoterapéutico con los dominios transpersonales del desenvolvimiento psíquico.

El Campo Noético como red de los procesos epistémológico-ontológicos de la vida reintroduce la visión de lo sagrado en la ciencia psicológica, que ha contribuido bastante al desencantamiento del mundo. En materia terapéutica el reencantamiento del individuo con su propia vida interior y exterior resulta crucial para realizar el salto hacia la sanidad. A diferencia de Freud (2002) quien sostenía que el psicoanálisis solo puede transformar el sufrimiento del neurótico en una infelicidad natural, sostenemos que la tarea primordial de la psicoterapia es llegar lo más lejos posible con cada persona pensando siempre en la meta de la felicidad humana. La disociación de lo sagrado en la práctica clínica solo puede contribuir al mantenimiento del desencanto y del malestar en la cultura, porque el Fundamento Dinámico no es solo el recipiendario de las pulsiones sexuales y agresivas de la libido sino que también la fuente del espíritu, de lo numinoso y de lo extático (Washburn, 1997). No integrar dichas dimensiones en el trabajo terapéutico cada vez que es posible, supone una restricción a las posibilidades de crecimiento de paciente y terapeuta. Muchos clínicos son incapaces de ofrecer estas aperturas participativas por los prejuicios y limitaciones inherentes a sus modelos. El enfoque Junguiano fue el primero en abrir esa puerta, por lo que consideramos valioso rescatar sus ineludibles aportes, realizando una relectura del mismo a la luz de las nuevas perspectivas de la teoría transpersonal.

Como señalara Washburn (1997), el paradigma estructural-jerárquico ha minimizado el papel que juega el conflicto psíquico en el desarrollo del ser humano. En este sentido, el arquetipo de la Gran Madre juega un rol preponderante en su doble participación como cuidador primario y Fundamento Dinámico. Desde nuestro punto de vista la tensión entre los opuestos juega un rol fundamental en la producción de energía psíquica que sostiene la *Enantiodromía*³. De ahí la importancia de considerar el conflicto como fuente primaria de la psicodinámica. Este ir y venir entre oposiciones se explica como parte de la Resonancia Arquetipal que refleja la syzygia del Campo Noético, pues todo Arquetipo se compone de una polaridad complementaria. En concreto, el conflicto Pre-Egoico de desenvuelve entre las polaridades de Intimidad-

Engullimiento versus Independencia-Alienación, necesidades y peligros que vuelven a ser recapitulados en innumerables casos de pacientes que no han completado del todo la primera fase del desarrollo evolutivo. Es común que la atracción por la independencia de un sujeto respecto a la Gran Madre se presente como un temor a ser engullido por el cuidador primario o por alguien en quien dicha figura arquetípica ha sido proyectada. Por el otro lado, la exacerbada necesidad de intimidad de un individuo suele presentarse en la clínica como un creciente miedo a volverse loco.

En la etapa Egoica este mismo conflicto vuelve a exteriorizarse en un nivel socializado como tensión entre los polos de Pertenencia-Asimilación versus Identidad-Separatividad. El Ego ya conformado busca activamente una identidad fija que le permita adaptarse al entorno con la estabilidad que requiere tal condición. De este modo, la pertenencia a grupos de referencia, comunidades y familias incorpora el peligro de verse asimilado por el grupo, perdiendo de ese modo la misma identidad que afanosamente buscaba con su identificación colectiva. Por contrapartida, la identidad individualizada por el lado de lo singular, permite una independencia que favorece la diferenciación del sujeto, pero que al mismo tiempo amenaza con mantenerlo separado del otro, produciendo ansiedad y angustia incrementada. La Gran Madre es ahora reemplazada por el arquetipo del Gran Otro, una forma de simbolizar la otredad de la cultura. Aquí el dilema es de carácter existencialista, donde el sujeto se presenta buscando la máscara correcta para desempeñar el papel adecuado. Los conflictos adolescentes tardíos, la ansiedad amorosa y la fobia social son ejemplos de la manera en que se presentan los conflictos Egoicos de la etapa.

Por su parte el conflicto Trans-egoico se despierta en el vaivén entre los polos de Trascendencia-Extinción versus Inmanencia-Paralización. La búsqueda de lo trascendente puede asimilar nuevamente al sujeto a lo indeterminado e informe del *Ungrund*, con el temor a ahogarse sin poder retornar desde la fusión con el arquetipo de lo Divino. Hay aquí además un peligro de inflación del yo. La posibilidad de trascendencia revela un avance que excede a la Individuación, pues con ella se da un paso más allá de la diferenciación psíquica en un retorno, que no una regresión, a lo indiferenciado. Pero si el temor no es superado, amenaza el estancamiento de lo inmanente, el permanecer ligado a la propia diferenciación individuada sin lograr jamás obedecer plenamente a la llamada de la Hierodromía, la perpetua búsqueda de un sentido trascendente de unidad con la Divinidad, lo Numinoso o lo Infinito. La paralización del desarrollo humano en las esferas de lo inmanente se observa habitualmente en la clínica como un sinsentido y un desgano existencial frente a la propia vida. Muchas veces observamos individuos plenamente realizados en lo personal, lo familiar y lo material que no parecen a gusto con lo que han logrado, incluso después de una larga y profunda psicoterapia. Por el otro lado, muchos sujetos con algún grado de interés trascendente manifiestan temores morbosos sobre el futuro, la finitud de la existencia humana y la incertidumbre frente al fallecimiento. El temor a extinguirse pone en contacto a la Psique con el poder del Arquetipo de la Muerte y sus potenciales destructivos. Pero como todo hombre primitivo sabe, dada su reciprocidad con los procesos iniciáticos de su cultura, toda muerte implica inevitablemente un renacimiento. Este conflicto final nos lleva más lejos que el Principio de Individuación, pues pasa de la diferenciación subjetiva a la comunión participativa en lo Divino. Con justicia, este modelo es Trans-Junguiano, pues se fundamenta en los descubrimientos del gran psicólogo suizo, pero los expande y trasciende. La llamada “función trascendente” jungiana se entiende como el proceso fundamental de la fase Trans-egóica. La trascendencia espiritual liga conscientemente el Fundamento Dinámico con el Campo Noético a través de la Resonancia Arquetipal, por un proceso complejo y cosmo-caótico de Participatividad Simultánea. Éste es viable gracias al giro epistemológico participativo que reconoce en el acto epistémico la ligazón ontológica emergente de los procesos psíquicos. El alma cumple entonces el anhelo primordial del *ordo ab chao*. Aquí volvemos a remitir al lector al diagrama del final del texto para una visión simplificada y de conjunto de este orden en la complejidad.

Pero hay que ser cuidadosos. La experiencia trascendente debe ser matizada. Habitualmente se ha sostenido la existencia de un estadio final del desarrollo de la conciencia a partir de la idea jerárquica de la evolución humana. En un marco participativo las posibilidades son tan variadas e impredecibles que no es posible seguir manteniendo la noción algo ingenua de una “iluminación final” con la pretendida

desaparición permanente del Ego. Debemos dejar por sentado que las experiencias cumbre son por naturaleza transitorias, en cuanto no es posible para la pequeña porción consciente del Self fijarse indefinidamente al Campo Noético, porque ello implicaría un total desajuste social y cultural del individuo, que en ausencia de un Ego centralizador del vivenciar subjetivo no sería ya capaz de responder coherentemente a ninguna de las demandas del medio circundante. Es preciso entonces desechar la romántica idea de una trascendencia total y definitiva, al menos mientras se opere en los márgenes funcionales del sistema nervioso. Una *Erleuchtung* o iluminación espiritual es un evento que transfigura al Ego, mas no lo elimina. En consecuencia, el temor a la extinción total de la etapa Trans-Egógica es tan gratuita como la fantasía de ser engullido por la Madre. Dicha extinción puede ser aterradora, pero sus efectos nocivos solo pueden verse una vez que el Ego ha retornado a su posición ordinaria en la forma de una desorientación generalizada frente al mundo, un fenómeno conocido como la “santa locura”. Pero si los potenciales dinámicos de la Psique han sido lo suficientemente pulidos por el trabajo con las etapas Egógica y Pre-egógica, los eventos transpersonales transforman saludablemente al sujeto al reformular su visión existencial y su *Dasein*, con lo que el ser-para-la-muerte Heideggeriano encuentra una respuesta de trascendencia.

La descripción trifásica del desarrollo humano puede inducir a concepciones erradas de jerarquización. Pero la realidad es que la Psique queda siempre abierta a la participación multilocal de los eventos transpersonales. Y como las tres etapas evolutivas de tensión entre los polos se traslapan unas sobre otras en una espiral de geometría fractal, las emergencias espirituales ocurren permanentemente en diversas fases del desarrollo psicológico, independientemente de que se halla logrado estabilizar o resolver un determinado conflicto Pre-egoico, Egoico o Trans-egoico.

Es importante distinguir entonces en cuál de los tres niveles del conflicto de polaridades se debate en cierto momento el individuo, pues ello permite dilucidar en qué fase del desarrollo psíquico se sitúa el motivo de consulta. En el caso de una conflictividad entre Intimidad-Engullimiento versus Independencia-Alienación el sujeto se halla en una fase Pre-personal. Si se trata de un conflicto entre Pertenencia-Asimilación versus Identidad-Separatividad el paciente está situado en una fase Personal. Finalmente, en el caso de una oposición Trascendencia-Extinción versus Inmanencia-Paralización, el individuo se debate en las oposiciones de una fase Trans-personal. Aquí se transcribe la compleja relación entre lo regresivo, lo progresivo y lo retro-progresivo desde la óptica Dinámico-Dialéctica a partir del juego evolutivo entre los polos No-egógico y Egógico; en lenguaje Junguiano, entre el arquetipo del Self y el Ego. Decimos que es una dinámica compleja porque la evolución psíquica no es lineal ni tampoco circular. Como hemos señalado, constituye un desenvolvimiento fractal. Ello involucra el hecho de que las etapas del desarrollo no constituyen escalones sucesivos siguiendo el típico esquema piagetano, sino que unidades cosmo-caóticas que se traslapan entre sí, de modo tal que la Psique participa simultáneamente de los tres niveles en momentos paralelos que no obedecen a la linealidad temporal. Por el contrario, un individuo manifiesta en sí la Resonancia Arquetipal en movimientos simultáneos, discontinuos y superpuestos.

Cabe destacar que la teoría Noético-Arquetipal obedece a la complejidad descrita en la Teoría del Caos, pues la Psique corresponde a un sistema dinámico de tipo caótico que se mueve simultáneamente hacia los Atractores arquetipales por una parte y en contra de ellos, por la otra, hacia la entropía, generando el conflicto inherente a la contradictoria condición humana. Usando una analogía, podríamos comparar los procesos psíquicos con el sistema solar, en donde el sol central representa el gran arquetipo del Self o Sí Mismo como eje central del movimiento de atracción integrador. Los planetas y asteroides representan las diversas funciones psíquicas y la fuerza centrífuga, la tendencia a la desintegración psíquica y la dispersión de la conciencia en su interacción sensorial con la realidad enactuada.

El comportamiento de la Psique es caótico porque su evolución en el tiempo es altamente sensible a las condiciones iniciales, hecho muy conocido en psicología del desarrollo, pues el infante establece sus mecanismos egóicos a partir de pequeños eventos tempranos con el cuidador primario que van

configurando grandes diferenciaciones psíquicas con el paso de los meses y los años. Es caótico porque su transitividad se muestra en las constelaciones cada vez más densas de los Complejos personales organizados en torno a una determinada Imago que actúa como atractor caótico. Al mismo tiempo se constelan imágenes cargadas afectivamente en torno a ciertos Arquetipos del Campo Noético que determinan órbitas densas que conforman la particular estructura de personalidad de un sujeto equis. Esto es lo que Stanislav Grof (1999; 2006) ha denominado sistemas COEX, o sistemas de experiencia condensada.

La configuración psíquica es un orden impredecible, un sistema caótico. De allí que la Psicología no pueda establecerse como una ciencia exacta. En este sentido, toda tipología constituye un esfuerzo por identificar patrones recurrentes y no estructuras fijas. Esto se observa cada vez que intentamos encasillar a un determinado sujeto dentro de la arquitectura conceptual de un cierto sistema tipológico. Aún así, estas elaboraciones teóricas resultan muy útiles en la clínica como mapas que guían las intervenciones del terapeuta.

Tanto el Campo Noético como los bucles del Fundamento Dinámico constituyen un complejo sistema caótico expresado en una geometría fractal de operaciones iterativas que van constelando patrones recurrentes de significado profundo. Podríamos considerar al Campo Noético como una compleja red epistémico-ontológica en donde los nudos y cruces del hilo constituyen atractores específicos en torno a los que se constela la energía psíquica del Fundamento Dinámico. Estos atractores son los Arquetipos y sus respectivas Imágenes Arquetípicas. Para una revisión esquemática del modelo propuesto invitamos al lector a revisar el diagrama incluido como anexo al final del artículo, recordando que su aparente linealidad es una simplificación de un proceso de carácter fractal mucho más complejo de lo que es posible registrar en un plano bidimensional.

No podemos dejar de mencionar que una perspectiva Trans-Junguiana no debe abandonar elementos técnicos invaluable como el Análisis Onírico, la Síntesis, la Amplificación y la Imaginación Activa desarrolladas por Jung, complementadas con la Práctica Contemplativa de la meditación y la oración. Para ello es necesario respetar el marco de referencia religioso o filosófico del paciente, y en la medida en que éste lo permita, desarrollar procesos contemplativos a partir del mismo material simbólico y arquetípico recabado en el análisis de los sueños, las producciones artísticas y las amplificaciones efectuadas por el empleo de mitos, leyendas y cuentos de hadas que integran el Inconsciente Personal con el Inconsciente Colectivo. Esto otorga un sentido de significación profunda a las vivencias individuales en el marco de la tradición religiosa, mítica y simbólica de la humanidad. Algunas técnicas de imaginación no excesivamente directivas como el Ensueño Dirigido de Robert Desoille (1945) pueden jugar un rol importante en el proceso terapéutico al complementar la Imaginación Activa de las fases finales de la terapia, siempre y cuando se privilegie la productividad inconsciente del sujeto tanto como su participatividad noética, por sobre las hipótesis e imposiciones del psicoterapeuta.

Conclusión

El modelo Noético-Arquetipal presenta una relectura de Jung bajo la mirada emancipadora del giro epistemológico participativo. La Psicología Transpersonal se ha visto marcada por los cercos de la ciencia cartesiana, mostrándose imposibilitada de explicar satisfactoriamente la realización trascendente del hombre y su vinculación con lo sagrado. Por otra parte, han proliferado versiones populares, reducidas y sobre-simplificadas de la teoría Transpersonal que han secuestrado el vocablo para significar cualquier cosa menos un campo de estudio académico y clínico serio. No son pocos los colegas que miran con prejuicioso desdén nuestra adherencia a este paradigma multidisciplinario. A Jung le ocurrió lo mismo en una época de mucha mayor cerrazón. No obstante, creemos que no dejan de tener razón cuando señalan el carácter no profesional de muchísimos terapeutas alternativos que dicen enmarcarse dentro de esta teoría. Nuestra posición al respecto es que la denostación a la que es sometida esta disciplina de parte de tales personajes es sumamente lamentable. La Teoría Transpersonal es un campo de estudio transversal que no

prescinde del rigor académico que se requiere en toda disciplina cognoscitiva, empero existen versiones de un entendimiento superficial de la misma, especialmente entre algunos entusiastas contrarios al paradigma cientificista dominante. En ello vislumbramos una ingenua compensación inconsciente ante el racionalismo estéril que ha dominado la cosmovisión occidental moderna. Pero como todo desequilibrio cultural, el movimiento violento hacia el otro extremo comporta un rechazo igualmente unilateral y parcial de la rigurosidad intelectual que se requiere para generar nuevo conocimiento.

Una Psicología Trans-Junguiana busca plantear no solo un nuevo modelo integrado de la Psique sino que también proponer una reflexión respecto a los extremismos e inestabilidades en los que seguimos cayendo una y otra vez por no lograr integrar las dos caras de la moneda. El exceso de Logos ha llevado a la racionalización extrema, al materialismo filosófico y el desencantamiento del cosmos, fenómeno que Tarnas (2007) ha expuesto con gran lucidez. Ahora, la revuelta del Eros coacciona con la connivencia de la imprecisión, la ductilidad blandengue del pensamiento y la liviandad del esnobismo. La teoría Transpersonal se ve acechada por dos flancos. A su derecha le ataca la pesadez de la ciencia cartesiana y a su izquierda la liviandad de las distorsiones comerciales.

El giro participativo reconoce la pluralidad y riqueza de las manifestaciones emergentes de lo metafísico, pero examina la legitimidad o ilegitimidad de cada visión por sus consecuencias en el mundo. Así por ejemplo, el esoterismo nazi lleva a la exclusión, la violencia y el racismo constituyendo una perspectiva peligrosa. Mucho más blanda pero no menos ilegítima, la visión new age lleva al narcisismo, al subjetivismo experiencial y al mercantilismo espiritual, cuestión que no deja de ser preocupante. Hemos hecho este alcance porque deseamos contribuir de manera responsable al crecimiento de la Psicología, denunciando aquellas posturas que amenazan con erosionar gravemente las posibilidades de una verdadera participación en el Misterio de la existencia.

Todo enfoque transpersonal tiene una vocación política que desarrollar en el sentido de devolver al mundo la magia y el encantamiento perdido en las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII. Pero nos afronta el reto de no caer en los derroteros de la frivolidad ni la demagogia. La solución radica, a nuestro entender, en nivelar el rigor teórico con la apertura al dominio afectivo-intuitivo y la flexibilidad del giro participativo.

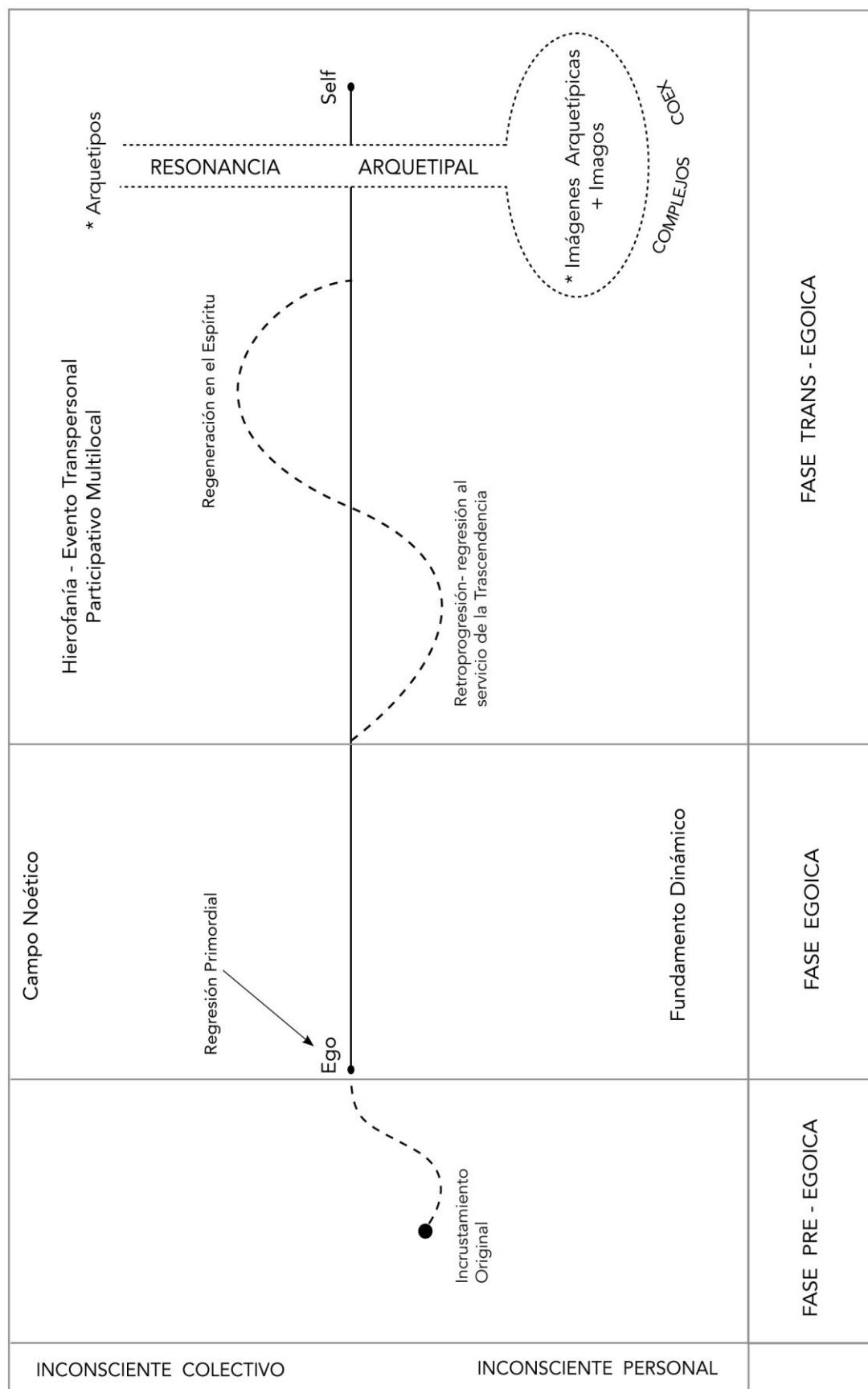
Respecto a la obra de Jung, no podemos dejar de destacar la valentía que representó su disidencia respecto de la posición freudiana original. Nuestra exposición le debe tanto a él como a Ferrer por haber articulado visiones amplias que nosotros hemos hecho dialogar. En el contexto de la fractura entre análisis junguiano y psicoterapia transpersonal, observamos que muchos de los analistas tienden a mostrarse excesivamente celosos de las ortodoxias teóricas y suspicaces respecto a los descubrimientos en el campo integral, mientras que los transpersonales, especialmente aquellos que siguen el paradigma estructural-jerárquico, desechan a Jung a causa de una comprensión insuficiente de sus postulados. El modelo Noético-Arquetipal ha querido establecer una integración que enriquezca a los unos y a los otros en la medida en que exista la disposición a revisar los supuestos epistemológicos y los axiomas de sus respectivos quehaceres. Como todo pionero, Jung no podría haber estado cien por ciento en lo correcto. Pero sus aciertos son muchísimo más numerosos que sus traspies. En consecuencia, consideramos que es necesario reformular y extender sus apercepciones. Siendo ésta la primera aproximación a dicho esfuerzo, habrá ocasión de continuar por esta vía en un futuro próximo.

Siguiendo la línea de Grof (1999), consideramos imprescindible que un clínico sepa distinguir entre psicosis y crisis espiritual. Para lograr realizar esta distinción es fundamental que el psicoterapeuta reconozca en la espiritualidad una parte esencial del proceso psíquico-noético de la existencia humana, otorgándole a su actualización el carácter provechoso que supone. El diagnóstico diferencial debe realizarse empleando todos los procedimientos de descarte de patologías neurológicas y psiquiátricas pertinentes, dejando abierto el espacio para las manifestaciones de la participación constante de la Psique en la Resonancia Arquetipal. Esto no implica que una crisis espiritual no tenga todo el potencial para

causar un gran desorden psíquico. Los fenómenos de posesión por parte de los Complejos y los Arquetipos, las psicosis religiosas y las alteraciones del estado de conciencia de tipo chamánico o psicodélico pueden causar tantos o mayores estragos en la estabilidad mental de los que provoca una esquizofrenia. El asunto es en realidad no despreciar el poder que posee lo numinoso en la Psique, reconociendo que lo sagrado es un componente fundamental de la conciencia humana (Eliade, 1998).

Finalmente, quisiéramos tocar el asunto de las relaciones entre la cosmovisión oriental frente a la occidental desde lo que hemos propuesto en el presente artículo. Considerando que nos hemos basado en la Psicología Profunda de Jung como base teórica, nuestra propuesta se distingue de las visiones orientales de ascenso en escalera más propias de la filosofía del Indostán y se asemejan más a la filosofía china de origen taoísta que el mismo Jung tanto apreció. No obstante, nuestra aproximación es fundamentalmente occidental como se ha podido apreciar en el lenguaje empleado a lo largo de la exposición. Creemos que es importante empezar a rescatar los elementos de sabiduría de nuestra cultura evitando los sanscritismos que han rebalsado las publicaciones en el área. Poseemos una riqueza cultural y espiritual que ha sido bastante ignorada en los estudios transpersonales actuales, herencias provenientes de tradiciones como el neoplatonismo del medioevo, la cábala, la alquimia, la astrología, la teurgia, el misticismo contemplativo cristiano, la teosofía tradicional y las varias corrientes iniciáticas de occidente. Estas otras formas de participación en lo sagrado también merecen ser escuchadas.

Teoría Noética-Arquetipal



Notas a pie de página

- ¹. Debe distinguirse lo Imaginal de lo meramente imaginario, evitando confundir las expresiones simbólicas de lo trascendente con la pura fantasía como manifestación mental de los instintos primarios.
- ². Vocablo alemán que literalmente significa “Sin Fundamento” por el que Jacob Böhme designaba a lo Divino Último, luego retomado por Nikolai Berdyaev en su existencialismo metafísico.
- ³. En Psicología Analítica, concepto que designa la aparición del principio opuesto inconsciente ante la unilateralidad de las operaciones conscientes, generando una homeostasis energética en la psique.

Bibliografía

- Bauwens, M. (2005). *A Critique of Wilber and Beck's SD-Integral*. P/I: Pluralities/Integration, no. 61
- Berman, M. (2001). *El Reencantamiento del Mundo*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Desoille, R. (1945). *Le rêve éveillé en psychothérapie*. Paris: Editorial Presses Universitaires De France.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Ferrer, J. (2003). *Espiritualidad Creativa, una visión participativa de lo transpersonal*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Feyerabend, P. (2007). *Tratado contra el Método*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Freud, S. (2002). *Estudios sobre la Histeria*. Barcelona: Editorial RBA.
- Grof, S. (1999). *La Mente Holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Grof, S. (2006). *Psicología Transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Hillman, J. (1998). *El código del Alma*. Barcelona: Martínez Roca Editor.
- Jung, C. (1992). *Formaciones de lo Inconsciente*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Jung, C. (1999). *Obra Completa. Volumen 7*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (2001). *Psicología de la Transferencia*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Jung, C. (2008a). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Jung, C. (2008b). *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Jung, C. (2008c). *Tipos Psicológicos*. Barcelona: Editorial Edhasa.

Lakatos, I. (1993). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Editorial Alianza.

Mardones, J. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la Religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Mindell, A. (1998). *Dreambody: The Body's Role in Revealing the Self*. Portland, OR: Sigo Press/Lao Tse Press.

Pániker, S. (1985). *Aproximación al Origen*. Barcelona: Editorial Kairós.

Peat, D. (2003). *Sincronicidad. Puente entre mente y materia*. Barcelona: Editorial Kairós.

Robertson, R. (2002). *Introducción a la Psicología Junguiana*. Barcelona: Ediciones Obelisco.

Sheldrake, R. (1990). *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la Naturaleza*. Barcelona: Editorial Kairós.

Sheldrake, R. (2007). *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*. Barcelona: Editorial Kairós.

Tarnas, R. (2003). *Prólogo*. En Ferrer, J. (2003): *Espiritualidad Creativa, una visión participativa de lo transpersonal* (pp. 11-21). Barcelona: Editorial Kairós.

Tarnas, R. (2007). *Cosmos and Psyche. Intimations of a New World View*. New York: Ediciones Penguin Group.

Varela, F. (1990). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Von Franz, M. (2007). *Sobre los sueños y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairós.

Washburn, M. (1997). *El ego y el Fundamento Dinámico, una teoría transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Editorial Kairós.

Washburn, M. (1999). *Psicología Transpersonal en una Perspectiva Psicoanalítica*. Barcelona: Editorial La Liebre de Marzo.

Wilber, K. (2003). *Los tres ojos del Conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona: Editorial Kairós.

***Pablo Ianiszewski**, psicólogo clínico del Hospital Psiquiátrico del Salvador en Valparaíso, Chile. Se desempeña como psicoterapeuta desde una perspectiva humanista experiencial integrada a la psicología transpersonal en el área de la salud pública y privada. Es investigador en el campo de la Hermenéutica de la Religión y la Sophia Perenne. Email: cubicado@gmail.com

On consciousness-modifying (transpersonal) psychotherapy

Sobre la modificación de consciencia: psicoterapia transpersonal

Vitor Rodrigues*

European Transpersonal Association
Evora, Portugal

Abstract

This article presents a review of several major conceptual themes and research areas in the field of transpersonal psychotherapy, as defined by the systematic use of modified or enhanced states of consciousness to increase the speed and quality of insight and deep psychological restructuring. It describes typical moments in the evolution of psychotherapeutic processes in this field and of individual sessions resorting to CMPs - Consciousness Modifying Psychotherapies. It makes the assumption that such approaches to psychotherapy hold huge potential and are in tune with a good definition of the human being. As the human being is conscious of itself and its ongoing experiential process, it is essential to consider and manage the personal identity.

Keywords

Consciousness, identity, restructuring, research, transpersonal psychotherapy

Resumen

Este artículo presenta una revisión de los más importantes principios conceptuales y algunas áreas de investigación en el campo de la Psicoterapia Transpersonal, definida como el uso sistemático de estados modificados (aumentados) de consciencia, para incrementar la calidad y rapidez en la comprensión y reestructuración profunda en pacientes. El artículo describe momentos habituales en la evolución de los procesos terapéuticos en el campo de la psicoterapia transpersonal, así como en las sesiones individuales referentes a las Psicoterapias Modificadoras de Consciencia (CMPs). Se hace entender que tenemos razones para creer que tales procedimientos, tienen un gran potencial para la psicoterapia y que están en sintonía con una buena definición del ser humano como un ser que es consciente de sí mismo y del curso de su proceso experiencial, que por tanto hace esencial la consideración de la identidad y el manejo de ésta.

Palabras clave

Consciencia, Identidad, reestructuración, investigación, psicoterapia transpersonal

Received: May 20, 2010
Accepted: August 24, 2010

Does the Transpersonal approach to Psychotherapy merit a place among other established models? Are we able to show this in a convincing way? Of course the answer is a definite “yes”. Let’s see why, with some background emphasis on the fact that any Science must have a concrete theory and methodology and any Scientific discipline must have at least a sound theoretical basis and some data-encompassing descriptive models.

Methodology of Transpersonal Psychotherapy

Let us imagine that we are very well trained observers and are witnessing a therapeutic session conducted by a typical, highly skilled transpersonal practitioner. What is happening there?

1. The therapist is carefully informed and properly trained in “classic areas” of psychology and psychotherapy. He knows about general psychopathology, developmental psychology, personality theory, psychophysiology and other areas typical of the training of psychologists and/or mental health care practitioners (See Smith, Nolen-Hoeksema, Fredrickson & Loftus, 2003 as an example). So he is attentive to clues from the client about his/her mental status, past and ongoing developmental history, his/her social network and body health. He is able to diagnose general mental conditions, and of course to build a good personal history of his client. While collecting information about his client’s values, beliefs and spiritual experiences, he is also very attentive to his posture, bodily expression and voice tone.
2. The therapist is ready to resort to all sorts of techniques he knows about, so that he can help the client express his concerns and symptoms and deal with his body, mind, emotions and behaviour. Such techniques may include active and creative techniques, verbal, somatic, imaginal, cognitive, dream work - you name it. Of course some other techniques will be rather typical of Transpersonal Psychotherapy, as we will see now.

Then the observer will notice some more specific points about Transpersonal Psychotherapy:

3. The therapist is also working with *Modification of Consciousness: quantitative* (expanding the perceptual field both inwardly and outwardly) and *qualitative* (changing the dimensions and the depth of perception both of the inner and outside world). This in turn allows for deeper and faster insight and deeper and faster restructuring of psychological structures. During sessions using different *Psychotechnologies* (See Grof, 2000), the therapist helps the client go through important shortcuts within his body-mind apparatus, thus becoming aware of areas of it that are usually very hard to access using verbal approaches, cognitive techniques and so on. Typical Psychotechnologies will help dealing with memory and identity through modified states of consciousness (as is the norm in Regression Therapy, since it deals with our biographical history of identity building and/or our trans-biographic history of past identities and their relevance to the evolution of our deeper self. (See Stevenson, 1997). Such Techniques include traditional ones like breathing methods (Grof, 2000); sensory isolation or sensory overload; utilization of sound; herbal drugs; physiological means like pain, bleeding, fasting; trance dance, meditation, prayer; or more modern ones: technically induced lucid dreaming, design music, biofeedback and “mind machines”, synthesis drugs, sensory deprivation tanks, sensory driving. The therapist trusts the inner resources of the client and the fact that, at a deep, core inner level, he possesses the wisdom that will allow him/her to find the origins of his troubles and manage them; so he assists the client doing this. He acts as a catalyser and a partner along the path of the client towards better health, authenticity and happiness. While doing this, he resorts to techniques that can be in themselves soothing, promote positive-experiences, reduce stress and anxiety and, mainly, promote a better management of identity.

4. The therapist keeps in mind a vision of human beings that consider them as something different from mere environment-adapting biological organisms. He honours the fact that they are humans mostly because they are self-aware and consciousness is the major variable for defining humanity. In a way, we are humans because we can recognize our body in a mirror, our personal and social self in the “reflections” coming from other’s feedback, and we have an identity. Identity only makes sense because we are conscious and we project and concretise our consciousness in it. Then probably the therapist believes that consciousness is not just a by-product of brain activity but is, along with the thinking mind, something that goes beyond the brain. How does this show up in method? *The therapist is resorting to specific mind-trainings*, mostly coming from the spiritual traditions of humankind, *to stay in a very mindful state*, highly centred and focused, therefore able to deal with very subtle transference and counter-transference phenomena between him and the client. He goes into, and stays in, a modified, expanded state of consciousness, trying to communicate with the client at the deepest level they both can reach together. For some, this means a “psychic field which, through resonance, can help awaken and open the inner being of the client. This can deepen the traditional psychotherapeutic work being done, and it also can work toward the opening of the client’s ” psychic center” (Cortright, 2007: 156-57). Also this sort of endeavour implies a kind of new ability which classical psychologists are not properly trained to deal with. Roberts (1989) calls this “tertiary thinking” processes, meaning management of different states of consciousness and not just concepts or conceptual levels. Instead, this entails intently moving through modified states of consciousness and the different areas for knowledge and expression they open into. Some authors who studied the conditions for the efficacy of psychotherapy in general came to the conclusion that the most powerful ingredient, independently of therapeutic methods, is the psychotherapist (Lecomte, 2009). But then again, the accomplished therapists are able to make the client feel secure, to help him express emotions, to keep a permanent mindfulness about himself in the process and to validate the client’s effort. And for this, the kind of training a transpersonal psychotherapist undergoes is especially useful. He is trained in consciousness development, monitoring of mind states and also brings the monitoring of transference and counter-transference phenomena to a new level entailing “energy” transference and highly subtle, between-minds interactions as the state of consciousness of the client and the state of consciousness of the therapist also interact..

5. A typical session will imply what I would like to call “*transpersonal exploration*” – the exploration and management of emotions, meaning, thought structures, bodily sensations, memories, and so on, resorting to modified states of consciousness. This promotes both deep insight about the origins of ongoing trouble and deep restructuring opportunities. Saldanha (1997) describes seven phases that usually unfold during a therapeutic session resorting to “transpersonal” techniques:
 - (I) *Acknowledgement*. The client gets in touch with his symptoms or troubles with the help of the therapist. This can happen at any, or several, levels of the client’s personal or even subtle structure;
 - (II) *Identification*. The client focus the symptom or suffering, gets into it, expresses it with the greatest possible intensity. The role it has on the full psychological structure is clarified;
 - (III) *De-identification*. The client takes a distance from the contents of the experiential work, de-identifies after a previous catharsis, and starts opening for new possibilities;
 - (IV) *Transmutation*. The client gets insights, elaborates, as superconscious levels or energies get more clearly into the picture and help finding new meanings, creative solutions and postures;

- (V) *Transformation.* The client feels differently about his previous conflicts, finds a new perspective, as he feels that his previous situation has changed;
- (VI) *Elaboration.* A global vision of the situation the clients has been going through emerges and he is now fully getting into a different mindset;
- (VII) *Integration.* The client integrates the therapeutic gains into his personal life and his worldviews and even changes his values.

I mentioned Saldanha's model mostly as an illustration of the fact that during a transpersonal psychotherapy session we will be dealing with modified states of consciousness as a way to deeply understand and manage the identity structure of a given client, allowing him to find the core woundings (Cortright, 2007) that gave rise to his suffering, avoidant behaviour, disturbance and other correlates of a unhealthy, alienated, personal identity, and then change it partially or totally into something new. Such woundings can come from pre-natal or perinatal moments of the developmental history of our biographical identity (Chamberlain, 1998; Grof, 1980, 2000) that can be accessed through consciousness-changing methods like holotropic breathwork or hypnosis a lot more easily than through "classic" verbal psychotherapies. Meanwhile, the client will be getting training in how to associate and dissociate from his identity, how to rebuild it, how to manage it in the quest for deeper levels of meaning, wisdom and unity within himself and in his social life. Furthermore he will be acquiring new skills in emotion awareness and management through the development of distancing from, and monitoring, of emotions, emotional behaviours, and emotional triggers. It is now a well-known fact that some practices, like mindfulness meditation, do promote that, (see Ekman, 2008).

Theory of Transpersonal Psychotherapy

It is a well known fact that right from the beginning, the transpersonal movement was trying to connect science and the spiritual traditions of humankind in an attempt at understanding better human beings and not just their disturbances but also their higher accomplishments (Maslow, 1968). The idea of peak experiences and their typical correlates of non-pathological consciousness modification was showing that the study of consciousness was mandatory and for this, cartographies with sound descriptions of different modes or states of consciousness, their phenomenology and their somatic, cognitive, emotional and spiritual effects were necessary along with psychotechnologies to work in this area. The spiritual traditions were supplying both and it is no wonder that transpersonal authors take into account frequently the powerful systems of e.g. the Hindu Vedas, Buddhism, Shamanism or the Christian and Muslim mystics. Nowadays, of course, some authors made very interesting compilations and presentations of "old" knowledge even making some very relevant new contributions, (see Wilber, 2000 or Grof, 2000, for important examples). So one trend in the transpersonal movement has been, right from the beginning, a convergence and work at the interception of science (with its accuracy, systematic approach, clear formulations, care in avoiding the dangers of superstition, wishful thinking, biased selection of data or plain illusion... and observational methods, testing of hypotheses, clear logic and denotative expression) and spirituality (with its powerful way of allowing people to develop a sense in life, its *psychotechnologies*, the rich field of experience, the cartographies of consciousness, the broad view of the human phenomenon, the descriptions of subtle energy structures and/or "bodies", the interpretation of part of human suffering as the consequence of alienation from the deeper self, identification with a perishable body and partial desires incapable of satisfying the need for unity and the subtle pleasures of the soul..Transpersonal psychotherapy is mostly concerned with *the study of human consciousness* in its many modalities.

Anyway, as Belschner (2005) has shown in a convincing way, transpersonal psychology deals with extraordinary experiences in the sense that they seem to go against our modern, normative view of reality. Experiencers describe a *non-linear time* (instead of our normative arrow of measurable time running from

past to present to future), a “space” that can imply more than three dimensions, a subject that can merge with objects, a causality that can be non-local and an “I” that does not have to be the typical, biographical, subject of normal experiences within normal time and space. This “I” or ego is not necessarily constrained by the need for stability and is not necessarily environment-dependent. Therefore, many people tend to assume that transpersonal experiences should be almost synonymous with psychopathology but they are not, as we know today from much research conducted on meditation and its benefits (see below).

Hartelius, Caplan & Rardin (2007) made an excellent contribution to the definition of our field when they studied around 35 years of publications and definitions within the Transpersonal field. They found three main themes: Transpersonal Psychology (TP) is a *Beyond the Ego Psychology*, therefore starting where “standard psychology leaves off” (2007) and dealing with something more than the personal ego and its pathology; it is also an *Integrative-Holistic Psychology*, trying to deal with the human being in his entirety as a biological, emotional, social, cognitive, spiritual being; and it is a *Psychology of Transformation* both of the personal self and the deeper Self. I believe we can easily find out that the same applies to transpersonal psychotherapy – something hardly surprising if we consider the fact that therapeutic concerns over individuals and society are normal among many of the most important authors in the field. We cannot use space here to characterise the vast field of Transpersonal Theory but we can mention something about it. Hartelius, Caplan & Rardin (2007) assert that “the transpersonal model is not only about new knowledge, but about new contexts for knowledge and new ways of knowing”. We have witnessed many times, in clinical practice, the fact that the way we perceive our world and ourselves is a function of our state of consciousness. Some patients will be overwhelmed by anxiety in some states of consciousness, perceiving their world as a threatening one, while in a different state of consciousness they can even assert sometimes that their usual ego is no longer important and that they feel deeply at peace with themselves and the world. Sometimes this will remain after they return to their “normal” selves, signalling that some deep transformational processes took place after and during the changes in the state of consciousness.

In fact, the transpersonal vision: (1) accepts that love is healthy, can be developed, and that there are deeper kinds of love, some of them highly impersonal, global and unity-prone; (2) accepts that we do have a body-emotion-mind personal ego that is very important and must be carefully dealt with but also that this personal ego is the instrument and expression of an underlying reality including a transpersonal Self that is probably the origin of consciousness. Kasproff & Scotton (1999) assert that the idea of human development as being capable of going beyond ego levels is typical of transpersonal theory and does not contradict, but rather extends, other approaches while showing concern for fostering “higher” human development – as was first shown in Carl Jung’s and Abraham Maslow’s work; (3) usually it accepts the idea that Spirituality is very important for a healthy and happy human life and that within it we find extremely important contributions for personal and collective Peace, both social and ecological well-being, deep Ecology, and even possible ways out of classical and modern political and economic views; (4) deals with cartographies of consciousness states and consciousness development models and also with descriptions of realms accessible through modified states of consciousness (while doing so, it gives the practitioner ways to discriminate among “pre-personal” level, regressive experiences, and truly transpersonal ones where even the loss of ego boundaries can occur in healthy ways); (5) works with notions about subtle energies, the idea that we do possess subtle energy structures that interact with, and influence, our general health, as they also interact with our immune system, nervous central and peripheral systems, endocrine system and so on (such ideas are somehow similar to those we can find in acupuncture underlying theory and graphics with “energy points”. And we all know about the success of acupuncture treatments and their acceptance by the World Health Organization); (6) generally it accepts that we have some “anomalous” psychological functions that amount to extra-sensory perception possibilities, anomalous healing and psychokinesis; (7) also of course it emphasises the importance of consciousness as an utterly relevant object of study for psychology and with it the importance of experience, the development of consciousness and the need for developing ways to deal with our global

ego identity. In this respect Louchakova (2004) presents some very interesting data after a 7 year study with more than 300 subjects, showing that the phenomenological organization of the experience of “I am”, central to human beings, is spatially organized both in what concerns the outer and the inner space: *“The components of the self are organized in the “internal space” of introspection as layers around the central experience of the “I am” – consciousness. “I am” in association with sensations, emotions and feelings, images, verbal thoughts, deeper non-verbal understandings, mental states such as torpor or confusion, and “nothing”*” (Louchakova, 2004); (8) honours creativity and the arts, values and deep meaning structures such as philosophical and religious ones as expressions of humankind at its best. It also asserts that real social change comes mostly from individual change towards deeper experiences of ourselves, our central and more essential self, our values and, generally speaking, towards a clear expansion of our individual consciousness both inwards and outwards, both quantitatively and qualitatively.

Classical views in psychology have had some hard times dealing with Creativity and its origins. Even if authors like Weisberg (1987) tried to show that it can be attributed to learning, effort and progressive “increments” instead of incubation and insight, it is quite obvious that he missed the fact that it is deeply connected with changes in states of consciousness. They are described by great artists, for instances in music (Willin, 1987). So the attempt at explaining creativity as a product of learning and adaptation to the environment can be a shot away from the target. The great creators of humankind were pointing to the future and probably getting their “inspiration” from possibilities opened by expanded states of consciousness. I would even dare to say that spiral-opening, upward cycles in the life of human individuals, are different from spiral-closing, maintenance cycles and that the first are characteristic of inspiration and insight coming from modified states while the later are just closed, repetitive cycles necessary for the maintenance of normal functioning in the body and mind. But their functions are different and it is a mistake to believe maintenance is the main thing about humans since change and progress are not coming from it. Also moments of construction are different from moments of destruction in our lives and both can imply positive or negative implications (one can construct “chaotically,” closing down the inner landscape or one can construct “cosmically”, opening it up). A transpersonal psychotherapist will not take maintenance or adaptation to an unjust, disturbed society as a good therapeutic objective and he will not disregard the power of the future-pointing deeper self. But he will also keep in mind objectives that, aside from more “spiritual transcendental” ones, like getting closer in touch with this mentioned “deeper self” and unison with the cosmos, are similar to those we can find in Positive Psychology: focusing in, and promoting special human traits and qualities that are favourable to “well-being and optimal functioning of all individuals” (Sniders, 2006): happiness, optimism, hope, resilience, forgiveness, creativity, flow and peak experiences, emotional intelligence, hardiness, self-efficacy and self-esteem.

Interestingly enough, perhaps old stories are repeating in new ways for today’s society: the shamans of both old and contemporary traditional societies resorted to, or are still making use of, a collection of consciousness-changing technologies (including, of course, the ritual intake of “entheogenic” drugs. Such technologies enabled them to travel into the “spirit worlds” and find there information, sometimes in a mythical form, that would help both individuals and social groups thrive, find healing and make sense of existence. Krippner (2000) shows this while quoting his own and many other, detailed and systematic studies about shamanism and shamans). Modern users of changed states of consciousness are now coming back to their social groups – modern societies – with new ways for healing (like transpersonal psychotherapy) and new ways for relating human beings and their environment in meaningful ways (like Deep Ecology). Krippner (2000) even shows that post-modern epistemology is somehow coming back to some pre-modern aspects of shamanic thought concerning *a respect for diversity, empathy for other human beings, and concern for other life forms* and that perhaps “shamanic epistemology” is a very needed complement to our modern normal Science. We know from Ethnopsychotherapy (Simões, 2002) and other such scientific disciplines that the old shamanic ways can be adaptive for societies (actually we have age-old stories of success on this one); I hope we will get to the same conclusion for new

perceptions coming from expansion of consciousness and becoming fundamental to our times of crisis. So what is the real subject of transpersonal psychotherapy or, as I prefer to call them, CMPs, Consciousness-Modifying Psychotherapies? I would say that three candidates come forth very easily as the special study area: Consciousness with its different states, the Self, both the personal and the “deeper” Self, and identification/detachment/abstraction processes through which Consciousness conforms to self-structures. I would agree deeply with Louchakova and Lucas (2007) when they criticize the pervading tendency in the present transpersonal field to deal with a “deeper self” almost totally unconnected with the personal self in its social-cultural context. So I would assert that a sound theory of CMPs, must accept the fact that we have a personal self, developing in a social context (and for that we do have nice “classical” research and theory in psychology to take into account), and a Deeper Self, the probable origin of consciousness, and that consciousness conforms to structures contextually developed (within families and societies) which can be, according to the specific state of consciousness at stake, ego, personal identities or transpersonal identities. And by identifying with ego structures, consciousness influences them but is also influenced by them. Then we get vulnerable to pain, suffering, loss, according to the core identifications of our consciousness. If our identity is mostly about being a physical body, we tend to be afraid of illness and death and to suffer enormously from illness. When we identify progressively with a deeper self, we get from there huge healing possibilities, different meaning for our personal lives, and totally different possibilities for resilience – as this deeper self is not at all so vulnerable to existential dilemmas because of its transcendental character. If I am an immortal soul, of course I have less problems with the usual mortal problems... So our trouble is where our consciousness identifications are, meaning that our pain and vulnerability and also our happiness is where our self is. What I identify with, that I am – and it has a context, that can be deeply physical, social, and/or spiritual, ethereal. Probably the story of human development is a tale of progressive identifications from the personal to the impersonal, deeper self, of progressive expansion of consciousness, and of progressive rebuilding of our identity in a spiralling cycle of identification-de-identification-re-identification – until perhaps one will totally transcend any sort of self-identity and become just unified with a cosmic source (or a cosmic identity?). Even the way a therapeutic alliance and relationship develops implies, for transpersonal psychotherapists, a special preparation so that they will be deeply self-aware and focused, paying close attention to the client’s states of consciousness and the way he is managing identity, emotions, and catharsis through them. This, in turn, enables the therapist to deal with great efficacy with conditions where Identity and Identity management are of central importance. These areas are namely reactive depression, drug addiction, spiritual emergency, phobias, and existential frustration.

There is some closeness between the views of transpersonal psychotherapy about human beings and those we can find in humanistic and existential approaches. We emphasize the importance of self-acceptance and free expression from the patient but also of the therapists’ ability to stay in the relationship with an unconditionally loving attitude, a positive esteem towards the patient and a tendency to help him find his ways and express his feelings more than giving him interpretations, solutions or methods. On the other hand, we believe that “normal” behaviour is not at all something we can infer from statistics but rather we prefer to talk about healthy behaviour and also health promoting procedures. We would say that a healthy human being is mature, open to change, accepts that others can behave differently and have different views, is self reliant, focused, socially constructive, loving, resilient, has a sense of purpose in life, has a good sense of his many dimensions and can consciously navigate them, is integrated and lives some degree of conscious unity he calls himself, and is able to somehow resort to humour and distancing from himself and life situations. He can stay in the present, enjoy life experiences, and has a tendency to go through moments of consciousness expansion during ethical, aesthetic, and generally pleasurable experiences. On the contrary, problematic human behaviour tends to be on the side of dissociation, disintegration, lack of resonance to others, identification with pathology and pathological states, defensive shrinking of the field of consciousness (as in phobias), alienation, loss of purpose, and intense suffering without the skills to endure and manage it. A major part of human suffering comes from rigid identification with defensive and disturbed patterns of behaviour and emotion, identification with very fragile personality structures and self-concepts, and generally speaking maladaptive attachments to self-

concepts that are just defensive social facades, pessimistic views of oneself based on traumatic experiences, physical and emotional deprivations and the like. Emotions, as Cortright (2007) put it, are “experience amplifiers”. They increase the conscious experience and tend to promote very strong memories. So the therapeutic approach within transpersonal psychotherapy places some heavy emphasis on the process of detaching from our usual, rather poor, sense of self and finding more about what and who we are, thanks to modified states of consciousness that, as already noted before, dramatically change our perception of ourselves and the world around us. To transpersonal psychotherapy, *the royal road to healing implies deep changes in Identity and identity structure thanks to transformative experiences through healthy, expansive, modified states of consciousness.*

But then, some views within psychiatry and psychotherapy imply that modified states of consciousness, if and when they are different from normal just sleep, dreaming and vigil states, get to be pathological. How do we deal with that? transpersonal psychotherapy is mostly concerned with *the study of Human Consciousness* in its many modalities, so it acknowledges psychiatry’s pathological changes in consciousness, whether they are quantitative, like narrowing of the field of consciousness, clouding, stupor, coma, hypervigilance, or qualitative, like delirious states, confusion, dissociative states, twilight states, dream-like states; but it also acknowledges positive, non-pathological counterparts of the previous states, like expansion in the field of consciousness, intense attention and concentration, extreme clarity, conscious intentional dissociation, mediumistic trances within adaptive social contexts, changes in the apparent level of consciousness and access to supposedly parallel realities or even other universes without accompanying pathological signs, experiences of light, colour, vibration, odour, with unordinary characteristics. The latest states can be extremely useful, creative and health promoting.

Transpersonal psychotherapy also developed its specialties. As it bridges psychology and spirituality, practitioners sometimes work with clients having various spiritual experiences, dealing with questions and problems that arise from spiritual practices, even concerns about participation in indigenous rituals. These experiences and concerns can affect the client’s mental health in positive and sometimes challenging ways. In a few cases these experiences could lead to different forms of spiritual emergencies, like: (1) shamanic crisis, (2) the awakening of kundalini, (3) episodes of unitive consciousness (peak experiences), (4) psychological renewal through return to the center (our deepest and true nature), (5) the crisis of psychic opening, (6) past-life experiences, (7) communications with spirit guides and channelling, (8) near-death experiences, (9) experiences of close encounters with UFOs, and (10) possession states. Transpersonal research in the area of spiritual emergency is being conducted to help in the education of psychotherapists to better discern the differences between clinical psychosis and the often misdiagnosed spiritual emergency. The DSM-IV-TR has special categories for Religious and Spiritual Problems, due to the work of David Lukoff. These are typical areas where transpersonal psychotherapists are well informed and prepared.

The next section in this article will be dealing with the empirical reasons for believing that Transpersonal Psychotherapy has a bright future ahead and that its claims have great merit.

Relevant research contributing to, or pertaining, in the field of Transpersonal Psychotherapy

We still lack a bigger number of direct research about the efficacy, indications and shortcomings of transpersonal psychotherapy even if we have nice theory and some very interesting reports with positive case studies (for instances Clinton, 2006; Deatherage, 1975; Galegos, 1983; Miller, 2005; Urbanowski & Miler, 1996; Segall, 2005; Peres, Mercante & Nasello, 2005). Some commendable exceptions are worth mentioning. Simões (2003) made a comparison of regression therapy in two sessions vs. placebo, imagery sessions for dealing with severe, drug-resistant migraine headaches, dealing with 12 patients. One third of the patients got rid of the symptoms; one third had no therapeutic gain and about one third got a very positive reduction in the days of reported incapacity or suffering. Holmes, Morris, Clance & Putney (1996) made a quasi-experimental research apparently showing, even with some methodological

limitations, that “experiential oriented psychotherapies may be useful therapeutic modalities” (pg 120). This conclusion came after comparing a holotropic breathwork plus experientially oriented therapy group with a experientially oriented therapy only group, and concluding that there was a greater improvement in the former (greater reduction in death anxiety and greater increase in self-esteem).

Peres, Simão & Nasello (2007) assert that the use of modified states of consciousness in therapy is highly relevant as it promotes both voluntary and spontaneous recall of traumatic memories but can also help reframing them in more positive ways. Peres & Nasello (2007) point out that emotions and level of consciousness are “the most important regulators and modulators in the acquisition, formation, and evocation of memories” (pg. 12) and therefore psychotherapists should be able to work with both emotions *and* altered states of consciousness. Also Peres et al. (2007) show evidence that “Cognitive Restructuring Therapies” (a form of regression therapy based on altered states of consciousness – typically “transpersonal”) produce both less intense memory retrieval about traumatic past events and more cognitive organization around them.

The fact that modified states of consciousness can produce therapeutic gains in several areas has been convincingly documented in research with flotation tanks. Effects include profound relaxation, pain relief, anxiety relief, many perceptive changes or even hallucinations – but positive, with no pathological correlates observed, stress and depression relief. In general, even when very powerful changes in the states of consciousness are reported, they are generally described as positive and fruitful. This allows experts in the field like Kjellgren, Lyden & Norlander (2008) to advocate them and invite researchers to combine flotation tanks and psychotherapy. Even the training of therapists through meditation techniques has received some recent attention. Grepmaier et al. (2007) showed, with a careful double-blind study, that in-training psychotherapists receiving training in mindfulness meditation were getting better results with their patients than those who were not practicing it.

As we will see soon, we have recent research showing that meditation can also be used to dramatically improve the way clients can manage depression, anxiety and even OCD, but there is a lot more to be done in the future. For instances, one fascinating avenue concerns the way specific modified states of consciousness (that can be neurologically characterized as will be seen in some studies about different meditation methods – see the section about meditation) and/or states connected to healing ability (see Don & Moura, 2000 for a very suggestive report) can be induced through different procedures, in turn conducive to insights and reprogramming in different areas/layers of personality functioning.

Even if we lack more research, the claims and the theoretical ideas we find in our field are getting very important supporting evidence from many areas. Let me point some.

a) **Love.** Although it is hard to define it as there may be several different definitions and qualities of love, we can now be sure that love is mentally, physically and socially healthy the same way love deprivation is damaging to the same areas. Many different research projects are showing this, from studies about the effects of attachment disturbances in monkeys and young humans to studies about the long-term effects for physical and mental health of early love deprivation, to studies about the reinforcement of the immune system, cardiovascular system or resilience coming from loving others, feeling loved and loving oneself (see Rodrigues, 2008, for a review). Such studies do show us with some detail, many ways in which the cultivation of love can help build happier human beings and a better society. And where do we find very strong ways for enhancing the feeling and experience of love (cultivating love)? In transpersonal psychotherapy and its exercises – partially inherited from the spiritual traditions of the world, that also emphasize the importance of love as an essential aspect of human spirituality and a characteristic of the Divine.

b) **General learning, Metalearning, and consciousness.** How do such themes connect with psychotherapy? Easily. We can always find animals that run faster, eat more, fly, swim better,

dive better, endure more extreme temperatures, than humans do. But humans excel by far in just one thing: they are the best *learners* of the animal kingdom. Now there has been some controversy about being possible for us to learn without awareness but there is overwhelming evidence, from educational psychology and research about metalearning, showing that we learn a lot better and faster when we know that we are learning (e.g. Watkins, 2007;) and also that the best learners, namely gifted students, are the most *conscious* of their learning processes (Albert, 1990; Howe, 1990; Kurz and Weinert, 1989; Parent, Larivée and Bouffard-Bouchard, 1991; Schofield and Ashman, 1987) and/or of themselves as they learn (McCombs, 1989; Ribeiro, 2003). Then again, psychotherapy is obviously also a learning process; and transpersonal psychotherapy is dealing with consciousness and the effort of becoming aware of ourselves, our past, our ongoing processes, through consciousness-boosting techniques and processes. Metalearning shows us something that looks evident: consciousness accelerates and improves the quality of learning. Some authors (Koriat, in press) are beginning to notice that the relationship between metalearning or metacognition and consciousness has implications for a philosophy of the mind. metacognition became interesting for philosophers of the mind as it touches on matters of consciousness and free will since it concerns our ability to know our own thought/knowledge processes and regulate them from a meta-level of processing, different from the usual information-processing (object level). “Thus, the study of the subjective monitoring of knowledge addresses a defining property of consciousness, because consciousness implies not only that we know something, but also, that we know that we know it. Thus, consciousness binds together knowledge and metaknowledge” (Op.cit., pg. 7). “As noted earlier, much of the work in metacognition is predicated on the assumption that consciousness is not a mere epiphenomenon. Rather subjective feelings and subjective judgments exert a causal role on behaviour. In metacognition research this idea has been expressed in terms of the hypothesis that monitoring affects control” (idem, pg 39).

We can also assert that one obvious function of emotions is increasing consciousness because “by magnifying what is positive or negative in our experience, feelings are *experience amplifiers*” (Cortright, 2007, pg 128) and obviously there is no experience without consciousness. Some authors do acknowledge that emotion in humans (and maybe in animals too) is highly connected with consciousness – to the point of sharing partially the same supportive brain structures: “thus, cingulated cortex stands out as a region that is important for expression, experience and motivational aspects of emotion, as well as more generally for conscious states” (Tsuchiya and Adolphs, 2007, pg.160 – although their vision is largely reductionistic). But as we increase consciousness and the intensity and quality of *experience* we are increasing learning and memory. Emotions intensify consciousness and experience and, most probably because of that, they increase learning and memory. The relationship of emotion and memory is very well established (e.g. Reisenzein, 2001; Scherer, 2000; Gillighan & Bower, 1984). Greenberg & Safran (1987) highlight the role of emotion as a synthesis of information both unconscious and conscious, therefore allowing the organism to act in the best adaptive way it can. Motivation is a key part of emotional studies and some authors are showing that human motivation is not fixed but it undergoes development – connected to life projects and future projections of the self – and, of course, is crucial for learning (Nuttin, 1984; Berbaum, 1993; Jesus, 2000; Harackiewicz & Sansone, 2000). This is why no therapist can afford to ignore emotions, *and* the central role of consciousness that they amplify, for any human being.

One important connected area concerns Near-Death Experiences, a burgeoning field of research where modification of consciousness is evident. In her study with some 3000 adults and 277 child experiencers, Atwater (2008) reports a whole range of important after-effects, lots of them potentially positive but sometimes implying a hard time for people adapting to a “new me” and to a different resonance to family and society. She mentions strong increases in prosocial behavior, feelings of love towards others in general, creativity and openness to experience, loss of fear of

death, more spiritually-oriented life, increased ability to handle stress, psychic abilities (like extra-sensory perception of several kinds), hunger for knowledge and curiosity, increase in abstract thought ability and strong increase in general IQ. In her words: “it is as if experiencers are somehow rewired and reconfigured – some, of course, more than others. And this is especially evident with children” (2008: 3). Atwater even interprets this (namely the bigger effect for children) as implying brain-structure changes, something easier with children. For me, this implies a modified state of consciousness producing, in a single intense experience, a huge re-learning process. Not surprisingly, Atwater asserts that usually “those professionals who tend to have the best record working with adult experiencers are the ones trained in Transpersonal Psychology” (2008: 9). Recently, this field received another very important contribution from Pim Van Lommel (2006), who published an article in the *Lancet* (by 2001) on this subject.

c) Neuroplasticity and Research on Meditation

Meditation is probably the most widespread spiritual practice among transpersonal psychotherapists both as part of their individual path and preparation. Also it is part of lots of psychotherapeutic processes led by them. And we do have a huge body of research evidence showing its benefits – and becoming very specific about it (Lutz, Dunne & Davidson, in Press, assert that, from the fifties on, around 1.000 publications were made – although with heterogeneous value). The David Lynch Foundation’s website shows a very impressive resume of “hundreds of scientific studies (...) conducted on the benefits of the Transcendental Meditation program at more than 200 independent universities and research institutions worldwide in the past 35 years, and the National Institute of Health has awarded over \$20 million to research the prevention-oriented health benefits of the TM program. Findings have been published in leading, peer-reviewed scientific journals, including *The American Journal of Cardiology* and the American Heart Association’s *Hypertension and Stroke*”. The conclusions, after a mass of many hundred publications in prestigious Journals, are showing that both students and teachers get a reduction in stress and stress-related disorders, reduced substance abuse; students improve intelligence, learning and memory, general academic performance, while teachers also improve creativity, job satisfaction, relationships – and reduce health care costs. In general, TM research projects show: reduced stress and anxiety, blood pressure, substance abuse, even obesity or diabetes; improved brain functioning, blood flow to the brain, information transfer and brain flexibility, brain reaction to stress; improved physiological rest and muscle relaxation, intelligence, creativity, self-confidence, analytical and synthetic-holistic thinking, mind-body coordination.

There is a lot going on nowadays in this area. Travis (2006) presents a useful comparison between neural patterns for mindfulness meditation, Buddhist and transcendental meditation. He concludes that they do differ in method and physiological effects patent in blood flow, brain metabolic rate and EEG patterns. TM practitioners learn the basics fast and their brains frontal and parietal attentional systems get more active while the thalamus (corresponding to sensory input) and the basal ganglia (corresponding to sequencing of cognition and behavior) become less active. This, according to Travis (2006), corresponds to a state of restful alertness. Over time, TM also produces an increase in frontal brain coherence. Tibetan-Buddhist meditation shows a strong difference between novices and advanced practitioners – mostly a higher activity in the left frontal area – corresponding to positive feelings of love and happiness. Mindfulness meditation produces thicker brain areas corresponding to the focusing of attention (right frontal lobe), sensory perception (right insula, right parietal and right temporal). Other interesting finding, from Hirai (1989), shows that intensively trained Zen Buddhist monks can have no brain response habituation to repeated auditory stimuli – a dramatic lab evidence for the fact that we can train ourselves to stay very much in the present time, living intensely and with a sense of openness to novelty, without depressive guilt and sadness over the past or anxiety over the future.

Recent research in Neuroplasticity becomes extremely interesting for transpersonal psychotherapists when it shows (as we began to see previously) that special spiritual practices entail important brain functioning and even *structural* changes. For instances, Schwartz (2002; quot. By Begley, 2008), did PET Scans of 18 patients with OCD (Obsessive-Compulsive Disorder) before and after 10 weeks sessions of mindfulness-based therapy. They found powerful therapeutic effects correlated with a big fall in the activity of the orbital frontal cortex, the core brain structure involved in the “OCD circuit”: 12 out of the 18 patients had improved significantly. In the same guise, Teasdale, Seagal, and Williams (2000; quot. By Begley, 2008) found that “treatment as usual” approaches to depressive patients left 34 percent of them free of relapse while mindfulness-based cognitive therapy produced 66 percent relapse-free (studying two groups, randomly assigned for the two conditions from a group of 145). In 2004 this finding was replicated by Teasdale along with Helen Ma (quot. By Begley, 2008). From a group of 55 patients, they found a 22 percent of relapse-free patients for “treatment as usual” approaches, versus 64 percent for mindfulness-based cognitive therapy. But then again... mindfulness-based means resorting to a methodology typically dealing with consciousness-change – a sort of classic trademark for the transpersonal area. Begley (2008) also quotes recent research showing that in intensely trained Buddhist meditators, the activity in the left “happy” prefrontal cortex far exceeds the activity in the right prefrontal – and this is also showing in their outside meditation state. Since this is something at an increase through practice within subjects, there are good reasons to believe that it is due to mental practices. Davidson (2004; quot. By Begley, 2008) as shown that a gamma brainwave pattern (high frequency, between 24-26 Hz to 70 Hz) is found more intensely in advanced Buddhist meditators and it is not only increasing during meditation but it remains stable afterwards, something that does not happen for novices. And this brainwave pattern corresponds to meditation on compassion. So research is showing that it is possible to cultivate happiness, love and prosocial behaviour through meditation and this is producing lasting brain changes. Such changes, as we saw before, also show up in a typical pattern of higher prefrontal left brain activation that in turn is also correlated with lower levels of cortisol, better immune response, faster recovery from negative and stressful events and a general “resilient affective style” (Davidson, 2004).

Johanson (2006) presented a survey showing that the use of mindfulness meditation looks quite promising for psychotherapy. He points to the fact that it can be way out of unconscious, habitual, automatic patterns and conditionings and that it resembles, to some extent, what we find in Gestalt therapy as it focuses on ongoing psychological processes as they unfold. It brings deeper awareness of feelings and helps the client find his own truth. He also quotes research data showing the usefulness of mindful approaches to stress reduction, depression, depression-relapse prevention and even borderline conditions. He concludes that mindfulness can amount to helping therapists cultivating therapeutic qualities and well being and also it “might become a construct that drowns clinical theory, research, and practice closer together, and helps integrate the private and professional lives of therapists” (Johanson, 2006: 11). Mace (2007) shows that Psychoanalysts such as Freud, Bion, and Karen Horney emphasised the importance of attention in the psychoanalytic procedure and indeed there is flourishing interest in mindfulness in cognitive-behavioural approaches as shown in Kabat-Zinn Mindfulness-Based Stress reduction, MBCT (Mindfulness-Based Cognitive Therapy) or DBT (Dialectical Behaviour Therapy) or ACT (Acceptance and Commitment Therapy). Still according to Mace, Mindfulness approaches have been applied to mood (anxiety and depression), intrusions (like ruminations, hallucinations), behaviours (addiction, self-harm, violence, bingeing), relational problems (attitudes and empathy) or problems with self-relating (self-consciousness, self-hatred). Segall (2005: 114) brings an impressive list of situations where the skill of mindfulness can be useful while acknowledging that transpersonal psychotherapists have been “the earliest pioneers in exploring how meditation and mindfulness practice might contribute to the process and outcome of psychotherapy”. He also describes with some length many ways Mindfulness can help patients get a better sense of body,

emotions, and thoughts, understand the consequences of mind and body behaviours and manage them. Davidson et Al. (2003) have also shown that mindfulness meditation can apparently improve the immune function of the body through an increase in left-sided brain anterior activation connected with positive affect.

d) **Research on Spirituality**

Classic Psychologists viewed sometimes spirituality as an escape from suffering and the hardships of life or a mere, unhealthy, illusion. Religious people would be unhealthy, neurotic, unreasonable (Comer, 2004). However, the same author asserts that recent research on spirituality is showing a rather different picture where those who believe in a friendly, trustworthy, caring God, are less solitary, depressive, or pessimistic, and more resilient, than non-believers or those who believe in a harsh God (Comer, 2004). Many prejudices about spirituality have been dismantled by recent research on the very positive physiological and mental health effects of Spirituality and Religion. Interested readers can look for detailed further research on the very important “Handbook of Religion and Health” (Koenig, McCullough & Larson, 2001). Also Davidson (2008) makes a nice point about the importance of primary care physicians being attentive to spirituality as a relevant part of their normal procedures because for many patients they are an important component of life context. He makes a point about the need for medical practitioners being *present*, attentive and physically close to patients. This is of course also very relevant for psychotherapists – and transpersonal psychotherapy is highly specialized in managing spiritual concerns and places a special emphasis on the preparation of therapists so that they will be able to understand, contextualise and help patients deal with spiritual issues in their lives while, as therapists, they keep a very alert and present mindset (mindful). Generally speaking, psychotherapists should be prepared to help their clients deal with religious issues and respect their belief systems. For instance, Peres, Simão & Nasello (2007) discuss this same issue pointing out that in Brazil only 7,3% of the population do not possess religious beliefs and stressing the fact that respect and empathy towards their beliefs can of course help the clients cooperate with therapists and also foster results. Religious and spiritual beliefs are important helping factors when clients have to deal with traumatic events as they help finding meaning and interpreting events in positive, resilient ways. War veterans, for instances, can deal differently with acute trauma depending on the degree of their faith and this is a powerful predictor of a positive outcome (Fontana & Rosenheck, 2004; quot. by Peres, Simão & Nasello, 2007). Generally speaking, Religion and Spirituality are helpful in the recovery of trauma (Shaw et al., 2005, quot. By Peres, Simão & Nasello 2007). Furthermore it is a well know fact that the inclusion of “spiritual and religious problems in the DSM-IV” (1994) demands professionals with tools to help clients deal with such issues – like transpersonal psychotherapists.

Even in children’s studies a positive relationship between spirituality and happiness was found: more spiritual children were happier than less spiritual ones (Holder, Coleman & Wallace, 2008). The authors quoted admit that probably the typical increase in personal meaning one can get from spirituality is the key mediating factor in happiness increase – which in turn suggests strategies for improving happiness feelings. Again, we are close to the area of consciousness-modifying psychotherapies.

e) Research on Healing

Human beings possess some extraordinary possibilities and one of them concerns Healing. Murphy's (1992) transpersonal classic *The Future of the Body* or Mishlove's (1993) *The Roots of Consciousness* are showing just that. Anomalous healing is one domain where we also find modifications of consciousness at the centre. There is compelling evidence about anomalous healing coming from DMILS (Distant Mental Interaction with Living Systems) research, as shown by Schlitz & Braud (1997). From the seventies on, they mention 30 different research projects where agents tried to influence, usually with success, physiological measures like galvanic skin response in people carefully placed in sensory and electronic isolation. A meta-analysis of 19 research projects where a direct influence on physiological measures was attempted showed that the probability for the global being attributable to change amounts is $P = 0.0000007$; the probability for the global results from the whole 30 studies being attributable to chance is $4.58 \times 1/10$ followed by ten zeros. Generally speaking, the best results from Parapsychology are obtained when subjects are in a modified state of consciousness – as we know from research within the very successful Ganzfeld Paradigm (see for instances Bem & Honorton, 1994; Child, 1985; Radin, 1997). Again, we are inside areas that are very dear to Transpersonal Psychology.

Lutz, Dunne, & Davidson, (in Press) report a recent study showing that mental training through a mindfulness stress-reduction training program can improve the immune function and that this effect is stronger for meditators obtaining also the strongest prefrontal left brain activation. This of course echoes and confirms previous studies by Davidson et Al. (2003, in Press). Benor (2004) comments on, and reports, several recent studies following the classic from Simonton et al. (1980), according to which cancer patients receive consistent benefit from complementary therapies consisting of meditation, imagery during deep relaxation, confidence in self-healing resources and surrender to “higher powers”. This is rather typical of the transpersonal approach and implies, generally, the use of modified states of consciousness. Pert, Dreher, & Ruff (2005) emphasize the well researched fact that emotion and stress do influence the immune system (and that repressed emotion tends to damage its functioning) the same way the immune system influences emotional states. So they conclude that psychological interventions are very important even for the treatment of severe medical conditions. But then, one important area for the acknowledgement of repressed emotions is of course the field of CMPs or consciousness modifying psychotherapies. It looks like the global avenue to influencing the neuropeptide system that connects mind and body, nervous and immune system, viscera and the brain, is through Consciousness. It is no wonder, then, that the famous Simonton Clinic in the USA has been obtaining almost unparalleled positive results in the fight against cancer while including in its therapeutic program therapeutic groups, meditation, visualization, relaxation and even a strong emphasis in patient's spirituality (Simonton, Henson & Hampton, 2002).

f) Concepts and Instruments

I would like to leave a small note here. Transpersonal theory does imply some unusual concepts for general psychology, like “peak experiences”, “spirituality”, “spiritual well-being”, “paranormal beliefs”, “transpersonal orientation”, “self-expansion”, “mystical experiences”, “spiritual beliefs”, “mental, physical, and spiritual well-being” and the like. For such concepts, psychometric instruments have been developed and are being used for research purposes as MacDonald, Kuentzel and Friedman (1999a and b) show through the review of 26 different instruments. This is a necessary and promising area although it needs further development.

Conclusion

A number of research areas, experience with practice, case studies and mere logic come together showing that the transpersonal approach to psychotherapy is effective, powerful and necessary as human beings are mostly *conscious* beings and a psychotherapeutic model that states this and works directly with the most fundamental defining variable of humanity – consciousness – is obviously to be welcomed. Some authors even dare talking about a “Transpersonal Psychiatry” and its consideration of possible therapeutic uses of drugs that can induce altered states of consciousness. In turn, neuropsychology is now familiar with the idea that consciousness-changing procedures can induce healthy, therapeutic brain activity and even brain structure changes. The fact that general regulating entities (both government or private) will just acknowledge this is of utmost importance. There is also a need to extend existing and sound regulations for psychotherapy in general to the transpersonal field, helping us avoid poor procedures and some “new agey” malpractices from unprepared people. The acknowledgement of the soundness of the transpersonal approach in psychotherapy is therefore also a necessary step towards a quality insurance in the preparation of therapists and the protection of the general public.

References

- Albert, Robert S. (1990): Identity, Experiences, and Career Choice Among the Exceptionally Gifted and Eminent. In Runco, Mark A. e Albert, Robert S. (eds.) **Theories of Creativity**. London: Sage Publications
- Atwater, P. M. H. (2008): Near-death States: the Pattern of Aftereffects. Paper presented at the First International Congress on Ecstatic States. Hannover Medical School, Germany, May.
- Begley, Sharon (2008): **Train your Mind, Change your Brain**. New York: Ballantine Books.
- Bem, Daryl J. e Honorton, Charles (1994): “Does Psi Exist? Replicable Evidence for an Anomalous Process of Information Transfer”. **Psychological Bulletin**, Vol 115, Nº 1, 4-18.
- Belschner, W. (2005). Die Normalisierung des Außergewöhnlichen. In Lengsfeld, P. (Hrsg.), **Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen**. Freiburg: Herder. 299-309.
- Benor, Daniel J. (2004): **Consciousness, Bioenergy and Healing**. Medford, NJ: Wholistic Healing Publications.
- Berbaum, Jean (1993): **Aprendizagem e Formação**. Porto: Porto Editora.
- Chamberlain, David (1998): **The Mind of Your Newborn Baby**. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Child, Irvin L. (1985) “Psychology and Anomalous Observations. **American Psychologist**, Vol. 40, Nº 11, November, 1219-1230.
- Clinton, Asha (2006): Seemorg Matrix Work: a New Transpersonal Psychotherapy. **The Journal of Transpersonal Psychotherapy**, Vol. 38, nº1, pgs. 95-116.
- Comer, Ronald J. (2004): **Abnormal Psychology**. New York: Worth Publishers.
- Cortright, Brant (2007): **Integral Psychology**. Albany: State University of New York Press.
- Davidson, Richard J., & Al. (2003): Alterations in Brain and Immune Function Produced by Mindfulness Meditation. **Psychosomatic Medicine**, 65: 564-570.
- Davidson, Richard J. (2004): Well-being and affective style: neural substrates and biobehavioural correlates. **Phil. Trans. R. Soc. Lond. B** 359, 1395-1411.
- Davidson, Richard J. (2008): Spirituality and Medicine: Science and Practice. Editorial in **Annals of Family Medicine** – WWW.ANNFAMMED.ORG - Vol. 6, nº 5, September-October.
- Deatherage, Gary (1975): The Clinical use of “Mindfulness” Meditation Techniques in Short-Term Psychotherapy. **The Journal of Transpersonal Psychotherapy**, Vol 7, nº 2, Pgs 133-143.
- Don, Norman S. & Moura, Gilda (2000): Trance Surgery in Brazil. **Alternative Therapies**, July, Vol. 6, nº 4, pgs. 39-48.
- Ekman, Paul (2008): **Emotional Awareness**. A Conversation between the Dalai Lama and Paul Ekman, PhD. New York: Henry Holt and Company, L.L.C.

- Howe, Michael J. A. (1990): Introduction. *in* Howe, Michael J. A. (ed.) **Encouraging the Development of Exceptional Skills and Talents**. Leicester: BPS (British Psychological Society) Books
- Galegos, Eligio Stephen (1983): Animal Imagery, the Chakra System and Psychotherapy. **The Journal of Transpersonal Psychotherapy**, Vol. 15, n° 2, Pgs 125-136.
- Giligan, Stephen G. & Bower, Gordon H. (1984): Cognitive consequences of emotional arousal. Cap 18 *In* Carroll Izard, Jerome Kagan & Robert B. Zajonc (Eds) **Emotion, Cognition and Behavior** (pp. 547-588). Cambridge: Cambridge University Press
- Grepmaier, Ludwig; Mitterlehner, Ferdinand; Loew, Thomas; Bachler, Egon; Rother, Wolfhard & Nickel, Marius (2007): Promoting Mindfulness in Psychotherapists in Training Influences the Treatment Results of Their Patients: A Randomized, Double-Blind, Controlled Study. **Psychotherapy and Psychosomatics**, Vol. 76, n° 6.
- Greenberg, Leslie S. & Safran, Jeremy D. (1987): **Emotion in Psychotherapy**. New York and London: The Guilford Press.
- Grof, Stanislav (1980): **LSD Psychotherapy: Exploring the Frontiers of the Hidden Mind**. Alameda, California: Hunter House
- Grof, Stanislav (2000): **Psychology of the Future**. Albany: State University of New York Press.
- Hartelius, Glenn; Caplan, Mariana; Rardin, Mary Ann (2007): Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future. **The Humanistic Psychologist**, 35(2), 1-26.
- Harackiewicz, Judith M. & Sansone, Carol (2000): Rewarding Competence: The Importance of Goals in the Study of Intrinsic Motivation. Cap 4 *in* Carol Sansone & Judith Harackiewicz (Eds.) **Intrinsic and Extrinsic Motivation**. San Diego, California: Academic Press.
- Hirai, Tomio (1989): **Zen Meditation and Psychotherapy**. Tokyo and New York: Japan Publications, Inc.
- Holder, Mark D.; Coleman, Ben; & Wallace, Judi (2008): Spirituality, Religiousness, and Happiness in Children Aged 8 – 12 Years. Article accepted for publication in the **Journal of Happiness Studies** at 13 November 2008.
- Holmes, Sarah W.; Morris, Robin; Clance, Pauline Rose & Putney, R. Thomson (1996): Holotropic Breathwork: an Experiential Approach to Psychotherapy. **Psychotherapy**, Vol. 33, Spring, N° 1. Pgs 114-120.
- Jesus, Saul Neves de (2000): **Motivação e Formação de Professores**. Coimbra: Quarteto Editora.
- Johanson, Gregory (2006): A Survey of the use of Mindfulness in Psychotherapy. **Annals of the American Psychotherapy Association**, Summer.
- Kasprow, Mark C. & Scotton, Bruce W. (1999): A review of Transpersonal Theory and Its Application to the Practice of Psychotherapy. **Journal of Psychotherap. Pract Res**, 8:1, Winter.
- Kjellgren, A., Lyden, F., & Norlander, T. (2008): Sensory isolation in flotation tanks: Altered states of consciousness and effects on well-being. **The Qualitative Report**, 13 (4), 636-656. Retrieved from <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR13-4/kjellgren.pdf>
- Koenig, Harold G.; McCullough, Michael E.; & Larson, David B. (2001): **Handbook of Religion and Health**. Oxford: Oxford University Press.
- Koriati, A. (in press). Metacognition and consciousness. To appear in P. D. Zelazo, M. Moscovitch, & E. Thompson (Eds.), **Cambridge handbook of consciousness**. New York, USA: Cambridge University Press.
- Krippner, Stanley (2000): The Epistemology and Technologies of Shamanic States of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, Vol. 7, N° 11-12, pp. 93-118(26)
- Kurz, Beth E. & Weinert, Franz E. (1989): Metamemory, Memory Performance, and Causal Attributions in Gifted and Average Children. **Journal of Experimental Child Psychology**, 48, 45-61.
- Lecomte, Conrad (2009): La Clé d'Une Thérapie Réussite: le Thérapeute!. **Les Grand Dossiers des Sciences Humaines**, n° 15. Juin-Juillet-Août.
- Louchakova, Olga (2004, February 15): Phenomenological Architecture of Self-Awareness: Applications in Education and Transpersonal Psychotherapy. Paper presented at a Transpersonal

- Psychology 2004 Conference of the Institute of Transpersonal Psychology and the Association of Transpersonal Psychology, Palo Alto, CA.
- Louchakova, Olga, and Lucas, Merlin K. (2007): Transpersonal Self as a Clinical Category: Reflections on Culture, Gender, and Phenomenology. **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 39, Nº 2, pgs. 111-136.
 - Lutz, Antoine; Dunne, John D; & Davidson, Richard J. (2009): Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction. Chap. 19 in Zelazo, P., Moscovitch, M. and Thompson, E. (Eds) **Cambridge Handbook of Consciousness**.
 - Mace, Chris (2007): Mindfulness in psychotherapy: an introduction. **Advances in Psychiatric Treatment**, Vol 13, 147-154.
 - MacDonald, Douglas A.; Kuentzel, Jeffrey G; & Friedman, Harris L. (1999a): A Survey of Measures of Spiritual and Transpersonal Constructs: Part One – Research Update. **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 31, Nº 2, pp. 137-154.
 - MacDonald, Douglas A.; Kuentzel, Jeffrey G; & Friedman, Harris L. (1999b): A Survey of Measures of Spiritual and Transpersonal Constructs: Part Two – Additional Instruments. **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 31, Nº 2, pp. 155-177.
 - Maslow, Abraham H. (1968): **Toward a Psychology of Being**. New York: D. Van Nostrand Company.
 - McCombs, Barbara L. (1989): Self-Regulated Learning and Academic Achievement: A Phenomenological View. Cap 3 in D. J. Zimmerman & D. H. Schmeck (Eds.) **Self-Regulated Learning and Academic Achievement. Theory, Research, and Practice**. New York: Springer-Verlag.
 - Miller, David (2005): Mandala Symbolism in Psychotherapy: the Potential Utility of the Lowenfeld Mosaic Technique for Enhancing the Individuation Process. **The Journal of Transpersonal Psychotherapy**, Vol 37, nº 2, Pgs. 164-177.
 - Mishlove, Jeffrey (1993): **The Roots of Consciousness**. Tulsa: Council Oak Books.
 - Murphy, Michael (1992): **The Future of the Body**. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
 - Nuttin, Joseph (1984): **Motivation, Planning, and Action**. Hillsdale, New Jersey; Lawrence Erlbaum Associates (publicado conjuntamente com a Leuven University Press).
 - Parent, Sophie, Larivée, Serge e Bouffard-Bouchard, Thérèse (1991): Compétence cognitive, capacités d'apprentissage, et méta-cognition. **Journal International de Psychologie**, 26(6), 723-744
 - Peres, Julio; Mercante, Juliane; & Nasello, Antonia Gladys (2005): Psychological dynamics affecting traumatic memories: Implications in Psychotherapy. **Psychology & Psychotherapy: Theory, Research, and Practice**. 78, 431-447.
 - Peres et al., (2007): Cerebral blood flow changes during retrieval of traumatic memories before and after psychotherapy: a SPECT study. **Psychological Medicine**, doi: 10.1017/S00329170700997X.
 - Peres, Julio; Simão, Manoel & Nasello, Antonia (2007): Espiritualidade, Religiosidade e Psicoterapia. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 34, supl. 1, 136-145.
 - Peres, Julio & Nasello, Antonia Gladys (2007): Psychotherapy & Neuroscience: Towards closer integration. **International Journal of Psychotherapy**, August.
 - Pert, Candace; Dreher, Henry & Ruff, Michael (2005): The Psychosomatic Network: Foundations of Mind-Body Medicine. Pgs 61-92 in Schlitz, Marilyn & Amorok, Tina, with Micozzi, Mark: **Consciousness & Healing**. St. Louis, Missouri: Elsevier Churchill Livingstone.
 - Radin, Dean (1997): **The Conscious Universe**. New York: HaperEdge.
 - Reisenzein, Rainer (1998): **Outlines of a Theory of Emotions as Metarepresentational States of Mind**. In A. H. Fischer, (Ed.), Proceedings of the 10th Conference of the International Society for research on Emotions (pp. 186-191). Amsterdam: ISRE.
 - Ribeiro, Celia (2003): Metacognição: um Apoio ao Processo de Aprendizagem. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 16(1), pgs. 109-116.
 - Roberts, Thomas (1989): Multistate Education: Metacognitive Implications of the Minbody Psychotechnologies. **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 21, Nº 1, pp. 83-102.
 - Rodrigues, Vitor (2008): L'Amour, la Santé et L'Éthique. Synodies, Automne 2008, pgs. 36-45.

- Saldanha, Vera (1997): **A Psicoterapia Transpessoal**. Campinas, Brazil: Editora Komedi.
- Scherer, Klaus (2000): Psychological Models of Emotion. In J. Borod (Ed.), **The Neuropsychology of Emotion** (pp. 137-166). Oxford: Oxford University Press.
- Schlitz, Marilyn e Braud, William (1997): "Distant Intentionality and Healing: Assessing the Evidence". **Alternative Therapies**, Vol. 3, Nº 6, November.
- Segall, Seth Robert (2005): Mindfulness and Self-Development in Psychotherapy. **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 37, Nº 2, Pgs. 143-163.
- Schofield, Neville J. e Ashman, Adrian F. (1987): The Cognitive Processing of Gifted, High Average, and Low Average Ability Students. **British Journal of Educational Psychology**, 57, 9-20
- Simões, Mario (2002): Altered States of Consciousness and Psychotherapy – a Cross-Cultural Perspective. **The International Journal of Transpersonal Studies**, Vol 21, 145-152.
- Simões, Mario, Gonçalves, Sandra & Barbosa, Lourdes (2003): Terapia pela Reestruturação Vivencial e Cognitiva (TRVC) e Cefaleia: um Estudo. Chapter 8 in Simões, Mario, Resende, Mario & Gonçalves, Sandra (Eds.) **Psicologia da Consciência**. Lisbon: Lidel.
- Simonton, Carl O. With Henson, Reid M. e Hampton, Brenda (2002): **The Healing Journey**. Lincoln, NE: Authors Choice Press, an imprint of iUniverse, Inc.
- Smith, Edward E.; Nolen-Hoeksema, Susan; Fredrickson, Barbara & Loftus, Geoffrey R. (2003): **Atkinson & Hilgard's Introduction to Psychology**. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning
- Sniders, Kelly (2006): Positive Psychology: Lets get Happy. **Annals of the American psychotherapy Association**, Summer.
- Stevenson, Ian (1997): **Reincarnation and Biology**. Westport, Connecticut: Praeger.
- Tsuchiya, Naotsugu & Adolphs, Ralph (2007): Emotion and Consciousness. **TRENDS in Cognitive Sciences**, Vol. 11, nº 4, pgs. 158-166.
- Travis, Fred (2006): Are all Meditations the Same? Comparing the Neural Patterns of Mindfulness Meditation, Tibetan Buddhism Practice "unconditional loving-kindness and compassion", and the Transcendental Meditation Technique. Talks at the Science of Consciousness Conference in Tucson, Az, April.
- Ubanowski, Ferris B. & Miler, John L. (1996): Trauma, Psychotherapy, and Meditation. **The Journal of Transpersonal Psychotherapy**, Vol. 28, nº 1, Pgs. 31-48.
- Van Lommel, Pim (2006): Conscience et Cerveau. Actes du Colloque "L'Experience de Mort Imminente". Martigues: S17 Production.
- Watkins, Chris (2007): Learning about Learning. **Journal of Maltese Education**, Vol. 5 (2), pgs. 45-61.
- Weisberg, Robert W. (1987): **Creatividad. El Genio Y Otros Mitos**. Barcelona: Editorial Labor, S.A.
- Wilber, Ken (2000): **Integral Psychology**. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, Inc.
- Willin, Melvyn J. (1997): "Music and Spiritualism". **Journal of the Society for Psychical Research**, Vol 62, Nº 848, July.

Quoted websites:

- <http://www.davidlynchfoundation.org/research/scientific-evidence-that-the-program-works.html>
(2009) Website of the David Lynch Foundation, mentioning an enormous body of research on Transcendental Meditation's positive results in many areas.

* **Vitor Rodrigues, Ph.D.**, Past President of EUROTAS (2005-2009), is currently the coordinator of the EUROTAS Committee for Certification and Accreditation. A Psychotherapist in practice since 1985, he lectures and conducts workshops and courses in the area of Psychotherapy, Stress management and Personal Development. He is the coordinator of a training course for psychotherapists in Regression Therapy in Portugal. Also he collaborates in a regular basis with several Media. His main professional interests are Meditation, Research, Regression Therapy, Deep Ecology, Future alternatives, and Spiritual Wisdom traditions. Email: psicosophos6@gmail.com

Art therapy as a complementary therapy in the treatment of depression: a case study

La arte terapia como terapia complementaria
en el tratamiento de la depresión: estudio de un caso

Celeste Carneiro*

Art Therapy Association of Bahia
Salvador, Bahia, Brazil

Abstract

This article refers to the case of a 27 year old female diagnosed with depression, whose treatment included Jungian Therapy with Transpersonal Art Therapy as a complement. The Art Therapy consisted of working with mandalas, visualization practices, energy therapy, and attending the Creativity and the Brain course. During the mandala sessions, the archetype of the Great Mother represented by the African goddess figure of Iemanjá was used as a focal point. Soothing music was played in the background during every therapy session. Physical hugging upon the client's arrival and departure was also considered part of the therapy. Because this young woman experienced significant recovery in a short period of time, Art Therapy is indicated as an important component in the treatment plan of patients suffering from depression.

Key words

Complementary Therapy, Mandala, Art Therapy, Archetypes

Resumen

Este artículo relata el caso de M.S., mujer de 27 años, médico residente diagnosticada por depresión, cuyo tratamiento consistió en terapia jungiana y arte terapia transpersonal como terapia complementaria. La arte terapia de M.S. consistió en trabajos con mandalas, prácticas de visualización y terapia energética, a la vez que asistiendo al curso "Cerebro y Creatividad". Durante las sesiones con mandalas, se usó como punto focal un arquetipo expresivo de la Gran Madre, representado por la figura de la diosa Iemanjá. Durante todas las sesiones sonó una música relajante de fondo. Un abrazo de bienvenida y otro de despedida formaba parte de la terapia. A la luz de la significativa recuperación que esta joven mujer obtuvo en un breve periodo de tiempo, consideramos la Arte Terapia como una posibilidad en el tratamiento de pacientes depresivos.

Palabras Clave

Terapia complementaria, Mandala, Arte Terapia, Arquetipos

Received: November 20, 2009

Accepted: June 24, 2010

“It is much more important to know what sort of a patient has a disease than what sort of a disease a patient has.”

William Osler

INTRODUCTION

In the last decade, depression has become a real epidemic. It has affected people of all social classes from developing countries to the most developed nations around the world - mainly in metropolitan areas.

According to recent studies conducted by the World Health Organization, 10% of men and 25% of women are suffering or will suffer from depression at some point in their lives. In the year 2000, depression was recognized as the fourth main cause of disability around the world and was foreseen to become the second main cause by 2020 (THASE, 2005).

In Brazil the same ratings are found to apply to medical offices and other working environments, as well as family homes. It is estimated that 75% of the affected will neglect searching for medical help, putting off their symptoms for a period of about 5 years before obtaining a diagnosis.

According to INSS (Brazil's National Social Security Institute) there were 74,418 idle employees, who were victims of depression in the year of 2007.

In Salvador, as well as in other state capitals, the number of people suffering from depression is shocking, which has caused health professionals to be alarmed, especially therapists who dedicate their work to treating psycho-affective disorders.

COMPLEMENTARY AND ALTERNATIVE THERAPIES

Complementary and alternative therapies have shown themselves to be more relevant in addressing the several problems that can impede or hinder a person from living a healthy style of life.

Complementary therapies are therapeutic practices aimed at the reducing symptomatology allowing patients to have a better quality of life. They do not derive from conventional allopathic medical practice and are generally regarded as academic orientations (NCCAM, 2006).

Alternative Therapies are understood as substitutes for conventional treatments, although in reality, many are also used in conjunction with some type of allopathic treatment.

The National Center for Complementary and Alternative Medicine (NCCAM) classifies the Complementary and Alternative Medicine therapies in five categories or spheres:

1. Alternative Medical Systems: Homeopathy and Naturopathy, Acupuncture, Traditional Chinese Medicine, and Ayurveda (from India).
2. Focus on Mind and Body: Meditation, Prayer, Mental Suggestive Healing, and therapies that use creative solutions, such as Art, Music and Dance; Some of these have already been formalized: Patients' Supporting Groups and Cognitive and Behavioral Therapy.
3. Biological Therapies: the use of substances found in Nature like herbs, food and vitamins.
4. Manipulation Methods: body manipulation methods; Chiropractic, Osteopathic, and Massage.
5. Therapies based on energy: Biofield therapies; directed toward energy fields that surround and penetrate the human body, such as Chi gong, Reiki, Therapeutic Touch, Tai Chi Chuan.
6. Bio-electromagnetic therapies: unconventional use of electromagnetic fields, such as impulse fields, magnetic fields and alternating or direct current (RESTREPO, 2006).

ARCHETYPES

Carl G. Jung designated the term *archetype* to refer to images surfacing from the collective unconscious, which is a construct of contents and patterns shared by every human being, which constitutes in turn a common psychic substrate of a psychic supranatural nature. (JUNG, 2002).

In Bahia, psychiatrist Dr. Rubim de Pinho completed detailed research on the effect of religion in the psyche. He identified relevant archetypes expressed or manifested in the 'Mãe D'água' (Mother of the Waters) myth and its regional variants within Brazil. (CONCEIÇÃO *et al*, 2002).

Jung proposed the use of artistic work as means to reveal the affective issues that are in the unconscious of the depressed patient, which would enable an integration of the conscious in the patient's pursuit of psychic balance. (JUNG, 1984).

ART AS THERAPY

Around 1910, Sigmund Freud published several papers on the analysis of artists and their art, establishing the fact or belief that the unconscious appears or surfaces through images, which represents a catharsis, constituting an escape from the censorship of the conscious, while facilitating access to the most secret issues of the Being. (CARVALHO, 1995).

The late Dr. Nise da Silveira, a well know Brazilian psychiatrist, has played an important role in the validation of art as a therapeutic method. His work drew on Jungian psychology and involved the development of the creative function of psychiatric inmates in Rio de Janeiro, (Brazil). (SILVEIRA, 1992).

Art Therapy, a new kind of complementary therapy, gained credibility with the creation of the AATA (American Art Therapy Association in the United States) in 1969. Art Therapy Associations settled in various Brazilian states, deepening the studies in this field. As time progressed, Art Therapy became integrated into medical practice, as evidenced during the 1st and 2nd Congress of Medicine and Arts in Salvador (Bahia, Brazil) in 2004 and 2006, respectively.

My team and I have been in the process of developing independent research in the city of Salvador since 1992. Upon the formation of the first Art Therapy course following the creation of the *Creativity and the Brain* course, we began to notice a significant reduction in the psycho-affective disorder symptomatology of depressed patients. This work entailed treating depression by using non-invasive resources through a relevant playful and affective approach, while recovering the patients' taste for life through art (CARNEIRO, 2004).

MANDALA

Mandala means "circle" in Sanskrit. It is used as an instrument during magic rituals, and it has been included in the design of sacred architecture expressed in a group of temples to facilitate meditation, self-knowledge, and understanding one's relation to the outside world.

Carl G. Jung studied mandalas in depth, noticing his patients' progress in the direction of an energy centered in the most intimate part of the psyche, while the development and structuring of personality progressed. Together with other scientists, Jung applied his drawing technique to patients and thereby stimulated the growth process of a being in search of individuation.

While painting or creating a mandala through the use of diverse materials, the patient typically organized him-/herself externally and internally, focusing attention on the center of his/her being - the Self.

MUSIC

Music has influenced human beings since the beginning of their existence. Its proper use in therapy would reduce the tempo of the brain, providing a relative silence, and balance the use of the brain hemispheres. Such an effect can in turn facilitate self-knowledge.

The act of listening to music while mental images are evoked can lead to a state of synchronization of music, feelings and images, breathing and pulsation. When this link happens, it increases the healing effect on the whole body and mind (BUSH, 1999: 38).

THE HUG

Hugs are gestures of affection that have arguably typified humankind since the most remote period of time. Even so, they also can be seen to occur between (other) animals.

Recently, neuroscientist Francis McGlone (2008), from the University of Liverpool, presented the results of research on the 'loving touch' at the British Association Science Festival for the Advancement of Science in Liverpool. It confirmed the therapeutic effect of 'touch' in treatments for depression and its supportive role in the development of children. (BBC Brasil, 2008).

Research conducted by Harry Frederick Harlow on *rhesus* monkeys shows that starving monkeys can prefer to huddle together around a frame imitating a mother figure, covered with a soft cloth, rather than feed from a bottle of milk attached to a hard wire without cloth (CARDOSO, 2008).

ENERGY THERAPY

For those who are acquainted with Eastern medical traditions, talking about Energy Therapy, such as Chinese Medicine and Ayurveda Medicine, in the Western world is like describing a landscape to someone looking through a window, while the window of that person - who is listening - is opposite to the one who is speaking.

In the book *Fora da Casinha*, the Brazilian neurologist Dr. Paulo Rogério Bittencourt discusses the experiences of madness and genius through time, recognizing that we have no 'perception of the diversity of mental realities that exist in 2/3 of the planet, which are now more mixed than ever.' Bittencourt says that if Leonardo Da Vinci had been born in Nigeria, Munch in Belo Horizonte, Einstein in Hanoi, and Newton in Mumbai, they might have deteriorated into a psychiatric illness, given the lack of institutions and people with enough power to allow their ideas and contributions not only to be heard, but to be registered, passed on, and recognized.' (BITTENCOURT, 2009).

Energy Therapy is related to the Field of Human Energy. Quantum Physics is now bringing into light explanations that Eastern Medicine has already proposed in relation to what we call the quantum vital body.

Dr. Amit Goswami states:

Modern medicine makes more sense if we add the concept of quantum vital body. This allows us to make a connection between Western and Eastern medicine. Western medicine is strictly based on materialism: life is chemistry, disease is chemistry which went wrong; something that must be fixed with chemical substances external to the system. In opposition, Eastern medicine knows that the vital body has the originals (the morphogenetic fields) that are represented by the physical body. The Eastern concept recognizes disease as an imperfect chemistry in the physical representations of the vital body organs, without any doubt, however, it concedes that its imperfections can originate in the vital body.
(GOSWAMI, 2006: 210)

TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY

In the second half of the 19th century, psychology was recognized as a science in its study of human behavior, psychic life, and consciousness. Since then, psychology has passed through several phases, also called 'forces', in terms of which Transpersonal Psychology is considered to be the 'fourth force'. Such status was recognized by psychologists such as Abraham Maslow, Stanislav Grof, Viktor Frankl, James Fadiman, and Anthony Sutich by the end of the 60's, and it was then more widely or officially recognized in those terms in 1968 (SALDANHA, 1999).

Preceding this, eminent humanists had already recognized a therapeutic approach that came to be viewed as purely material. It derived from a search for new ways to treat patients who presented with an unusual form of reality. It was an approach that was unacceptable to those who were devoted to the idea of man as a mere thinking machine.

Carl G. Jung's Analytical Psychology opened gaps to recognize transpersonal reality. Transpersonal Psychology intends to integrate the following functions of human experience: thinking, feelings, intuition, and sensation. It investigates several states of consciousness: wakefulness, sleep, and dreaming, as they may occur within the various epistemological approaches of Science, Religion, Philosophy, Art, and Spiritual traditions that are directed to understanding the essence of whole being, going beyond the personal, the visible, and the apparent.

CREATIVITY AND BRAIN COURSE

This is a course including relaxation and self-knowledge development activities, which involves using art in a Zen meditation state.

This form of meditation is to be performed along with the various tasks of one's everyday life, which can enable one to be present in every single action, to live in the present moment, and to become more aware of reality by overcoming illusions of attachment.

Zen enables one to appreciate the great importance art, aesthetics, calligraphy, gardening, tea ceremony, flower arrangement (ikebana), silence, and the void. It facilitates the power of concentration, and an increase in visual perception, attention, memory, and intuition. One learns to observe closely and carefully one's internal day-to-day movements, so that one learns more about one's self. One becomes thereby a better being, more affectionate and happier, and all in all one's quality of life improves concomitantly with one's consciousness. (CARNEIRO, 2004).

During this course, while listening to music for relaxation, the patient is engaged in special drawing exercises that stimulate the whole mind while in complete silence.

My team and I have tirelessly sought partners who are interested in conducting experiments in the field of medicine, particularly in the use of MRI (magnetic resonance imaging), in order to test the results of this therapeutic work.

The methodology used in this course can be found in the book by the same title *Criatividade e Cérebro (Creativity and the Brain)*. (CARNEIRO, 2004).

CLINICAL CASE REPORT

My team and I can report one of the cases treated through Art Therapy. The patient achieved significant improvement after seven visits, which included attending the *Creativity and the Brain* course twice.

THERAPEUTIC MEETINGS

1ST MEETING – June 2nd, 2005: Maria (fictitious name) was sent to me by both her psychologist and physician for art therapy that uses the mandala technique. She wanted to attend the *Creativity and the Brain* course, conducted for a small group, as well as undergo individual care twice a week.

When the time came for Maria's treatment, I noticed a very devitalized young woman with a disorganized energy field. She had been taking antidepressants and seemed doped.

Maria told me that she was indeed feeling depressed, and that her mentor from the Medicine Residence had given her a one-month deadline to get better, otherwise he would have to cancel her course altogether. Maria felt under pressure, because, she really wanted to continue studying.

I asked Maria if she wanted to have her energy field harmonized right away (energy chelation) (BRENNAN,1992), which would balance the vital centers. She agreed enthusiastically. When we finished the procedure that day, Maria was feeling much stronger.

In order to feel and notice this Energy Field, I use Extra Sensory Perception, which I have practiced over several years, given that 'Alternative Medicine takes into consideration not only the physical body, but also its close connection to its psychological and vital energy systems. Consequently with the connection that exists between each of these individual systems, such as the physical, the vital, and the mental energy systems of the environment, as well as of the universe, including their own or common pace'. (WEIL, 2000).

At the same time, it is also possible to check the status of this Energy Field through instruments such as the AMI – a machine created by Dr. Hiroshi Motoyama 'to measure the functional status of the meridians and corresponding internal organs' (MOTOYAMA, 2003). Other instruments would be Kirlian photography, the use of electrodes to provide an electromyogram, which is a technique used by Dr. Valerie Hunt from the University of California in Los Angeles (GERBER, 2004), and the crystal pendulum, as described by Barbara Ann Brennan (BRENNAN,1992). I believe that on-going psychosomatic research carried out by multidisciplinary teams and advances in relative technology will show changes in the subtle body to have corresponding changes on the dense, physical body – changes that will show up on brain scans.

Dr. Richard Gerber says:

Combining formation systems of magnetic resonance imaging, computed tomography, and Kirlian photography may allow us to go beyond the current resonance technologies and penetrate even deeper into the subtle energy structure of human beings.

And further:

When the flow of vital energy to a certain organ is deficient or unbalanced, patterns of cellular disruption appear. The capacity to measure electromagnetic disturbances in meridian systems (with AMI) and find imbalance in the ch'i energy flow, permits not only the detection of a pathogenesis presence in a certain part of the body, but also predict future organic disorders. (GERBER, 2004, p.168)

2nd MEETING – June 2nd, 2005: That same day, in the afternoon, Maria attended the *Creativity and The Brain* course. As customary during the first class, I asked Maria for a free drawing and encouraged her to use any material that she felt like in order to complete it.

In the upper right quadrant she designed and drew a boat with three sails that looked like spears aimed at the sun.

While going over Maria's drawing, I considered the possibility of three suicide attempts being expressed in her composition, as if trying to attack her father.

We started the therapeutic treatment the following week.

An Art Therapy drawing analysis is based on studies that associate feelings with compositions as a whole. Guidance in this process has been provided by authors like Jungian Analyst Dr. Gregg Furth (FURTH, 2004): first pay attention to the initial impression caused by the drawing, then analyze each element within it; then check the results of your initial analysis with what the patient says about it.

3rd MEETING – June 7th, 2005: Maria begins by sharing that she wanted to be a surgeon like her father, but that she couldn't bear the surgical studies. She had been attending Medical Residence and wanted to be a Pediatrician.

As Maria fell into a state of serious depression, she obtained a medical leave of absence from the Medical Residence program in order to rebalance her health. She underwent psychiatric treatment that included taking psychiatric medication that made her feel 'like a caged lion'.

I asked Maria if she had been treating "the lion", and she responded by stating that she had been undergoing Jungian psychotherapy, attending yoga classes, and taking painting classes.

Maria and I talked about the drawing that she had created in the course, and she stated that the drawing was the same kind of drawing that she has been producing since she was a child. I asked her to talk about the sea that was expressed in her composition, and Maria told me that she has tried committing suicide twice: once upon entering the sea, and another during a hunger strike. I asked her about a third time? She replied: I haven't tried a third time. There was another time, when I almost drowned, but it was 'accidental'...

I asked Maria to tell me about her father. She said that he had died not too long ago, fifteen days after a cancer diagnosis that shocked her very much.

Maria didn't get along with her mother; hence, she lived with her grandmother and had spent some days at another relative's house.

I suggested that she create a mandala. She imagined it to consist of her favorite fruits, starting with a lilac flower in the center, surrounded by strawberries, grapes and watermelon. Everything formed a small version. As the time was up, she was asked to finish the drawing afterwards.

I suggested the possibility of working with different types of material, like beads, vitrilhos (small pieces of mirror or glass), etc. and realized that there was a nutritional aspect within her being that she wanted to share.

Work with collages generally produces good (positive) results in those who are depressed. Small objects that can be freely arranged on a surface made of cardboard, fabric, wood or any other firm material, will help organize the psyche and bring it into balance and well-being.

The suggested materials were appropriate for their relation with the sacred, as expressed in the design, where the purple flower was at the center.

4th MEETING – June 09, 2005: Maria arrived feeling lighter. She had changed psychiatrists and the new doctor reduced the dosage of her psychiatric medication.

Excited, she brought a round canvas, many "vitrilhos", beads, shells, bronze powder and paint to make a mandala on canvas. She wanted to honor Iemanjá.

Iemanjá is an Orixá (god) from African Tradition and represents the female element, the maternal, sensitivity, the emotions. Within everyone there is a quest for the universal archetype of the Great Mother, present in the collective unconscious of humanity.

We can say that the deities of Cadomblé and Umbanda inhabit the symbolic psyche of most Brazilians, in the same way as the Hellenic gods populate the symbolic dynamics of ancient Greece.

The knowledge of the content and symbolic meaning contained in the worship of Orixá provides understanding keys for the psychological processes, whether individual or collective'. (ZACHARIAS, 1998)

We began the session by choosing the materials- for the collage on the round canvas- and Maria was excited to have the chance to create a mandala honoring Iemanjá.

The mandala with these materials, in a context like this, is considered a Sacred Mandala in which the honored being is from the African Tradition. The contact with the Sacred part of Being has a great healing power.

The spiritual well-being is a dimension of health in the body, including psychic and social dimensions (World Health Organization, 1998). Considering the mystical and meditative

experiences as measurable and quantifiable processes based on medical literature and practice, World Health Organization through the Quality of Life group, included in its generic instrument for evaluating quality of life the Religiosity, Spirituality and Personal Beliefs domains with 100 items. (PERES, 2007)

5th MEETING – June 9th, 2005 Maria came in the afternoon to *Creativity and Brain* course. We worked with Attention, Concentration, and Meditation Exercises.

6th MEETING – June 15th, 2005: We allotted 2 hours for individual care in this session: Maria arrived late and began by working on the canvas collage.

Continuing with what she had begun in the previous visit, she started gluing chosen pieces, allowing some free space between them. Maria placed the beads close together, creating a distorted pattern, which differed from the beads' idealized nature. When she began the assignment, she arranged the pieces at the center as if they were rays of sunshine. However, the collar could not maintain the same shape. She puts shells around the canvas edge, four of which were bigger in size, thereby framing the corners.

I looked at Maria's work, which at first transmitted a sense of torment, distress, and despair. I felt her frustration at not being able to place the pieces in harmony within the equidistant spaces, as if in an attempt to form a beautiful and balanced center.

As I looked at the mandala, I thought to myself: My Gosh, how can I see beauty in this work? How can I rescue her healthy part of the Self? How can I bring Maria back to what she used to be?

Then I noticed that the awry center of Maria's composition resembled the movement of a twisted skirt, similar to that worn by someone while dancing! Its expansion and contraction appeared to have been registered in the collage and I was delighted with this view.

A few minutes prior to closing our session, I asked Maria: What do you think of your mandala? She replied: 'It's not beautiful, it's not centered, and the pieces look sort of squeezed together... I'm sorry!...'

I told her: It's neither out of center nor ugly. Look at it again: Doesn't it resemble a skirt in movement, as if worn by someone who'd been dancing?

Maria's eyes shined!

She says: 'You are right! ... I remember when I was a child, and we had a party at school, and I danced representing Iemanjá! It was such a beautiful party! It was a presentation of Orixás. My friend danced in the center of the stage wearing a crooked white skirt that was decorated with fish, while other girls and I held its tips and danced, full of happiness!... That skirt was so beautiful! I'm going to do the mandala this way'

I said to Maria: Since you are creating Iemanjá's skirt, as if you were dancing... invite her to have a meditation and visualization moment with you.

During Maria's meditation, I suggested that she take the happiness of that dance with Iemanjá' and feel the Orixás protection, represented by the shells that were surrounding the canvas.

Maria told me that she was back at her mother's house.

Roberto Crema and other humanist authors state that one has to search for that which is healthy within a human being, to rescue the light that is inside each, as it is in every one of us, and to see the beauty in spite of everything. Crema states: Put your attention on that which is not ill inside you. (CREMA, 1995: 143)



The Center of Maria's mandala



7th MEETING – June 21st, 2005: Two hours of individual care; Maria arrived feeling happy, (she didn't seem the same person), and she came with ideas to finish her mandala.

Maria went downstairs to purchase the missing material. She bought a doll with long hair just like Iemanjá's, dressed in a blue and lilac (like the flower she drew in the first mandala). She separated the doll's body parts and added them specifically to the finished collage. The doll's head was put just above the center, where the puffy skirt was represented. The arms that were dressed in a shining cloth were placed on each side within the skirt, as if holding a fish net (made out of a hairnet) adorned with shining beads. Maria sprinkled white bronze powder on the net and stuck to that a few small fish made of silver paper. She also cut out sea stars and placed them near Iemanjá's feet.



Maria's Mandala

Maria was very happy, feeling that her mandala expressed exactly what she had intended to do in the first place.

She said that she was anxious to go back to work. She confessed: I'll never do what I did again - to drink to the point of starting a depression crisis...

To finish our session, I led her in meditation, looking at her mandala. It became an instrument of balance, protection, and strength to overcome life's challenges while working in a rapport-therapeutic alliance.

Maria hugged me happily, and left on a trip to the countryside to spend the holiday of Saint John's - S. João is a religious folkloric holiday typically celebrated in the northeast part of Brazil. There Maria will continue her Medical Residence.

In all the therapeutic meetings held with Maria, we embraced each other, as previously mentioned, in accord with documented research studies. Besides relieving pain, depression, and anxiety, hugs make people feel better, producing a positive physiological change in both people sharing the hug - the one who is giving it, and the one who is receiving it.

The Art Therapy work that Maria completed will bring back to her mind the health and beauty that once existed. It will provide her with the spiritual protection, strength, and hope necessary for her to achieve her ideals, giving her a new meaning of life.

Months after that, during an Art Therapy Symposium, a lady embraced me and said: *You don't know me, but I want to thank you for what you did for my daughter. She is well, she is studying, and she is attending a painting course.* The lady was Maria's mother.

Three years later, in 2008, I remembered this case during a presentation I gave at the Transpersonal Psychology Congress held by ALUBRAT, in Évora, Portugal. I had not taken any pictures of Maria's work. I talked to Maria by telephone, and she answered me in a happy voice. I asked her if she would authorize me to present her case, and if possible, if she would provide me with some photos of the Mandala in honor of Iemanjá, if she still had it.

Maria promptly gave me authorization to present it, and asked her sister who lives in Salvador, where the mandala was located. The sister agreed to take photos of it and to forward them to me by e-mail. Her sister then added a note stating how happy Maria felt to be contributing to my presentation.

CONCLUSION

This therapeutic work lasted less than a month, however, its effect was profound and liberating for the respective patient.

Other patients suffering from depression that I have been working with have stayed with me for a longer time - about one and a half years. Some patients do not interrupt their allopathic medical treatment or stop taking prescribed medication. However, in some cases, medications are gradually diminished or stopped all together.

It is valuable to note that this kind of care is one way that helps the patient who is suffering from depression to achieve cure. It is similar to several roads leading to one specific city. This therapeutic approach can be viewed as a short cut to accelerate arriving safely at one's destiny.

Our report is meant to invite health professionals to consider other possibilities of treatment, so that together we can identify the best alternatives for providing our planet population with a better quality of life. We too are part of it.

In view of this result, we can consider Art Therapy to be an aid in the improvement of human life, particularly for those who have been diagnosed with depression.

REFERENCES

- BBC Brasil (2008). 'Carinho' pode aliviar a dor, diz pesquisa. 12 de Setembro. Available at: http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2008/09/080912_toquedorprazer_ba.shtml (Accessed on September 22nd, 2008).
- BITTENCOURT, P. R. (2009). *Fora da Casinha: Uma análise histórica da loucura através dos séculos*. Jaraguá do Sul, Santa Catarina: Design Editora.
- BRENNAN, B. A. (1992). *Mãos de Luz – Um Guia para a Cura através do Campo de Energia Humana*. 8. ed. São Paulo: Pensamento.
- BUSH, C. A. (1999). *A Música e a Terapia das Imagens*. São Paulo: Cultrix.
- CARDOSO, S. H. (2008). *O Toque do Amor*. Article published on February, 10th, 2008) Available at: <http://www.institutodafelicidade.org.br/?pg=hug-port>
- CARNEIRO, C. (2004). *Criatividade e Cérebro – Um Jeito de Fazer ArteZen*. Salvador: Ponto e Vírgula.
- CARVALHO, M.M.M.J. (1995). *A arte cura?*. Campinas (SP): Psy II.
- CONCEIÇÃO, A. C.; Nery, G. C. e Pinho, S. R. orgs. (2002). *Rubim de Pinho: Fragmentos da Psiquiatria Transcultural*. Salvador: EDUFBA.
- CREMA, R. (1995). *Saúde e Plenitude – Um caminho para o Ser*. São Paulo: Summus Editorial.
- FURTH, G. M. (2004). *O Mundo Secreto dos Desenhos – Uma abordagem junguiana da cura pela arte*. São Paulo: Paulus.
- GERBER, R. (2004). *Medicina Vibracional – Uma Medicina para o Futuro*. São Paulo: Cultrix.
- GOSWAMI, A. (2006). *A Janela Visionária – Um Guia para a Iluminação por um Físico Quântico*. São Paulo: Cultrix.

- JUNG, C. G. (1984). *A Natureza da Psique*. Obras Completas, chapter II, volume VIII/2. Petrópolis: Vozes.
- JUNG, C. G. (2002). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes
- MOTOYAMA, H. (2003). *Teoria dos Chakras*. São Paulo: Pensamento.
- NATIONAL CENTER FOR COMPLEMENTARY AND ALTERNATIVE MEDICINE (NCCAM), (2006). Available at: www.nccam.nih.gov. (Accessed on October 19th, 2008).
- PERES, J. F. P. et al. (2007) *Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia*. Revista de Psiquiatria Clínica, 34, 1. São Paulo. Available at: <http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol34/s1/136.html>
- RESTREPO, J. F. P. MD (2006). *Medicina complementaria y medicina alternativa*. Revista Colombiana de Cirurgia, 21, (3).
- SALDANHA, V. (1999). *A Psicoterapia Transpessoal*. Rio de Janeiro: Record- Rosa dos Tempos.
- SILVEIRA, N. (1992). *O Mundo das Imagens*. São Paulo: Paz e Terra S.A.
- THASE, M. (2005). “*O Estado de São Paulo*”. Special – Saúde Mental.
- WEIL, P. (2000). *A Mudança de Sentido e o Sentido da Mudança*. Rio de Janeiro: Record-Rosa dos Tempos.
- ZACHARIAS, J. J. M. (1998). *A dimensão arquetípica dos orixás*. Available at: http://www.meiodoceu.com/Jung_30.htm Acessado em 18 de Novembro de 2007. E *Psicologia e religião, um diálogo necessário e permanente*. Outubro de 2008. Available at: <http://www.franca.unesp.br/gth/sim8.pdf> Acessado em 13 de Dezembro de 2007

ACKNOWLEDGMENTS

Thanks for translation: Teacher Ana Lúcia Nunes da Costa (Brasil), Teacher Daniel J. Benjamin, MS, MBS and Marcia HFS Benjamin, CID (EUA).

***Celeste Carneiro**, is specialist in Jungian Art Therapy and Transpersonal Psychology, Post-Graduate in Jungian Art Therapy, teacher and supervisor at Jungian Institute of Bahia. Post-Graduate teacher in Transpersonal Psychology, training at Phoenix Transpersonal Development Center / Federal University of Sergipe. Member of ALUBRAT (Portuguese-Brazilian Association for Transpersonal Psychology), CIT (International College of Therapists,) and ASBART-UBAAT (Art Therapy Association of Bahia and Brazilian Union of Art Therapy Associations).

Address: Centro Odonto Médico Henri Dunant – Rua Agnelo Brito, 187, sala 107 – Federação – CEP 40210-245 – Salvador – Bahia – Brasil.

Contacts: cel5@terra.com.br – www.artezen.org – <http://criatividadeecerebro.blogspot.com>

Hacia un modelo económico transhistórico

Towards a transhistorical economic model

Juan Agustín Franco Martínez*

Universidad de Extremadura
Badajoz, Spain

Resumen

El objetivo del artículo consiste en investigar los valores transpersonales característicos de un modelo económico alternativo superador del neoliberalismo, para aproximarnos a una economía transhistórica basada en el desarrollo de una conciencia colectiva transmaterialista. Para ello se analiza desde un enfoque marxista el sistema económico neoliberal como si se tratase de una “religión”, entendida como un estadio inferior de la conciencia común de una sociedad. Así, la economía neoliberal es repensada como una “teología del mercado”, caracterizada por un credo neoclásico, una liturgia consumista y un dios financiero, donde se descubre una estructura económica invariable y subyacente: la economía autogestionaria. Se concluye proponiendo una relectura transpersonal tanto de la obra de Adam Smith como de Karl Marx. Particularmente, la “revolución del proletariado” no ha dejado nunca de suceder, sólo que desde un estadio de la conciencia más evolucionado que aquél sobre el que se ha realizado el orden económico dominante.

Palabras clave: Neoliberalismo, economía, religión, ética, solidaridad.

Abstract

The main objective of this article is to investigate the transpersonal values of an alternative economic model that overcomes neoliberalism, as we are approaching a transhistorical economics based on the development of a transmaterialist social conscience. This neoliberal economic system may be seen from a Marxist perspective, viewing it as a "religion" and understanding it as a lower stage of common consciousness of a society. Thus, neoliberal economics is reconsidered as a "theology of the market," characterized by a neoclassical creed, consumerism liturgy, and a financial god, where an underlying and invariable economic structure is discovered: self-managed economics. It concludes by proposing a transpersonal re-reading of the thoughts of Adam Smith and Karl Marx. The economic groups possessing a more evolved awareness than that the dominant order are the only areas where the "revolution of the proletariat" has never stopped happening.

Keywords: Neoliberalism, economics, religion, ethics, solidarity.

Recibido: 1 de Agosto de 2009
Aceptado: 1 de Noviembre de 2009

Introducción

Del mismo modo que el fundador de la religión cristiana ya declaraba en su mensaje el fin de toda religión (Martínez Lozano, 2009), el fundador de la economía moderna ya anunció el fin de todo sistema económico (Smith, 1797 y 1961).

Adam Smith [1723-1790], el padre de la ciencia económica, ha sido mal leído, mal interpretado. Los estudios del Nobel de Economía Amartya Sen (1997) muestran cómo “la riqueza de las naciones” (Smith, 1961) no puede entenderse correctamente al margen de “la teoría de los sentimientos morales” (Smith, 1797). Tal circunstancia derivó históricamente en una trágica separación entre Economía y Ética, inseparables en su origen, no en vano los primeros tratados de economía la denominaban “Economía política”. Hasta tal punto que Nieli (1986) clasifica muy expresivamente aquellos espacios para los cuales queda reservada la “mano invisible” y la “ley de oferta y demanda”. Esos espacios son los que corresponden a las “esferas de intimidad” más alejadas del individuo, de tal manera que en el ámbito de las relaciones familiares, íntimas y más cercanas, opera otra ley económica, aquella que establece que hay que dar a cada uno según su necesidad y pedirle según su capacidad.

Así, en la medida que la sociedad entienda que todo son relaciones (económicas) entre próximos, y no entre extraños, volveremos a unificar lo que jamás debió separarse, la unidad intrínseca de la humanidad, la Ética y la Economía. Nos iremos aproximando a un sistema económico transhistórico, nos iremos aproximando a una sociedad donde primen los valores transpersonales en las relaciones económicas.

Parafraseando a Martínez Lozano (2009) podemos decir que el mercado es el modo en que la sociedad (“avanzada”, postmoderna) se organiza mientras el ser humano se halla en niveles inferiores de la conciencia (el nivel mental –ya sea mítico o racional-). Por ello la “ciencia económica” ha de expresarse en términos de **creencias** (*homo economicus*, expectativas racionales, utilidad, oferta y demanda), **ritos** (equilibrio competitivo, remuneración del riesgo del empresario, marketing y consumo) y **prácticas religiosas** (fórmulas matemáticas, estadísticas, números índices, series temporales, modelos econométricos); la “teología del mercado”, en definitiva.

Muchos economistas, de escuelas heterodoxas, han puesto de manifiesto el carácter religioso de la ciencia económica. E incluso los economistas ortodoxos aceptan que los dos sistemas históricos más importantes configuradores del ser humano son la religión y la economía, por este orden (Marshall, 2005).

Desde un punto de vista filosófico idealista toda concepción del mundo que se institucionaliza bajo la forma de una moral o norma de vida es una religión. *“Las religiones, en el sentido confesional del término, son también “religiones”, pero “mitológicas”, y consiguientemente, en un cierto sentido, “inferiores”, primitivas, correspondientes casi a una infancia histórica del género humano”* (Gramsci, 1965: 633). Desde esta óptica puede identificarse en la ciencia económica un cierto halo de religiosidad, pudiendo ser considerada como la hermana mayor de las “religiones mitológicas”, siendo su preferida el cristianismo.

Cabe mencionar a Paul Lafargue [1842-1911] como el que exploró con más intención y profundidad las posibilidades de un análisis crítico (y humorístico) de la disciplina económica como una religión¹. Particularmente un conjunto de artículos recogidos bajo el título de “La religión del capital” y publicados en 1886, por los cuales fue llevado a la cárcel. El sentido crítico de “La religión del capital” está magistralmente aderezado con una buena dosis de humor, ironía y sarcasmo, que lo convierte en una obra excepcional y en cierto sentido pionera (si bien es preciso reconocer que su estilo es en buena parte heredero del pensamiento marxista), aunque hoy día ha quedado en el olvido.

Ettxezarreta (2004) destaca varios autores que pusieron el acento sobre el carácter religioso de la ciencia económica. Así, por ejemplo, Polanyi se sorprendía del fervor religioso suscitado por el mercado y su

mano invisible. Robinson argumentaba que la economía se parecía más a una rama de la teología que a una auténtica disciplina del saber social, debido a la obstinación de la mayoría de los economistas en adaptar la realidad a la teoría neoclásica, abandonando así los aires reformadores del keynesianismo. Y Naredo calificaba el proceder de la economía más orientado por el método alquimista que por el científico, ya que se interpreta la realidad mediante una aplicación ciega de los mismos enfoques (neoclásicos) a cualquier problema, aunque se haya demostrado empíricamente su invalidez. Otros autores que han enfocado su crítica del sistema económico destacando el carácter religioso de la ciencia económica y la peculiar actividad “predicadora/sacerdotal” de los economistas son Stigler (1982), Tamames (1993), Nadal (2001), Vaneeckhaute (2003), Guerrero (2006), Guerrien (2006), etc.

Sin embargo la mayoría de los trabajos no van más allá de un uso meramente retórico, estilístico y literario del paralelismo entre economía y religión.

La religión neoliberal: Fases de la autoconcienciación predatoria

La religión de la economía neoliberal surge de la condición del ser humano que huye de su ser animal, de su ser depredador/especulador. Entendiendo la religión neoliberal como un sistema o código de moralidad que infantiliza, fragmenta y aliena a la sociedad. Esta religión representa, por tanto, el mecanismo por excelencia de autoaniquilación de la especie humana. Y tras alcanzar el nirvana neoliberal, el depredador volverá más plenamente consciente de su naturaleza especuladora. Pueden identificarse varias fases hasta lograr el clímax místico neoliberal²: Fase de negación, fase de deserción, fase de tentación, fase de desidentificación y fase de aceptación. La primera y la última fase son las únicas que se dan en el ámbito consciente del individuo, las etapas intermedias representan la vivencia interior –inconsciente o semiconsciente- del Misterio Neoliberal.

Algunos ejemplos de la realización histórica de esta autoconcienciación predatoria son los siguientes; El laicismo de las sociedades occidentales donde el capitalismo refuerza el mecanismo de selección natural, donde tras siglos de cristianismo ha triunfado la condición predatoria del ser humano, confirmándose a través de “eficientes” relaciones económicas de mercado. Un ejemplo más reciente lo tenemos en el caso de China, donde las autoridades ante la inminente proliferación del capitalismo y la ausencia de valores morales (procedentes de la religión) en una sociedad “atea” están intentado introducir algún conjunto de creencias de tipo budista o similar para que la sociedad china no se abandone a los excesos y los placeres del naciente capitalismo, y así los habitantes tengan unas referencias que les guíen en su comportamiento. China necesita un mecanismo de control de la natural capacidad predatoria del ser humano, necesita un freno a la tendencia natural hacia la autoaniquilación de la especie.

Fase de negación:

La religión neoliberal proporciona al depredador/especulador una escapada de sus instintos asesinos, y así pasa a convertirse en presa. ¿Qué otra especie podría crear un entorno aún más salvaje y peligroso que una selva? ¿Qué otra especie viviría en ciudades? La ciudad como símbolo y paradigma moderno de la depredación/explotación del ser humano.

El depredador que huye de su condición asesina se refugia en la religión neoliberal para asumir la condición de la presa, y así se compromete a dar su vida por otras personas, se compromete en la promoción de los más pobres, incluso vive como ellos, vive voluntariamente su opresión y esclavitud. Pero el depredador que se comporta como presa no deja de ser depredador, sólo que ahora es un depredador insumiso. Y así cumple su objetivo predatorio: anular la capacidad de autonomía de las presas y debilitar la capacidad de movilización política. Baste analizar el efecto pernicioso de las ONGs y asociaciones de voluntariado.

Fase de deserción:

Y si el predador insumiso consigue sobrevivir, se convierte en desertor, se convierte en presa huida, en depredador letárgico insumiso huido. La deserción implica la negación y además un distanciamiento, una ruptura con el pasado. Y en su éxodo volverá a cumplir su objetivo predatorio porque habrá conseguido evadirse de la lucha por la justicia.

El estilo de vida consumista representa el mejor ejemplo de esta fase. Pero también la actividad investigadora al servicio del sistema y contraria (a lo menos indiferente) a los intereses de los excluidos.

Fase de tentación:

Y si muere acabará siendo carroña, alimento para otros, y habrá vuelto a cumplir su objetivo predatorio contaminando a los demás. Será en realidad un depredador insumiso huido desaparecido, caballo de Troya, que sigilosamente se acerca a su presa, como un cáncer o un virus inactivo.

Las épocas de crisis económica, las quiebras de empresas y bancos estimulan el dinamismo de esta etapa predatoria. La industria armamentística alimenta permanentemente esta etapa.

Fase de desidentificación:

Y en cierta medida seguirá vivo, resucitará como un pájaro mítico. Es la prueba final, la del abandono en manos del dios neoliberal, la prueba suprema de confianza plena y absoluta. Y como pájaro mítico desplegará su ataque final pese a las fuerzas internas que le impulsan ilusoriamente a ir contra su destino. Y así el pájaro se vende como esperanza, como futuro, como ejemplo a seguir, se niega aún a asumir su condición predatoria. Cuando se cansa de explorar y reflexionar sobre la muerte, porque es mortal, no es eterno, bajará en picado para inocular su gen predatorio en la última y definitiva fase.

Característicos de esta fase son los procesos de inmigración y la fuga de cerebros. También el cambio climático y todos los procesos de contaminación y degradación del medioambiente.

Fase de aceptación:

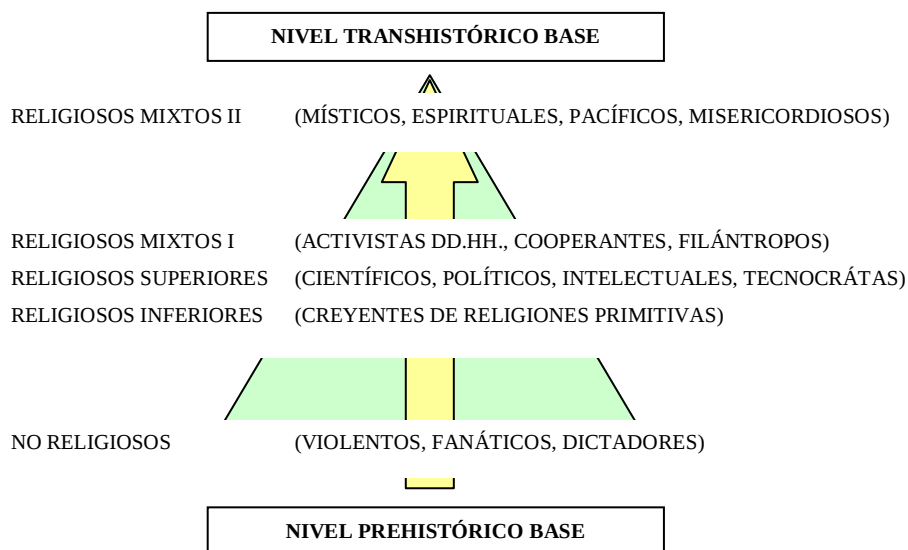
El predador insumiso huido desaparecido y resucitado volverá siendo un predador más plenamente consciente de su poder, para asestar el zarpazo definitivo, para ejercitar el mayor grado de insolidaridad posible.

Los principales protagonistas de esta fase son conocidos por su impacto mediático y por su magistral desenvoltura en graves delitos económicos (corrupción, fraude, sobornos): cargos públicos, altos ejecutivos, grandes agentes de bolsa, deportistas de élite, artistas de masas. Ídolos a imitar por el ciudadano de a pie, cuyo fraude económico preferido es en España la especulación inmobiliaria (fundamentalmente la acumulación de varias viviendas para el cobro abusivo de alquileres), de manera que la liquidez monetaria del rico se convierte en el derecho de pernada sobre los esfuerzos de subsistencia del pobre.

El ejemplo institucional paradigmático y más paradójico de este proceso evolutivo lo tenemos en las organizaciones de voluntariado, discípulas de las subvenciones capitalistas (obviamente no todas recorren

todas las etapas). Un reciente estudio sobre las ONGD españolas y colombianas que pone de manifiesto lo aquí expresado desde una perspectiva sociológica es el de Gómez-Quintero (2008).

Figura 1: El “viaje” místico del predador neoliberal



Fuente: Elaboración propia.

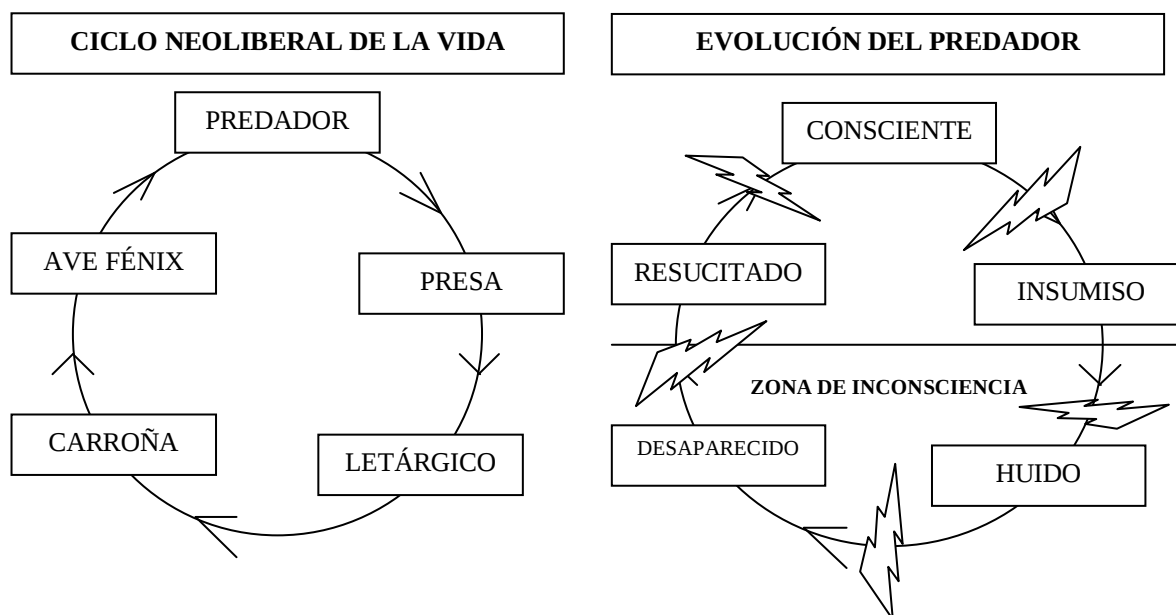
El nivel transhistórico base representaría la superación definitiva de la religión neoliberal. Así, según la definición gramsciana de religión, en la medida que los violentos se proclamen religiosos o utilicen la religión para justificar su violencia serán predadores, pero no “predadores religiosos”. En la escala evolutiva los “predadores no religiosos” son violentos y están abocados a extinguirse y se encuentran muy por debajo de los predadores pertenecientes a religiones primitivas (Figura 1), de hecho hunden sus raíces en el nivel prehistórico. En cambio, los “predadores religiosos” pacíficos (mixtos II) son los más próximos a trascenderse y se encuentran en la vanguardia del nivel transhistórico.

En este sentido, la mística neoliberal representaría un mecanismo biológico para asegurar la supervivencia en condiciones extremas. Una inoculación de mística neoliberal en dosis elevadas supondría la extinción como especie. Cada época tiene sus místicos y sus infieles, los bárbaros de la supervivencia. En la actualidad estos bárbaros lo son los empobrecidos, producto de la religión económica neoliberal y de las (pseudo)democracias occidentales.

La función económica de la mística neoliberal es controlar el mecanismo de autoaniquilación anulando y eliminando a los individuos menos aptos, sometiendo a los capaces y excluyendo a los incapaces, y que hagan lo que tienen que hacer dentro de la estructura social de explotación, preñar organizadamente. Es decir, asumir la mortalidad desde la propia condición, la naturaleza predatoria.

La religión neoliberal sirve para organizar la supervivencia de una especie destinada a la autoextinción. La religión neoliberal sirve para fortalecer la conciencia colectiva de especie predatoria autoextinguible. Superarla exige el compromiso inexcusable con los excluidos del sistema, artífices y pioneros en el proceso de recuperación de la dignidad secuestrada por relaciones de explotación y servidumbre, proponiendo modelos relacionales de solidaridad entre iguales. La Figura 2 resume esquemáticamente lo expuesto.

Figura 2: Fases de la experiencia espiritual del predador neoliberal



Leyenda. Fase clave para la superación de la conciencia neoliberal:
Fuente: Elaboración propia.

Teología del Mercado

“Padre nuestro Capital, Dios todopoderoso de este mundo, que desvías la corriente de los ríos y perforas las montañas, que separas los continentes y unes a las naciones; creador de las mercancías y manantial de vida, que subyugas a los reyes y a los súbditos, a los patronos y a los asalariados: que tu reino se establezca en toda la tierra. Danos muchos compradores que tomen nuestras mercancías, así las buenas como las malas. Danos trabajadores miserables que acepten sin resistencia todos los trabajos y se contenten con el salario más mezquino. Danos tontos que crean en nuestras promesas. Haz que nuestros deudores paguen íntegras sus deudas y que el Banco descuenta nuestro papel. Haz que la cárcel no se abra nunca para nosotros; y aléjanos de la quiebra. Concédenos rentas perpetuas. Amén”. (Lafargue, 1998).

A continuación se expone una crítica metodológica de la Economía de Mercado como sistema de creencias religiosas. El propósito principal consiste en identificar los valores míticos que definen la evolución del predador neoliberal para desmitificar las bondades de un sistema económico basado en la interacción de curvas de oferta y demanda, poniendo al descubierto la evidente dimensión religiosa de la teoría económica dominante, tantas veces insinuada en las acertadas reflexiones en torno a cuestiones como la realidad de los supuestos, la subjetividad de las preferencias individuales, la infalsabilidad de ciertas teorías, etc. (Blaug, 1992).

“La religión económica es el opio del pueblo”, podría decirse hoy día, reactualizando la sentencia de Marx. En consecuencia, esta investigación se enmarca en el contexto crítico actual que rechaza el imperialismo económico, a la vez que sugiere un sistema económico alternativo (como vía de aproximación a un modelo transhistórico, es decir, superador del neoliberalismo) fundamentado en la democracia y la equidad social, considerando la solidaridad como eje transversal que atraviesa todas las “esferas de intimidad” smithnianas, según la terminología de Nieli (1986).

El desarrollo del análisis metodológico profundiza gradualmente en la dimensión religiosa del sistema económico neoliberal, empleando para ello un irónico paralelismo con la oración espiritual básica del cristianismo. En consecuencia, se desvelarán automáticamente las falacias dogmáticas y verdades de fe

inherentes al sistema de mercado, como pueden ser los conflictos entre empleo e inflación, eficiencia y equidad, burocracia y mercado, economía y ciencia; señalando, por su parte, otras relaciones y complementariedades obvias, pero silenciadas, como, por ejemplo, entre deuda externa y deuda ecológica, entre consumismo y publicidad, entre economía y ética, entre imperialismo y democracia, entre economía y religión.

Parafraseando lafarguianamente la oración cristiana del Padrenuestro, las etapas de este estudio metodológico serán las siguientes –estas etapas nos permiten definir mediante categorías marxistas la infraestructura y la superestructura de dos modelos económicos: el neoliberal y el autogestionario- (Figura 3): “Economía nuestra que estás en los Mercados. Cotizadas sean tus acciones democráticas. Venga a nosotros tu Capital. Hágase tu Reforma Agraria así en el Norte como en el Sur. Danos hoy la dosis de publicidad nuestra de cada día. Condonas nuestra Deuda Externa, como nosotros perdonamos la Deuda Ecológica. No nos dejes caer en la crisis económica. Y libranos de la multinacional. Amén la Soberanía Alimentaria”.

La crítica metodológica que se realiza en esta investigación nos irá aproximando cada vez más al planteamiento de un sistema económico alternativo basado en la importancia de los valores transpersonales. En particular, se propone una vía para la superación del neoliberalismo, desmontando su infraestructura y remontando su superestructura. Así, frente a las concepciones neoliberales de ética individualista se proponen los enfoques autogestionarios³ basados en la justicia, la solidaridad y la libertad. Y frente a la manipulación psicológica e ideológica se proponen –desde el enfoque de la psicología transpersonal- los principios de “multifuncionalidad del trabajo”, “autoconservación ecológica” y “espacialidad afectiva del intercambio comercial” (Figura 4).

Figura 3: Factores económicos del nivel de conciencia trascendente en modelos económicos en evolución		
Valores e ideas fundantes	Infraestructura	Superestructura
Valores míticos (religiosos, mentales) y en violenta oposición (ideal vs. práctica)	ECONOMÍA NEOLIBERAL <i>Teología del Mercado</i>	
	Teoría Neoclásica (credo)	Brecha Norte-Sur
	Consumismo (liturgia)	Deuda Ecológica
	Dinero (ídolo)	Multinacionales
Valores transpersonales y no ideo-degradables (solidaridad)	ECONOMÍA AUTOGESTIONARIA <i>Aproximación a la Economía Transhistórica</i>	
	Solidaridad	Convergencia Sostenible
	Democracia	Autogestión Económica
	Equidad	Soberanía Alimentaria
Nota: El ejemplo económico clásico de oposición entre conceptos ideales es el de eficiencia vs. equidad. Fuente: Elaboración propia.		

Figura 4: Fundamentos éticos y psicológicos de modelos económicos en evolución según el proceso espiritual del predador neoliberal					
Nivel económico	Fases del viaje espiritual del predador neoliberal	Neoliberal		Autogestionario	
		Ejemplos	Fundamentos éticos y psicológicos	Ejemplos	Fundamentos éticos y psicológicos
Superestructura	Negación	ONGs	Consumismo	Política	Multifuncionalidad
	Deserción	Consumismo		Ecologismo	Conservación
	Tentación	Crisis y guerras		Pacifismo	Espacialidad afectiva
Infraestructura	Desidentificación	Inmigración	Principios de propiedad, racionalidad y beneficio	Desarrollo local	Principios éticos de justicia, solidaridad y libertad
	Aceptación	Propiedad		Altruismo	
Fuente: Elaboración propia.					

Desmontando la infraestructura neoliberal

El paraíso neoliberal es el Mercado, donde el culto al dinero es la principal devoción. En el Mercado hay también una rica mitología de dioses menores, como la Santa Preferencia, San Beneficio, Santo Precio, Santa Utilidad, las hermanas beatas Oferta y Demanda, Santa Eficiencia, y muchos más. En el Mercado la felicidad consiste en consumir de todo salvo del árbol de la Pobreza y la Riqueza, porque el peor pecado es nacer pobre. Economía y Ética fueron las primeras personas creadas en este hermoso cielo de la Competencia Perfecta.

Pero Ética pecó, mordió el fruto prohibido, incitando también a Economía, y las dos fueron arrojadas al mundo cruel de la Competencia Imperfecta, para que se ganaran el estatus científico con el sudor de sus externalidades.

La historia posterior es conocida, Economía y Ética se distanciaron, y la Economía comenzó a convertirse cada vez más en una disciplina técnica. Hoy día es posible analizar las consecuencias de este divorcio aparente, propio del enfoque positivista, pero lo cierto es que cualquier planteamiento económico lleva implícito un planteamiento ético determinado (Sen, 1997; Franco y Almeida, 1999; Chaves, 2002). Así, el análisis de Sen sobre la estructura motivacional de los agentes económicos nos permite profundizar en la inadecuación a la realidad de las categorías económicas asociadas al concepto de “preferencias individuales”. En consecuencia, es posible proponer teorías alternativas a la de la utilidad, basadas en el concepto de “necesidades” (Guillén, 2003), atendiendo, por ejemplo, a la clasificación jerárquica de Maslow.

Consecuentemente, puede desmontarse analíticamente el concepto mismo de “mercado”. El concepto de mercado se basa en los principios de propiedad privada y escasez de los recursos productivos, los principios clásicos de racionalidad y soberanía del consumidor, y los principios de beneficio y competencia de las empresas, orientados todos ellos a la justificación de la distribución final del producto. Principios característicos de las fases de desidentificación y aceptación del predador neoliberal.

Principio de propiedad privada

“Aquél que nace en un mundo ya ocupado, si no puede lograr medios de subsistencia de sus padres... ni la sociedad necesita de su trabajo, no tiene el menor derecho a pretender la mínima porción de alimento. Está de sobra en este mundo. La naturaleza le indica que se vaya de ella, y no tardará en ejecutar su mandato, si la piedad de los comensales no llega a interesarse por él. Si estos se levantan y le hacen un sitio, pronto otros intrusos se presentarán para exigir el mismo favor. Cuando se extienda la noticia de que se socorre a todo el que llega, la sala se llenará con una multitud. Se romperá el orden y la armonía de la fiesta; la abundancia que antes existía se transformará en escasez. Y la felicidad de los invitados será destruida por el espectáculo de miseria y humillación, que surgen desde todos los rincones del mundo, y por los clamores inoportunos de los que se encolerizan con razón por no encontrar la ayuda que se les había hecho esperar. Los invitados reconocen demasiado tarde su error, por haberse opuesto a la ejecución de las órdenes estrictas dadas por la gran “maitresse” de la fiesta contra la admisión de intrusos, pues, queriendo que la abundancia reinara entre sus invitados, y conociendo la imposibilidad de atender a un número ilimitado de individuos, había rechazado, por humanidad, el admitir en su mesa a los llegados más tarde”. Malthus (1798).

La tragedia de la propiedad privada se basa en habernos olvidado de la parábola de la multiplicación de los panes y los peces. Hemos recorrido el camino desde la inhumanidad de unas madres que no dejan de tener hijos por escasez de recursos en una parte del mundo (“el hijo como inversión”), hasta la inhumanidad de unos padres que no “pueden” tener hijos por abundancia de recursos en la otra parte del mundo (“el hijo como coste”). Hemos recorrido el camino desde la desidentificación con respecto a nuestra dignidad humana hacia la aceptación inhumana de la explotación económica.

En un mundo “globalizado” el modelo del “hijo como inversión” encuentra su antagonista y complementario en el modelo del “hijo como coste” (aquel que amenaza el bienestar de sus padres). Oferta y demanda, de facto. En el mercado de la supervivencia humana, la curva de oferta es el “hijo como inversión”, mientras que la curva de demanda es el “hijo como coste”, de ahí que el teórico equilibrio natural y competitivo se alcance sólo cuando se liberalice el mercado de las adopciones. Es la regla de oro. Pero, quedémonos tranquilos, que si la demanda no busca a la oferta, la oferta buscará a la demanda. Es lo que Malthus no entendió en su pasaje de los comensales citado más arriba. ¡Los invitados llegarán!, aunque nadie les haya invitado formalmente, ¿por qué?, ¿está inscrito en la naturaleza gregaria del ser humano?, ¿es una ley económica?.

Lo trágico del asunto es que se están estableciendo las relaciones necesarias para que vengan invitados de forma violenta, ilegal, en masa, engañados, desesperados (culminación de la fase de desidentificación). La utopía es creer que pueden venir de forma pacífica. La tragedia de esta utopía ya ha sido descrita en la película “La Marcha” de 1992 de David Wheatley (Voz de los sin voz, 2004): Cuando los inmigrantes lleguen a la frontera serán aniquilados, ejecutados en nombre de la seguridad nacional, en nombre de la propiedad privada. He aquí la tragedia de la propiedad privada.

En nombre de la propiedad privada, los pobres elegidos por el divino mercado que se autoinvitan al banquete del bienestar lo hacen a costa de otros pobres no elegidos, no lo hacen a costa de una reducción del bienestar establecido, la abundancia de la fiesta no se ve mermada, porque el miserable intruso ha pagado su entrada muy cara, tan cara que hay suficiente para alargar la fiesta durante más tiempo. La tragedia de la propiedad privada consiste en que el pobre intruso no es consciente de quién ha pagado su entrada al banquete, no tiene sentido de la propiedad, jamás lo ha tenido y cree que ha sido la misericordia y la benevolencia de los glamurosos anfitriones quien ha costado su invitación.

Con la información disponible, este pensamiento es lógico y natural, sin embargo, le impide ver la auténtica realidad, que está incumpliendo el contrato que le vincula con aquéllos que realmente han pagado su entrada –sus hermanos pobres–, el mismo contrato al que se aferran los propietarios para defender sus posesiones, pero en virtud del cual no son ya propietarios de todo lo acumulado hasta entonces. Es una trampa. Una trampa legal basada en el ocultamiento de la letra pequeña. Una trampa psicológica para legitimar el robo bajo la etiqueta de la sagrada y científica “propiedad privada”. Una trampa en la que el astuto y ostentoso lobo quiere comerse a los pobres cerditos.

Desde un punto de vista antropológico, la tragedia de la propiedad privada consiste en considerar al hombre como un lobo para el hombre. Es la estrategia de supervivencia básica del capitalismo: “convierte a tu víctima en su propio verdugo”, declara su profeta más insigne, el Marketing.

La parábola de la multiplicación de los panes y de los peces es un buen ejemplo de cómo una innovación institucional basada en relaciones de fraternidad representa mejor no sólo la naturaleza humana, sino la senda óptima de maximización del bienestar social. ¿Cuál es, entonces, el problema central de los análisis basados en el *homo economicus*? El limitado concepto de “racionalidad económica” que sustenta el principio de la propiedad privada.

Principio de racionalidad económica

La Figura 5 describe cuatro situaciones características en las que el concepto clásico de racionalidad económica basado en la maximización privada del beneficio es insuficiente. Son situaciones donde lo racional no es el comportamiento individual sino el cooperativo. Por un lado tenemos las falacias de la agregación, que describen situaciones en las que la hipótesis de racionalidad clásica se incumple debido a la imposibilidad de agregar preferencias u opiniones. Y por otro lado, los dilemas sociales que describen

situaciones donde el intento racional de aumentar un determinado beneficio personal provoca resultados adversos en el colectivo. La Figura 5 tiene dos lecturas fundamentales: vertical y horizontal. Vertical en función del nivel de agregación: individual y social. Y horizontal en función de dos categorías económicas: beneficios y costes. La clave de interpretación de la lectura vertical es doble:

Figura 5: Situaciones de racionalidad incompleta en relación al proceso espiritual del predador neoliberal	
IMPOSIBILIDAD DE AGREGACIÓN	DILEMAS SOCIALES
BENEFICIOS CAUTIVOS <i>(ignorados en la fase de desidentificación)</i>	
Beneficios individuales no acumulables socialmente (Tragedia de los bienes comunes)	Beneficio social no desagregable individualmente (Dilema del prisionero)
COSTES INTRANSFERIBLES <i>(rechazados en la fase de aceptación)</i>	
Costes individuales no acumulables socialmente (Paradoja del aislamiento del comportamiento altruista de Sen)	Coste social no desagregable individualmente (Dilema de la equidad intergeneracional)
Fuente: Elaboración propia.	

a) Para el caso individual: La imposibilidad de agregación de ciertos beneficios y costes de carácter privado o individual. Ejemplos clásicos: la tragedia de los bienes comunales de Hardin y la paradoja del aislamiento del comportamiento altruista de Sen.

b) Para el caso social: La existencia de dilemas sociales asociados a determinados beneficios y costes no imputables individualmente. Ejemplos clásicos: el dilema del prisionero y el dilema de la equidad intergeneracional asociado a la conservación del medioambiente y los recursos naturales a favor de las generaciones futuras.

Por su parte, la clave de interpretación de la lectura horizontal es la siguiente:

a) Para el caso de los beneficios cautivos (ignorados en la fase de desidentificación): Situaciones en las que los beneficios son cautivos del nivel de agregación, o bien no son extensibles a la sociedad en su conjunto (tragedia de los comunales) o bien el beneficio máximo sólo se alcanza mediante la cooperación (dilema del prisionero).

b) Para el caso de los costes intransferibles (rechazados en la fase de aceptación): Situaciones en las que los costes son intransferibles, como es el caso del comportamiento altruista cuyos costes asociados no son socializables, o el problema de la equidad intergeneracional cuyos costes no son privatizables y deben ser asumidos por la sociedad en su conjunto.

Las reglas éticas derivadas del utilitarismo económico han fracasado en su intento de abordar las implicaciones éticas de la tasa intertemporal de descuento, específicamente la regla del utilitarismo neoclásico o maximización de la utilidad total. Como es habitual en estos casos, sólo enfoques diferentes al paradigma clásico de propiedad privada, basado en diversas modalidades de propiedad comunitaria de los recursos, tales como la intervención estatal, la autogestión o la cooperación local autoorganizada pueden eludir el ineludible comportamiento del gorrón, liberando los beneficios cautivos de las situaciones paradójicas (dilemas sociales y falacias de la agregación), ya que, en esencia, los modelos autogestionarios están considerando, de forma explícita, el principio de no-distribuidad o intransferibilidad de beneficios y costes, contrariamente a los intentos quijotescos de apropiación indebida de las multinacionales y afines. En definitiva, se trata de un problema de “racionalidad incompleta” o cuasirracionalidad, derivado de tener en cuenta sólo consideraciones económicas, excluyendo las implicaciones éticas inherentes a ellas.

Principio del beneficio empresarial

La ley del máximo beneficio constituye el culmen de la fase de aceptación del predador neoliberal. Como un poderoso imán es arrastrada la población hacia la antesala de esta etapa, la fase de desidentificación, en la cual son protagonistas las empresas transnacionales y sus movimientos de deslocalización territorial y desestructuración social.

Así, por ejemplo, entre 1980 y 1993 las 500 corporaciones más grandes del mundo suprimieron casi 4,5 millones de empleos, a la vez que se multiplicaban por más de 6 los sueldos de los altos ejecutivos, además se incrementaron sus ventas en un 40% y sus activos en un 130% (Papeles CyJ, 2000).

Las multinacionales juegan un papel muy importante en la economía mundial, especialmente en la de los países empobrecidos. Cien transnacionales controlan el 25% del comercio mundial, mientras que medio millar de ellas controlan aproximadamente el 70%. ¿Por qué resultan tan atractivos los países empobrecidos para estas corporaciones transnacionales? Porque poseen abundantes recursos naturales, mano de obra barata y no organizada, legislación laboral permisiva, desgravaciones fiscales y mercados nuevos para sus productos. Los beneficios obtenidos por estas empresas son repatriados y distribuidos entre los accionistas, en consecuencia, los verdaderos efectos de este desembarco en los países empobrecidos son la explotación intensiva de los recursos naturales, la implantación inadecuada de tecnología (obsoleta, contaminante o peligrosa), la obstaculización de la soberanía alimentaria, la amenaza sobre la soberanía nacional y la alteración del modo de vida de la población nativa (Cáritas, 2003).

Por último, recordar el papel decisivo de las transnacionales en la manipulación de los motivos psicológicos y emocionales para incentivar el consumo.

Remontando la superestructura neoliberal

“En tiempos de crisis, las marcas tienen la misión de darle alegría al consumidor, de acompañarlo”. (Marc Gobé).

Este apartado se basa fundamentalmente en el fenómeno del consumismo, por su enorme importancia económica y psico-social, abarcando las fases de negación, deserción y tentación del predador neoliberal. Si bien la fase de deserción es la genuina del consumismo. No obstante es fácil rastrear su influencia tanto en la fase de negación –a través de los procesos de criminalización de las personas que no pueden acceder a él- como en la fase de tentación –mediante la división social y personal generada por los hábitos de consumo-.

Concretamente estudiaremos la interrelación existente entre las dimensiones psicológica y ética del consumo y del marketing, comparando las características de un modelo económico de ética individualista que prima la manipulación emocional del consumidor con otro modelo alternativo solidario que estimula la participación democrática de los ciudadanos y su capacidad crítica en la construcción de una sociedad más justa y libre, según el enfoque de las capacidades de Sen (Brito, 1998; Chaves, 2002).

La dialéctica psicológica en la que se apoya esta investigación se centra en los discursos de Gobé (2005) y Galbraith (1984), o dicho de otro modo, entre las posiciones teóricas que enfrentan al consumidor como soberano (teoría neoliberal) y al consumidor como vasallo (teoría de la dependencia) o alternativamente como la tiranía del productor. Mientras que la dialéctica ética se dirime entre la corriente neoliberal y la

corriente ético-económica del ciudadano que consume, en clara síntesis con las aportaciones de Daniel Miller y Adela Cortina (Cortina y Carreras, 2004) en el marco general de la teoría de la justicia de Rawls (1971) y Sen (1997), y de la teoría de las necesidades de Max-Neef (1994).

Las grandes superficies comerciales constituyen las actuales catedrales del consumo, en las que se celebra a diario la misa profana donde se nos recuerdan los mitos, roles y estereotipos compartidos dominantes en nuestra cultura mediante los mensajes publicitarios, a la vez que ayudan a trivializar y neutralizar aquellos otros mitos perturbadores de movimientos marginales o rebeldes, así como su contribución a la puesta al día de los símbolos (nuevos productos) que en cada momento representan la materialización de aquellos modos de conducta y actitudes. Consecuentemente, la publicidad cumple una función social básica, la de clasificar y jerarquizar a los consumidores (dicha función fue cumplida primeramente por la religión y después por el Derecho), diciendo a cada uno lo que puede y debe comprar, qué productos y marcas corresponden a su condición social (Eroski, 1984).

En la sociedad neoliberal todo consumidor es una presa y la publicidad es el cebo, donde no parece posible discriminar entre tipos de necesidades en función de criterios objetivos (Hayek, 1978), por lo que los economistas no ven una alternativa clara al modelo neoclásico de consumo, e incluso consideran que cabe adoptar la hipótesis –con buenos resultados predictivos– de que los gustos son estables a lo largo del tiempo y similares entre las personas (Stigler y Becker, 1997). Así puede concluirse que uno vale lo que consume. Mediante este mecanismo las relaciones entre las marcas generan las relaciones entre los grupos de consumidores marcados con esas marcas. La brecha económica entre ricos y pobres viene establecida e institucionalizada a través del déficit espacial y temporal existente entre las marcas que consumen las clases bajas y las que consumen las clases altas (Eroski, 1984).

Los antecedentes del estudio económico de las motivaciones del consumo se encuentran en Veblen (1994) que analizó en 1899 de forma interdisciplinar los patrones de consumo y la formación de gustos como parte esencial del proceso económico, concluyendo que el instinto de emular a otros era central en la historia de la humanidad, junto con el de autoconservación. Por su parte, Galbraith (1984) consideró importante el estudio económico de las necesidades humanas para desvelar la influencia psicológica de la publicidad sobre los consumidores.

Posteriormente, Scitovsky (1986) se apoya en los resultados de numerosos estudios psicológicos sobre la excitación del sistema nervioso para explicar la creciente insatisfacción social en un mundo de creciente opulencia material, argumentando que las actividades de consumo están en principio destinadas a aliviar la incomodidad, produciendo de este modo placer, pero a medida que la novedad desaparece el placer se va tornando en simple comodidad. Por otra parte, las comodidades degeneran en hábitos y adicciones, por lo que resulta difícil prescindir de ellas aunque no se traduzcan en satisfacción real. Tal circunstancia puede ser resumida bajo lo que podríamos denominar principio psicológico de entropía de las emociones humanas ligadas al consumo: Placer – Comodidad – Hábito – Adicción – Insatisfacción. Así, y complementariamente a lo anterior, se ha comprobado que el aumento del nivel de ingresos no está necesariamente correlacionado positivamente con un mayor grado de felicidad (Ramos Gorostiza, 2004).

El supuesto fundamental de las motivaciones del consumo es que siempre se consume de forma comparativa, de ahí la importancia de motivos como la emulación, la compensación, el éxito y las creencias y hábitos sobre el consumismo (Cortina y Carreras, 2004). En consecuencia, puede decirse que quien controla los motivos del consumo, controla la producción. Y en esto, la ética individualista del sistema neoliberal le concede el control sobre las motivaciones del consumo a los productores. La propuesta para el cambio parece evidente, pero, como bien señala Adela Cortina, no hay un “interés de clase” generador de solidaridad interna que una a los consumidores en una causa común, como tampoco hay voluntad para el cambio colectivo de los estilos de vida consumistas (Fase de deserción). Por otro lado, si la publicidad es necesaria porque el mercado no regula por sí solo de forma eficiente ni la

asignación de recursos ni la distribución de la renta, quiere decir que el marketing supone la muerte del mercado y sus teorías económicas (Fase de desidentificación).

Las respuestas éticas a las preguntas sobre ¿qué se consume?, ¿quién lo consume?, y ¿quién decide lo que se consume?, son deudoras del concepto de necesidades humanas de Max-Neef, el cual no las considera como carencia desde el punto de vista meramente fisiológico, sino que las entiende como “motor de la existencia humana cultural” (Bosch *et al.*, 2003). Dichas respuestas vienen aportadas, por un lado, por la postura de Daniel Miller que identifica a los consumidores como la vanguardia de la transformación sociocultural, en claro paralelismo con la idea marxista sobre la función social del proletariado; y por otro lado, por la aportación de Adela Cortina, que matiza la teoría de Miller, denominándolo “ciudadanía del consumidor”, cuyas pautas culturales de consumo definen las bases del comportamiento altruista: liberador, justo, responsable y gratificante. En este sentido, el velo de ignorancia de Rawls (1971) es significativo para desarmar la paradoja del aislamiento del comportamiento altruista de Sen. Pero, ¿dónde aplica el burka de la ignorancia con mayor “eficiencia” el sistema patriarcal de economía de mercado? En los hábitos de consumo, los cuales son estimulados a través del incremento de los niveles de endeudamiento (Fase de deserción).

En esta cuestión resultaría de interés destacar cómo el análisis científico de las motivaciones humanas basadas en lo intangible, lo subjetivo y lo emocional (por ejemplo, en marketing) realmente no busca ni la simple adquisición de información, ni la generación de conocimiento, sino el control y la manipulación de los deseos e instintos de los consumidores. Lo cual sólo nos confirma lo que ya se sabía desde las aportaciones de la psicología cognitiva, que la mayoría de las decisiones se basan en argumentos no-racionales. En definitiva, sería preciso articular la terna “conocimiento-razonamiento-emoción”, para evitar una posible brecha entre las capacidades y posibilidades de autogobierno del pueblo y el afán de poder de la clase dirigente.

Aproximación a la economía transhistórica

Fundamentando la infraestructura económica transhistórica

A continuación analizamos los elementos éticos transpersonales necesarios para definir la infraestructura del modelo económico transhistórico. Que a su vez implican la superación de las fases profundas de la mística neoliberal: desidentificación y aceptación.

El principio ético de la justicia

La Brecha Norte-Sur es la culminación de la fase de tentación, la consecuencia del reparto desigual de la riqueza. Aunque las riquezas mundiales se han multiplicado por ocho en el último medio siglo, todavía una persona de cada dos vive con menos de dos euros diarios, una de cada tres no tiene acceso a la electricidad, una de cada cinco no tiene acceso al agua potable, una de cada seis es analfabeta (de las que el 60% son mujeres), y una de cada siete padece hambre -de las que una de cada tres es menor de edad- (Comín, 2005). ¿Hay justificación económica para esta situación? No. ¿Existe otra explicación científica racional? Sí, aquella que atribuye a factores éticos y psicológicos la responsabilidad principal (Verdú, 2009).

Dado que vivimos en un mundo global desordenado, donde proliferan las contradicciones socioeconómicas y culturales y se incrementa la Brecha Norte-Sur, podemos preguntarnos: ¿qué condiciones ético-económicas son necesarias para globalizar los Derechos Humanos y lograr la consecución de los Objetivos del Milenio? En primer lugar sería necesario recuperar e impulsar la ética

de la justicia, aquélla que se basa en la defensa de los intereses del más vulnerable, en línea con el planteamiento sobre la ética del consumo responsable que hacíamos en el epígrafe anterior.

Por su parte, las condiciones económicas indispensables que favorecerían el desarrollo integral de los pueblos empobrecidos pasarían por la instauración de las siguientes propuestas (Comín, 2005):

- Creación de un Fondo Mundial contra la Pobreza que garantice las cuatro necesidades vitales básicas de comida, sanidad, agua y educación.
- Condonación de la deuda externa y pago de la deuda ecológica.
- Aumento de la protección laboral de los países que son presa de las multinacionales.
- Regulación de la libre circulación de capitales.
- Democratización de organismos internacionales como el FMI y la OMC.
- Eliminación de los paraísos fiscales.
- Eliminación del dumping en las relaciones comerciales internacionales, especialmente en productos agrarios.
- Y cambios en el sistema de propiedad intelectual que favorezca sobre todo la producción de medicamentos genéricos.

Las condiciones anteriores constituyen el pre-requisito para otro conjunto de condiciones universales igualmente necesarias, que son, por un lado, las relativas a la institucionalización de la paz mundial mediante la creación de una Tribunal Internacional de Justicia y la unificación y reasignación de funciones estrictamente humanitarias a todos los ejércitos del mundo. Y por otro lado, las condiciones referidas al fomento de un proceso político democratizador, intercultural y dialógico de civilizaciones.

El principio ético de la solidaridad

El fundamento moral del comportamiento solidario hunde sus raíces en la psique humana. Tanto es así que conviene recordar dos cuestiones previas. Primera, que la acción teatral –que se inspira en lo solidario- es la primera forma de expresión y comunicación humana, la cual surge de la necesidad natural de expresión y comunicación con el otro, refuerza los lazos entre iguales y aumenta la cohesión social. Y segunda, que las primeras manifestaciones teatrales son de carácter religioso⁴, como generalmente lo han sido todas las manifestaciones artísticas pioneras (pintura, escultura, música, arquitectura, literatura).

Desde esta perspectiva puede concebirse la economía/religión neoliberal como una representación teatral, cuyo escenario principal es el de la actividad política autoritaria e imperialista (Nadal, 2001). Así, la jerarquización económica mediante el ejercicio político del poder no es más que la usurpación de la acción política inherente a la jerarquía de las necesidades. Es decir, el poder violento suplanta a la debilidad pacífica de las necesidades como criterio de asignación de recursos. De esta forma es posible la satisfacción de necesidades de lujo de unos pocos en detrimento de las necesidades básicas de la mayoría (alimento, vivienda, ropa, salud y educación).

Además, las creencias neoliberales basadas en el teatro económico logran articular un vestuario verbal de tal suerte que disfrazan la dictadura económica de “democracia”, incluso de “democracia formal”, dando así argumento para una obra de teatro con texto de reivindicación política, salpicada de monólogos y ensayos sobre retórica acerca de valores humanos fundamentales y falsos dualismos entre democracia formal y democracia participativa, la cual es imposible de alcanzar por definición a través de la democracia formal.

La religiosidad neoliberal se fundamenta en la desigualdad de partida y la promueve, a pesar de la retórica de las teorías del crecimiento basadas en la idea de convergencia. ¿Quién puede sustraerse al canto y

encanto de sirenas como Convergencia Alfa y Convergencia Beta? ¿Por qué sino se habla continuamente de la eficiencia del óptimo de Pareto?

La ritualidad neoliberal exige proclamar de vez en cuando el credo de su fe, exige proclamar que se trata de un movimiento de represión de la dignidad (Holloway, 2002: 56). La mística neoliberal es tan poderosa que ha logrado pervertir el significado original de las primeras instituciones garantes de la solidaridad: la Ley y el Estado. Así, en la actualidad, el Derecho representa el poder de coerción del Estado. Mientras que la propiedad privada constituye este poder en la arena económica. En consecuencia, al tratarse del mismo poder represor, un solo ejército es necesario para imponer esta supuesta “verdad” natural: “el hombre es egoísta por naturaleza”.

Comúnmente nos ponemos del lado de las “víctimas de la violencia”, sea cual sea su género (doméstica, terrorista, bélica, laboral). Sin embargo este posicionamiento se ha visto adulterado “gracias” al neoliberalismo, de tal manera que hoy se busca a través de su principal profeta, el Marketing, la victimización del individuo (Fase de negación). El objetivo es claro, fragmentar lo social, abortar la solidaridad, el famoso “divide y vencerás” (Fase de deserción). Con el pretexto de la información perfilan un contexto de alienación. Con la obsesión por la audiencia y el beneficio acaban enloqueciendo, acaban cosechando la indiferencia de unos y el sacrificio de otros (Fase de tentación). El triunfo de la insolidaridad está servido en bandeja (Fases de desidentificación y aceptación).

La victimización del individuo es la versión neoliberal del antaño martirio religioso, aunque con algunas diferencias. La muerte del mártir tenía un plus de victoria personal. La muerte de la víctima tiene un superávit de fracaso social. No obstante, ninguna de las dos concepciones recoge en profundidad el mensaje de la persona mal llamada “víctima” o “mártir”. Por ello propongo un cambio de visión. Propongo salir del debate estéril entre valores absolutos y relativismo. Propongo saldar el debate sobre la brecha entre lo teórico y lo empírico. Aquél que postula que hay un abismo irreconciliable entre el comunismo teórico y el comunismo histórico, entre el primer cristianismo y el cristianismo institucional, entre la democracia real y la democracia representativa. Es como si la Ley Económica de la Entropía llevase irremediabilmente cualquier relación humana a la degradación máxima, a la explosión de la perversión. Propongo la búsqueda de valores no ideo-degradables para superar el infierno de contradicciones al que nos aboca la mística neoliberal.

Este nuevo programa de investigación plantea dos cuestiones previas: Estudiar si hay valores económicos no ideo-degradables y analizar las alternativas. Poniéndonos en el peor de los casos supondremos que no existen los valores no ideo-degradables puros, por tanto, veremos qué alternativas nos quedan. La alternativa simplista consistiría en partir de lo ya degradado/pervertido, partir de lo ya erosionado/contaminado. Parece que esta alternativa puede bifurcarse claramente en dos ramas: la que se basa en el humus, en la “degradación natural” (¿ley de oferta y demanda?) y la que se sustenta en la manipulación, en la “degradación artificial” (marketing).

Implicaciones preliminares de los valores no ideo-degradables:

- Los valores económicos no ideo-degradables pueden construirse desde una posición económica de demanda, especialmente de necesidades primarias que necesitan satisfacción urgente.
- Esta demanda primigenia es la clave para construir referencias económicas válidas universalmente.
- La demanda primigenia presupone un carácter dinámico en los posibles valores económicos universales –por tanto, ¡invalida de raíz el dogmatismo y el neoliberalismo económico!-.
- Toda teoría económica basada en el mercado (ley de oferta y demanda) está abocada a sufrir la inercia de la ley económica de la entropía.
- Toda teoría económica basada en el mercado parte de una desconexión radical con la realidad que está abocada a la perversión inevitable de las relaciones económicas.

El principio ético de la libertad y la autonomía

¿Por qué tantos millones de personas están siendo empobrecidas en medio de la abundancia y eficiencia globales del sistema? He aquí la paradoja de la lucha de David contra Goliath, el dilema del mesías, el conflicto del oprimido consciente de su situación. Un problema generado por causa de una racionalidad incompleta, una cuasirracionalidad económica que excluye la dimensión racional del comportamiento ético inherente en todas las relaciones de mercado (De Sebastián, 2005).

El gasto anual en publicidad es diez veces superior a la cifra que remediaría universalmente el conjunto de necesidades básicas: alimentación adecuada, agua potable, infraestructuras sanitarias y educación básica (PNUD, 1998). Además la Soberanía Alimentaria se ve socavada estructuralmente por un sistema económico que incrementa cada año el presupuesto en armamento mientras ya hay mil millones de personas en el mundo que viven con un euro diario. Se ha calculado que la desigualdad entre ricos y pobres es hoy mucho mayor que en el Egipto de los faraones o que en el Imperio romano. El hecho es que, como señala Eduardo Galeano, *“la economía comete atentados que no salen en los diarios: cada minuto mata de hambre a doce niños. Es la mayor organización terrorista del mundo, que el poder militar custodia, hay mil millones de hambrientos crónicos y seiscientos millones de gordos”*.

La opción ética caracteriza cualquier planteamiento económico, lo cual implica un nivel meta-paradigmático en la Economía, que viene concretado en el concepto de "autogestión". La "economía autogestionaria" constituye esa “estructura económica invariable subyacente” de cualquier paradigma económico que nos planteemos, la praxis sobre la que se asienta el camino hacia la Soberanía Alimentaria.

El elemento esencial de la dimensión ética de la Economía es la Solidaridad, que en nuestros días se orienta hacia el estudio de las causas y condiciones de los empobrecidos en el mundo (el 80% de la población). Por tanto, la Solidaridad como principio económico (Franco y Almeida, 1999) se plantea como reto ponerse a la altura de la complejidad de las relaciones socioeconómicas nacionales e internacionales, erigiéndose como principio rector de todos los procesos de revolución social.

Conviene recordar que la "economía" en su origen antropológico, y no meramente etimológico, posee una dimensión ética autogestionaria de la que carece la "crematística" o “dimensión técnica” de lo económico. Este hecho es importante, ya que va a marcar el desarrollo futuro de la economía como ciencia (Sen, 1997). La autogestión económica constituye una utopía socialista que se caracteriza por la “propiedad común” de los medios de producción, la “planificación democrática” y la “gestión democrática” como ejercicio del poder desde la base. Su axioma fundamental es la igualdad de las personas (Mate, 2004).

El crecimiento económico ilimitado, plasmado en movimientos incontrolados de capitales al margen de cualquier mínima legislación internacional, no debe ser la única solución. Por tanto la problemática oscila entre dos opciones estratégicas, la neoliberal (=insolidaria) y la autogestionaria (=solidaria). La primera instaura el gobierno de la Violencia, y la segunda, el de la Paz. La colectividad, y su capacidad de asociación desde la base, cobra así un papel relevante para intentar un desarrollo desde dentro, no marcado por pautas internacionales garantes del beneficio de las Multinacionales. Un proceso basado en criterios de equidad y justicia social.

Así, la Economía Autogestionaria implicaría una dinámica de reestructuración de la distribución de la riqueza mundial (no solo entre países sino también entre clases sociales), de acceso y conservación de la tierra y de los recursos naturales, de fomento de movimientos sociales, de preservación de culturas, de creación de nuevos organismos internacionales y de instituciones que garanticen eficazmente la participación democrática del pueblo y el respeto a los DD.HH. Todo lo cual no es más que una

reivindicación del derecho lafarguiano a la pereza, del derecho a la renta básica (reactualizando el anterior).

No obstante, ante ambos paradigmas la pregunta común es la misma: ¿con qué velocidad queremos ejercer nuestra libertad? O dicho en términos económicos, se trataría de optar (o no) por una relectura de la teoría económica de la riqueza de las naciones a la luz de la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith, ¿con qué objetivo? Optar por dicha relectura supone acelerar el proceso de consolidación de la estructura económica invariable subyacente a todo sistema económico, la economía autogestionaria. Igual planteamiento es aplicable a la obra de Karl Marx, específicamente determinados conceptos característicos de su pensamiento, algunos de ellos manejados en este artículo (como los de infraestructura y superestructura), y otros como el de “sociedad comunista” o “revolución del proletariado”, los cuales es posible reinterpretarlos también como conceptos transhistóricos, en la medida que han estado aconteciendo desde los orígenes mismos del capitalismo.

Fundamentando la superestructura económica transhistórica

El principio psicológico de la multifuncionalidad de la fuerza laboral

Este principio de la multifuncionalidad laboral trata de rescatar una idea sencilla con respecto al trabajo asalariado, el cual ha sido limitado a la mera percepción de un sueldo. Así, tanto desde un punto de vista teórico (Sraffa, 1960; Barceló, 1998) como empírico (Pastor, 2008) se ha demostrado que el empleo y el desempleo son más que su significado neoclásico. De tal manera que es posible desvincular la percepción de la renta necesaria para cubrir las necesidades básicas del paso por el mercado laboral, en línea con la propuesta lafarguiana sobre el “derecho a la pereza” y con la más actual reivindicación del derecho a la Renta Básica (Iglesias, 2007).

La fuerza laboral es más que una mercancía al servicio del sistema productivo. Las funciones no económicas que cumple el trabajo son mucho más importantes y trascendentales que las económicas (ganar un sueldo y aumentar el PIB de la nación). Entre estas funciones no económicas se encuentran la capacidad para el desarrollo personal íntegro y servir de instrumento para estimular las relaciones sociales (Pastor, 2008: 96), además de constituir un servicio a la sociedad. No obstante todo esto es obviado o considerado paradójico desde el enfoque de la teoría neoclásica.

No es raro que en el contexto de una pseudociencia se considere paradójico lo que es cotidiano, ya que su objetivo principal no es la explicación de la realidad (Fase de negación). Más aún, su objetivo es ocultar la importancia económica de la distribución, hasta el punto de erigir el capital como guardián que prohíbe la libre asociación entre personas, con lo que se deduce que existe un sistema económico distinto para cada tipo de distribución inicial de los recursos. Negar esto es el propósito de la primera fase de la mística neoliberal.

En consecuencia, y en sintonía con las reflexiones anteriores, cabría destacar la importancia político-económica de la Renta Básica, ya que si la distribución de la renta debe explicarse de forma independiente a la producción marginal, entonces es posible hablar de satisfacción económica universal de las necesidades básicas, lo cual supone, entre otras cosas, la liberación de la fuerza de trabajo del mecanismo de mercado. Así, por ejemplo, resulta dramático oír hablar en la Unión Europea de la “multifuncionalidad de los sistemas agrarios” sin reconocer previamente este fenómeno en los sistemas sociales en los que se encuadra el trabajo. La “multifuncionalidad del trabajo” va asociada tanto a una “renta básica o renta mínima” como al “incentivo económico o sobrerrenta”, pero no encadenado al salario (ni según el mercado ni según convenio).

El principio psicológico de autoconservación ecológica

La ética individualista que fundamenta la economía neoliberal convierte al pobre en responsable de su pobreza, de tal forma que la búsqueda de la justicia socioeconómica se sustituye por la estigmatización y criminalización de los individuos ineficientes y escasamente competitivos⁵ (Fase de negación). Como culminación de la fase de negación del predador neoliberal se alcanza la fase de deserción consistente en la esquilma de los recursos naturales.

Dado que el problema ecológico no puede separarse del problema de la justicia y de la satisfacción a las víctimas, nos situaremos en el contexto de las teorías de la justicia de Rawls (1971) y Sen (1997) para profundizar sobre la hipócrita, injusta y patriarcal deuda externa que los países enriquecidos reclaman a los países empobrecidos, para lo cual podemos apoyarnos en las aportaciones tanto de la “economía ecológica” como de la “economía feminista”, dado que la economía neoliberal invisibiliza tanto las energías de la naturaleza como las femeninas (Fase de deserción).

Se estima que cuando una persona nace en el Tercer Mundo debe al Primer Mundo una media de 500 euros, cantidad equivalente al sueldo de un año en muchos países. Así, frente a la deuda externa de los países del Sur se opone la deuda ecológica de los países del Norte, caracterizada por los siguientes elementos (RCADE, 2004):

1.La contaminación y apropiación ilegítima de la atmósfera y de la capacidad de absorción de carbono de los océanos y de la vegetación. Los servicios ambientales que ofrecen los países del Sur a través de la absorción de CO₂ producido en los países del Norte no son reconocidos. Por ejemplo, la emisión de dióxido de carbono per cápita de un habitante de USA es 15 veces la de un ciudadano de la India.

2.La extracción excesiva de los bienes naturales y su intercambio ecológicamente desigual, ya que estos bienes son exportados sin tomar en cuenta los daños sociales y ambientales. Los impactos ambientales derivados de la extracción de recursos naturales necesarios para la producción de energía tampoco se pagan porque no son reconocidos. Por ejemplo, el 20% de la población más rica consume el 58% de la energía mundial, mientras que en el extremo opuesto consumen menos del 4%.

3.La apropiación intelectual y el usufructo de los conocimientos ancestrales relacionados con las semillas, el uso de plantas medicinales y otros conocimientos sobre los que se sustenta la biotecnología y la agroindustria moderna (incluida la biopiratería y los alimentos transgénicos).

4.La degradación de las mejores tierras, del agua y del aire y de la energía humana, para establecer cultivos de exportación, poniendo en riesgo la soberanía alimentaria y la cultura de las comunidades locales y nacionales. Los mayores exportadores de vitaminas, minerales y proteínas en los alimentos que exportan, padecen hambruna en más de la mitad de su población.

5.El depósito de sustancias y residuos tóxicos en los países del Tercer Mundo.

Otras medidas que expresan gráficamente la insostenibilidad del sistema son la huella ecológica, la mochila ecológica y la huella civilizadora. Así se estima que la huella ecológica global de Europa

occidental es de 5 hectáreas/persona, mientras que la de Norteamérica es de 10 hectáreas/persona, la de América Latina es de 2 y la del continente africano de 1,7, de donde se deduce que países con niveles similares de vida según los parámetros económicos clásicos, poseen modelos ecológicamente sostenibles muy diferentes (Carrera y González, 2005).

Por otra parte, la mochila ecológica mide la cantidad de materiales necesarios para todo el ciclo de vida un producto, así, por ejemplo, la mochila ecológica de una bandeja de madera de kilo y medio es de más de 2 kilos, y la de una de cobre puede alcanzar la media tonelada; y la de un coche es de 15 toneladas, diez veces el peso del propio coche (Riechmann, 2005). Por último, la huella civilizadora (Bosch *et al.*, 2003) mide la cantidad de tiempo que se ahorra un hombre gracias al trabajo femenino no remunerado, trabajo doméstico y de cuidados.

El principio psicológico de la “espacialidad afectiva” en el intercambio comercial

En este apartado se intenta enlazar la justificación transpersonal para superar la fase de tentación neoliberal con la reivindicación de la Soberanía Alimentaria, en sintonía con la teoría del valor-afecto de Negri, la cual constituye el camino hacia una economía política revolucionaria construida sobre la capacidad insurreccional del pueblo oprimido. A la vez que refuta y trasciende los postulados de la teoría económica de los mercados internacionales basada en procesos de liberalización comercial y de capitales.

Concretamente, se pone de relieve que la teoría de la ventaja comparativa para justificar el comercio internacional es insuficiente por inhumana y degradante de la dignidad, ya que en su argumentación excluye factores muy importantes relacionados nuevamente con aspectos no económicos. En particular, la importancia de los procesos históricos, culturales y medioambientales que fijan la población a un territorio, favorecen el desarrollo local y la protección de los individuos y sectores más vulnerables. En cambio, el sistema neoliberal insta una suerte de “darwinismo social” y estimula un aparente comercio sin fronteras beneficioso para todos.

Por ejemplo, se ha comprobado que más de treinta países de África subsahariana y de América Latina y El Caribe están más abiertos que las economías paradigmáticas de la liberalización, como son las de la UE y EEUU, las cuales subsidian su agricultura con más de 300 mil millones de euros anuales (Arias y Vera, 2002).

La importación masiva de alimentos subsidiados produce un efecto perverso en la agricultura local (como puede ser el caso de Indonesia, Haití o Bolivia), ya que la seguridad alimentaria de los agricultores de la zona se pone en manos del mercado⁶. Lograr la seguridad alimentaria supone que las comunidades rurales accedan a tierras productivas, y que reciban precios justos por sus cosechas que les permitan una vida digna. Eliminar el hambre y reducir la pobreza de forma duradera y sostenible es posible a través del desarrollo económico local⁷ (Rosset, 2003). Sin embargo, los mercados de los países enriquecidos permanecen mayoritariamente cerrados y fuertemente subsidiados en productos clave. Se calcula que los países empobrecidos pierden ingresos por un valor del doble de la Ayuda Oficial al Desarrollo por causa de barreras comerciales injustas (PNUD, 1998).

Por otra parte, la liberalización de capitales no está relacionada directamente con el crecimiento económico en los países empobrecidos debido fundamentalmente a cuatro factores, relacionados paradójicamente con la no-espacialidad de la teoría de las ventajas comparativas de Ricardo, esto es, la necesidad de ausencia de control del movimiento de capitales, la debilidad de las instituciones socioeconómicas de los países empobrecidos, la ausencia de políticas internas adecuadas y el riesgo de crisis económica y social asociado a flujos financieros volátiles.

Un ejemplo más claro de la característica de no-espacialidad de la ventaja comparativa es la influencia de los transportes sobre el medioambiente (Maria, 2000), así se ha observado que se emiten 20 kilos de dióxido de carbono para transportar en avión 1 kilo de uva desde California a Berlín; o la ruta que siguen los cangrejos del Mar del Norte, que pasan por Marruecos y Polonia antes de llegar a Hamburgo. Todo esto sin entrar a preguntarnos sobre el coste total de fabricación de un coche, un teléfono móvil o una simple exprimidora.

Las condiciones básicas de “espacialidad afectiva” para un comercio mutuamente beneficioso son la justicia, la equidad, la simetría, la paridad en la negociación y la solidaridad. Tales condiciones se encuentran fuera de la teoría económica convencional, que elude el estudio de la realidad de los intercambios desiguales. Sin embargo se encuentran presentes en la teoría económica del valor-afecto, bajo la cual puede interpretarse el fracaso de la tercera reunión de la OMC en Seattle (diciembre de 1999) gracias a la movilización de la sociedad civil. Pero la pregunta pertinente en este momento es la siguiente: ¿cómo aprovecha en su beneficio el sistema económico neoliberal las condiciones de la “espacialidad afectiva”? “Tentando” a las naciones a abrir sus fronteras con la promesa del crecimiento económico.

Consideraciones finales

La conciencia transhistórica en las Ciencias Económicas ha estado ausente en el enfoque ortodoxo, particularmente a partir de la separación entre Economía y Ética, entre Economía y Política -como espacio privilegiado de la ética- (Fase de negación). Ensanchándose esta división con el distanciamiento entre Economía y Medioambiente (Fase de deserción). En definitiva, históricamente se ha producido un alejamiento de la investigación económica de su objetivo original, responder eficientemente a la satisfacción de las necesidades de todas las personas. Sirviéndose esta disciplina de las Matemáticas para dotarse del supuesto rigor científico que dan las fórmulas y del que carecía en sus albores (Fase de tentación). No se pueden explicar de otra forma los irreconciliables logros macroeconómicos con la creciente Brecha Norte-Sur y los perniciosos efectos de la globalización económica sobre los pueblos excluidos del sistema (Fases de desidentificación y de aceptación).

El análisis de los principios en los que se basa el concepto de mercado nos lleva a concluir que se trata de conceptos estructurales muy limitados, ambiguos, de significado impreciso. Además, se observa que de su significado intuitivo se desprende un principio oculto, estratégicamente discriminado, de significado económico más profundo, el principio del Poder y la Violencia, característico de la ética individualista propia de los sistemas económicos de mercado, los cuales plantean la actividad económica como un fenómeno de libre intercambio, eficiente y mutuamente beneficioso, tanto para oferentes como demandantes. La realidad es bien distinta, no es una cuestión baladí ignorar la dotación inicial de recursos, si bien el desequilibrio fundamental no es de recursos sino de poder, desequilibrio que no tiende a disminuir tras el proceso de negociación, sino a aumentar, pese a que ciertas innovaciones institucionales amortigüen el impacto final, como pueden ser las relacionadas con el Derecho y el Estado (que en demasiadas ocasiones contribuye también a la consolidación de dicho desequilibrio).

De hecho, es posible releer los principios económicos del mercado a la luz del principio profundo del Poder y la Violencia, del cual se desprende no la ley de la oferta y la demanda, sino la Ley Económica de la Entropía (lo cual va más allá de un híbrido entre los enfoques del darwinismo social y el psicoanálisis freudiano).

Podríamos formular la Ley Económica de la Entropía como aquélla que postula que las relaciones económicas se degradan permanentemente, se desequilibran constantemente. Este desequilibrio efectivo de poder se manifiesta, por definición, por el lado del demandante y en su nivel de urgencia en satisfacer su necesidad básica. La demanda es la institución económica que soporta el mayor peso de la Ley

Económica de la Entropía. Sin embargo, la negociación estratégica se establece ocultando la inferioridad inherente a la demanda, elevándose los negociadores a la categoría de oferentes. Así, la demanda puede disfrazar su debilidad fingiendo ser oferta. No obstante, la institucionalización mediante el mercado de los roles de demandantes-consumidores y oferentes-productores implica la institucionalización social de la “esclavitud económica” y del homo economicus violador.

Sin embargo, en la historia del capitalismo ha operado y opera también la transhistoria económica a través de principios éticos y psicológicos inherentes al ser humano. Principios inherentes y connaturales a la persona imposibles de extirpar o eliminar, aunque sí nublar a través de la experiencia mística neoliberal. De forma que es posible identificar estas fases características del religioso neoliberal y analizar transpersonalmente el modo en que pueden ser superadas, trascendidas. En consecuencia podemos explicitar y hacernos más conscientes sobre el modo más justo y solidario de organizar nuestros asuntos económicos.

Finalmente, incidir que frente al individualismo que propugna el sistema económico dominante hay otro principio básico más fuerte y sustentador de las relaciones económicas: la solidaridad. Tanto el individualismo (egoísta) como la solidaridad (altruista) se basan en diversos factores psicológicos que se resumen en la Figura 6. En esta figura observamos cómo el individualismo supone la combinación de tres estados psicológicos basados en el miedo, la soledad y la violencia.

Figura 6: Factores psicológicos que emergen en las personas según el tipo de relaciones que establecen consigo mismos y con los demás			
		Relación del individuo consigo mismo	
		Buena	Mala
Relación del individuo con su entorno	Buena	Solidaridad	Soledad
	Mala	Miedo	Violencia
Nota: Individualismo = Soledad + Miedo + Violencia.			
Fuente: Elaboración propia.			

Notas a pie de página

¹ En un primer momento resulta paradójico el paralelismo que establece Paul Lafargue entre economía y religión, máxime si tenemos en cuenta la enorme influencia de Marx sobre su pensamiento. Específicamente Marx en sus escritos criticaba y condenaba moralmente el capitalismo, por lo que **a priori** la religión (campo privilegiado de la moral y la ética) debería ser antagónica a la economía capitalista.

² El lenguaje místico es necesariamente metafórico debido a la dificultad de traducir/exteriorizar objetivamente a categorías materiales y tangibles una experiencia interior inefable, inmaterial, intangible y profundamente subjetiva. La función de este lenguaje religioso consiste en describir el “viaje” místico desde la vía purgativa hasta la vía unitiva. Según Gómez-Solís (1990) podemos distinguir siete sistemas de imágenes y metáforas: bélicas, náuticas, metálicas, eróticas, del vino y los alimentos, de la naturaleza, y del fuego y la luz. La imagería utilizada en este artículo para definir la mística neoliberal ha sido la zoológica (predador, presa, animal en letargo, carroña, ave fénix). Así el proceso místico neoliberal consiste en un vuelo caracterizado por la pérdida progresiva de aliento en una desesperada huida del viento hasta que el pájaro cae y abandona su alma en el Dios Mammón.

³ Se define la Autogestión Económica como una utopía socialista caracterizada por la propiedad común de los medios de producción, la planificación democrática y la gestión democrática (Cornelio, 2001; Mate, 2004).

⁴ El carácter artístico no surge hasta la época griega (Romanelli, 1973: 105). Asimismo, la temática de las primeras películas también fue religiosa.

⁵ Como señala Botey (2004: 23) la sustitución del problema social de la justicia (deudas) por el problema moral de la culpa se refleja en sendas teologías sobre el Padrenuestro: “perdonad nuestras **deudas/culpas** así como nosotros perdonamos a **nuestros deudores/los que nos han ofendido**”. Lafargue (1998) es más contundente y da más detalles: “*El Padre Nuestro de los cristianos, redactado por mendigos y vagabundos para pobres diablos abrumados de deudas, pedía a Dios el perdón de éstas: dimite nobis debita nostra, dice el texto latino. Pero, cuando los propietarios y los usureros se convirtieron al cristianismo, los Padres de la Iglesia alteraron el texto primitivo y tradujeron descaradamente “debita” por pecados, ofensas. Tertuliano, doctor de la Iglesia y rico propietario, que sin duda era acreedor de muchas personas, escribió una disertación sobre el Padrenuestro, y sostuvo que era preciso entender la palabra “deudas” en el sentido de pecados, únicas deudas que los cristianos absuelven. La religión del capital, más avanzada que la religión católica, debía reclamar el pago íntegro de las deudas, siendo, como es, el crédito el alma de las transacciones capitalistas*”.

⁶ Otro ejemplo. Los cuatro alimentos básicos de Indonesia son el arroz, el azúcar, la soja y el maíz. La liberalización agrícola emprendida por Indonesia en el contexto de los compromisos con el FMI y la OMC, ha llevado a un auge de importaciones de alimentos básicos. Esto es grave en un país donde un cuarto de su población, más de 50 millones de personas, vive por debajo del umbral de la pobreza y más de 100 millones habitan en áreas rurales y la mayoría depende de la agricultura de subsistencia (Salazar y Franco, 2004).

⁷ El desarrollo económico local en los países del Sur es favorecido en los países del Norte a través de las redes de Comercio Justo y de Banca Ética (Cáritas, 2003).

Bibliografía

- Arias, M. y Vera, J.M. (2002). *Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional, ¿Una ayuda para los países pobres?* Barcelona: Cristianismo y Justicia.
- Barceló, A. (1998). *Economía Política Radical*. Madrid: Síntesis.
- Blaug, M. (1992). *Methodology of economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bosch, A., Carrasco, C. y Grau, E. (2003). Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo”. *IX Jornadas de Economía Crítica*. Madrid, 25-27 Marzo 2003.
- Botey, J. (2004). *El Dios de Bush*. Barcelona: Cristianismo y Justicia.
- Brito, J. (1998). Introducción a la Teoría de la justicia en Amartya Sen. Monografía. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Cáritas Española. (2003). *¿Cuánto cuesta? Guía Didáctica de Comercio Justo y Consumo Responsable*. Madrid: Cáritas Española.
- Chaves, J.A. (2002). Ética y Economía: La perspectiva de Amartya Sen. Monografía. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional.
- Comín, T. (2005). *Autoridad mundial*. Barcelona: Cristianismo y Justicia.
- Cornelio, L. (2001). *Introducción a la autogestión*. Madrid: Ediciones Voz De Los Sin Voz.
- Cortina, A. y Carreras, I. (2004). *Consumo... luego existo*. Barcelona: Cristianismo y Justicia.
- De Sebastián, L. (2005). *Problemas de la Globalización*. Barcelona: Cristianismo y Justicia.
- Eroski. (1984). *La Publicidad*. Suplemento 7. Bilbao: Eroski.
- Etxezarreta, M. (2004). *Crítica a la economía ortodoxa*. Barcelona: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona.

- Franco, J.A. y Almeida, F. (1999). Un nuevo enfoque económico: la economía sin fronteras frente a la economía global. *Congreso Universitario Internacional UNIV'99*. Sevilla, 5-6 marzo. Actas, pp. 64-71.
- Galbraith, J.K. (1984). *The affluent society*. New York: New American Library.
- Gobé, M. (2005). *Branding Emocional*. New York: Divine Egg.
- Gómez-Quintero, J.D. (2008). *Esbozos de la ambigüedad del proyecto moderno: el caso de la cooperación no gubernamental al desarrollo hispano-colombiana*. Tesis Doctoral. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Gómez-Solís, F. (1990). *Imágenes eróticas y bélicas de la literatura espiritual española (siglos XVI y XVII)*. Anuario de Estudios Filológicos. Anejo nº 6. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Gramsci, A. (1965). Carta a Tatiana Schucht de 06/06/1932, en Caprioglio, S. y Fubini, E. (ed.), *Lettere dal Carcere*, (pp. 632-633), Turín: Einaudi.
- Guerrero, D. (2006). Explotación de los asalariados y ganancia capitalista en España (1954-2001). *X Jornadas de Economía Crítica*. Barcelona, marzo 2006.
- Guerrien, B. (2006). ¿Podemos conservar algo de la teoría neoclásica? *X Jornadas de Economía Crítica*. Barcelona, marzo 2006.
- Guillén, M. (2003). Hacia una revisión crítica del análisis neoclásico del consumo: una alternativa basada en las necesidades. *Revista de Economía Crítica*, 1, 95-111.
- Hayek, F. (1978). The non sequitur of the 'dependence effect', en *Studies in philosophy, politics and economics*, (pp. 313-317), London: Routledge & Kegan Paul.
- Holloway, J. (2002). ¡Que Se Vayan Todos! *Mientras Tanto*, 85, 55-61.
- Iglesias, J. (2007). Documentos sobre Renta Básica. Página web: www.rentabasica.net
- Lafargue, P. (1998). *El derecho a la pereza*. Madrid: Fundamentos.
- Malthus, T. (1798). *An Essay on the Principle of Population*. New York: Penguin.
- Maria, J. (2000). *La Globalización...* Barcelona: Cristianismo y Justicia.
- Marshall, A. (2005). *Principios de economía*. Madrid: Síntesis.
- Martínez Lozano, E. (2009). El Hombre Sabio y Compasivo: Una Aproximación Transpersonal a Jesús de Nazaret. *Journal of Transpersonal Research*, 1, 34-56.
- Mate, R. (2004). *La Autogestión*. Madrid: Ediciones Voz De Los Sin Voz.
- Max-Neef, M. (1994). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Icaria.
- Nadal, G. (2001). ¿Por qué esa ruptura entre la investigación económica actual y la formación de las políticas económicas? El papel de los economistas como sacerdotes, ingenieros o activistas desde una perspectiva radical. Documento de Trabajo. Universidad de las Islas Baleares.
- Negri, T. (2005). Valor y Afecto. Editorial La Fogata. Disponible en www.lafogata.org
- Nieli, R. (1986). Spheres of intimacy and the Adam Smith problem. *Journal of the History of the Ideas*, 47(4), 611-624.
- Papeles CyJ. (2000). Del dicho al hecho. OMC. Barcelona: Cristianismo y Justicia.
- Pastor, A. (2008). *La ciencia humilde*. Barcelona: Crítica.
- PNUD (1998). *Human Development Report*. New York: United Nations.
- Ramos Gorostiza, J.L. (2004). La cuestión de las necesidades en el pensamiento económico. *IX Jornadas de Economía Crítica*. Madrid, 25-27 Marzo 2003.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RCADE (2004). Deuda Ecológica. ¿Quién debe a quién? Red por la devolución y denuncia de la Deuda Ecológica.
- Riechmann, J. (2005). Sobre la importancia de lo invisible. *Opciones*, 14, 30.
- Romanelli, E. (1973). *Teatro ed Educazioni*. Torino: Universale Marietti.
- Rosset, P. (2003). Food Sovereignty: Global Rallying Cry Of Farmer Movements. *Institute For Food And Development Policy Backgrounder*, 9(4), Fall 2003.
- Salazar, M. y Franco, J.A. (2004). "Los efectos colaterales de la Globalización Económica". Foro Mundial Sobre La Reforma Agraria, 4-8 Dic. Valencia.

- Scitovsky, T. (1986). *The Joyless Economy: An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1997). *Sobre Ética y Economía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. (1797). *The Theory of Moral Sentiments*. Dublín: Beatty and Jackson.
- Smith, A. (1961). *Indagación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Madrid: Aguilar.
- Sraffa, P. (1960). *Production of commodities by means of commodities: Prelude to a critique of economic theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stigler, G.J. (1982). *The Economist as Preacher*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stigler, G.J. y Becker, G. (1977). De gustibus non est disputandum. *American Economic Review*, 67(1), 76-90.
- Tamames, R. (1993). *La reconquista del paraíso*. Madrid: Temas De Hoy.
- Vaneeckhaute, H. (2003). Declaración Universal de los Derechos del Capital. Editorial Rebelión. Disponible en www.rebellion.org
- Veblen, T. (1994). *The Theory of the leisure class*. New York: Penguin Books.
- Verdú, V. (2009). *El capitalismo funeral*. Barcelona: Anagrama.
- Voz de los sin voz (2004). *La Marcha*. Fondo filmográfico. Catálogo de Vídeos, Cinta nº 9. Granada: Casa de Cultura y Solidaridad.

***Juan Agustín Franco Martínez**, Departamento de Economía. Escuela de Ingenierías Agrarias. Universidad de Extremadura. Carretera de Cáceres, s/n. cp. 06071 Badajoz.
Tlf.: + 34 924 28 93 00 (ext. 86266). Fax: + 34 924 28 62 01. Email: franco@unex.es