



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

**Nondual awareness, dualistic consciousness and
the path to absolute sanity**

Elías Capriles

97

**The multipath approach to personality (MAP):
a meta perspective**

Jonathan Appel and Dohee Kim-Appel

108

**The basics of narrative therapy:
reasons to be used as a tool of psychosynthesis**

Ozu Oyku and Akpinar Orkide

116

Breve historia de la psicología transpersonal

Stanislav Grof

125

El pasado y el futuro de la Asociación Transpersonal Internacional

Stanislav Grof, Harris Friedman, David Lukoff y Glenn Hartelius

137

Nondual awareness, dualistic consciousness, and the path to absolute sanity

Consciencia no-dual, consciencia dual y
el camino hacia la cordura absoluta

Elías Capriles*

University of The Andes
Mérida, Venezuela

Abstract

A nondual awareness is the base of (1) *samsāra*'s dualistic consciousness, (2) *nirvāṇa*'s nondual awareness, and (3) the neutral base-of-all. Transpersonal or holotropic states may be found in any of these three conditions, yet transpersonal theorists fail to discriminate among them. There are no good or bad BPMs, for the most conflictive conditions may offer the best opportunities for liberation. The Path to Absolute Sanity begins with dys-morphogenesis or exaggeration of wayward patterns by means of positive feedback, which then is interrupted by a "metamorphic breakthrough" that turns it into eu-morphogenesis, where positive feedback constantly leads exaggerated wayward patterns to spontaneous liberation.

Key words: *svasamvedana*, Dzogchen, Grof, transpersonal, spiritual emergency.

Resumen

Una Gnitividad¹ no dual es la Base de (1) la conciencia dualista del *samsāra*, (2) la Gnitividad no dual del *nirvāṇa* y (3) la base-neutra-de-todo. Los estados transpersonales y holotrópicos pueden pertenecer a cualquiera de estas tres condiciones, pero los teóricos transpersonales no distinguen entre ellas. No hay MPBs buenas ni malas, pues los estados más conflictivos pueden ofrecer las mejores oportunidades para la liberación: el Sendero a la Absoluta Cordura comienza con dys-morfogénesis o exageración de pautas díscolas por medio de realimentación positiva, que luego es interrumpida por una "ruptura metamórfica" que la transforma en eu-morfogénesis, en la que la realimentación positiva constantemente lleva las pautas díscolas exageradas a su liberación espontánea.

Palabras clave: *svasamvedana*, dzogchén, Grof, transpersonal, emergencia espiritual.

Received: July 21, 2010
Accepted: August 30, 2010

The view concerning consciousness and awareness posited here coincides with the one expressed in Fr. 2 DK of Heraclitus in claiming that all cognitions and actions, rather than being the functions of an individual, separate and autonomous dual,thetic, positional, reflexive consciousness, are the play of a nondual, nonthetic, nonpositional, nonreflexive awareness—the latter being the manifestation of the universal Heraclitian λόγος/*lógos* in human beings (so to speak). Sartre (1980) attributed powers to being-for-Self (*être-pour-soi*: the being of dualistic consciousness) among which most characteristic is the one he referred to as a “nihilating power” (according to Sartre, being-for-Self arises as a nihilation of being-in-itself; likewise, the nihilating power in question nihilates the ground so that the figure may be perceived as an inherently separate entity—and so on) and a series of other powers; however, in terms of the view of consciousness and awareness posited here all such powers belong to, and are functions of, the nondual awareness inherent in that which Sartre called the Self (*Soi*) as I have redefined it (Capriles, 2007, vol. I, work in progress 1)². In fact, although primordial nondual awareness manifests the illusory subject-object schism and the delusive dualistic functioning that ensues, *in itself* the awareness in question (is) nondual, nonthetic, nonpositional and nonreflexive—and so the schism and functioning in question may be compared unto the perception of falling hairs by a bald man suffering from floaters (*muscae volitantes*).

Long before Sartre, certain Mahāyāna Buddhist philosophers regarded awareness of consciousness as the condition of possibility of remembrance; according to Paul Williams (1998, p. 9), this was the case *at least* since, in *Pramāṇasamuccaya* 1:11d, Dignāga (480-540 CE) stated that whenever we have a memory of having seen the aspect of blue we also have the memory of having had ourselves the experience of seeing this aspect (i.e., that having the memory of the aspect of blue implies having the memory of *having been conscious of* this aspect)—which implies that, at the time when the perception of the aspect of blue occurred, it was accompanied by an awareness (of) being conscious of seeing the aspect of blue. Dignāga’s disciple, Dharmakīrti, asserted that for perception to be possible there had to be awareness that one is perceiving. Beginning with Śāntarakṣita, those Buddhist philosophers who subsequently upheld this thesis substantiated it by asserting that without awareness (of) consciousness (i.e. if there were no awareness that one is conscious of whatever one is conscious of) there would be insentience: since stones do not know, they are not aware that they know, but all beings that know have awareness (of) their knowing (note that, as Paul Williams [1998] has shown, whenever Prajñākaramati [in Śāntideva, 1960] and Mokṣākaragupta [1985] referred to the fact that awareness [of] consciousness is the reverse of insentience, they quoted Śāntarakṣita’s *Madhyamakālaṃkāravṛtti*).

In Western philosophy, Descartes used *apercevoir* for awareness of perception (Descartes, 1969, I:19). Leibniz distinguished between perception, which represents a multitude in unity or in a simple substance, and apperception, which corresponded to consciousness, and criticized Descartes for failing to account for the confuse and obscure perceptions monads have in stunned states (Kulstad, 1991). Then Kant (1966, A:107) used the term to refer to the awareness that one is perceiving (characteristically divided into “empirical” and “pure”—the former being the actual one and the latter the former’s condition of possibility). After Descartes and before Leibniz, Spinoza (1957) had already introduced the concept of an *idea ideae* to refer to “knowledge of knowledge.” However, possibly the first European philosopher who asserted that *for perception to be possible at all there had to be awareness of the fact that one is perceiving* was Alain (Emile-Auguste Chartier). And yet, like the above Eastern philosophers, Alain failed to note that awareness of consciousness had to be what Sartre called “nonthetic, nonpositional consciousness (of) consciousness” and which I reworded as “nondual, nonthetic, nonpositional, nonreflexive awareness (of) a mental subject that is the core of dualistic, thetic, positional, potentially reflexive conscious[ness] of objects” (Capriles, 2007 vol. I).

Thus Sartre’s thesis is that consciousness is made possible by a nondual, nonthetic, nonpositional awareness, yet the awareness in question (as the parentheses he puts around the proposition “of” inform us) does not take consciousness as object: the latter manifests in nondual awareness as a reflection in a mirror or an image in a LCD screen—i.e., without seeming to be separate, or to lie at a distance from,

nondual awareness. This is a true philosophical feat, for although the concept was implicit in the Dzogchen (*rdzogs chen*) teachings—which compare nondual primordial awareness with a mirror in which, while *saṃsāra* is manifest, subject and object arise and dissolve with each and every cognition—to my knowledge no one before Sartre, East or West, expressed this concept in philosophical terms³. Furthermore, the French philosopher provided us with the basis for producing the *missing explanation* of the spontaneous awareness of consciousness / perception (Skt. *svasaṃvittiḥ*; Tib. *rang rig*) that is implicit in Dignāga and explicit in Dharmakīrti, as understood by Śāntarakṣita and his successors (and especially by Mahāmādhyaṃyaka), and removed the grounds for the objections successively raised by Mādhyamika-Prāsaṅgika philosophers (Capriles, 2004).

The teachings of the Dzogchen Semde (*rdzogs chen sems sde*) note that a mirror—which illustrates nondual awareness—cannot judge reflections in order to accept some of them and reject others, for they are not at a distance from the mirror and the latter cannot experience them as separate from itself. However, when the arising and *reification* (in the sense of what I call delusory valuation / absolutization of thought)⁴ of the supersubtle thought called *threefold thought structure* (Skt. *trimaṇḍala*; Tib. *'khor gsum*: a directional, intentional thought structure that conceives a subject-that-is, an experience/action-that-is, and an object-that-is) gives rise to the appearance of a separate mental subject or noetic pole of experience and action that seems to be the source of the [co]gnitive capacity and motility of nondual awareness, and with it the dualistic, positional, thetic, reflexive consciousness that has the mental subject as its core comes into being, all experience has to fit into the resulting dualistic structure. Hence in spite of the fact that neither the mental subject nor the object—or, in Husserlian terminology, the *νόημα/nóema*—are external to, or at a distance from, the mirror, dualistic consciousness experiences the object as separate and different from itself, and is compelled to assess it in order to dualistically determine whether to accept it, reject it or remain indifferent to it. As shown in Capriles (2003, 2004, 2007), the object's acceptance gives rise to a pleasant sensation that is wrongly taken as the proof that the object has an objective, positive value; its rejection produces an unpleasant sensation that is taken as the proof that the object has an objective, negative value; and indifference to it begets a neutral sensation that is taken as the proof that the object has an objective, neutral value. Hence the subject constantly ascends and descends in experience, revolving in *saṃsāra* (literally, the “wheel”).

On the contrary, when the illusory mental subject and the concomitant dualistic, positional, thetic, reflexive consciousness dissolves as *nirvāṇa* manifests, and only nondual awareness remains, there can be no judging, intending, wanting or being ashamed. It is therefore natural that Sartre (1980, p. 19) noted with regard to nonthetic, nonpositional, nonreflexive awareness that, “the immediate awareness that I have of perceiving does not allow me to judge, to want, or to be ashamed...” And that the Tibetan yogi Milarepa said that, “This Path of Milarepa is such that one is never ashamed of oneself.”

Nevertheless, since Sartre never had any realization of *nirvāṇa*, he *implied* that nondual, nonreflexive, nonthetic, nonpositional awareness was *always and necessarily*, (a) nondual, nonthetic, nonpositional awareness (of) *dualistic, thetic, positional consciousness* of object, and (b) nondual, nonthetic, nonpositional awareness (of) *being*. Had *nirvāṇa* manifested in his continuum at least once, he would have had the certainty that this is not the case, for in *nirvāṇa* nondual spontaneous awareness no longer manifests *either*, (a) a dual, thetic, positional consciousness, *or* (b) the phenomenon of being. Moreover, he would have realized dual, thetic, positional consciousness and the phenomenon of being to be produced by the reification of the threefold thought-structure (the directional, intentional thought structure that conceives a subject-that-is, an experience/action-that-is, and an object-that-is). In fact, dualistic consciousness: (1) rather than being inherent in nondual awareness, arises when the reification of the supersubtle threefold thought structure makes the mental subject—an illusory, incorporeal phenomenon—manifest in nondual awareness co-emergently with the phenomenon of being that makes the subject in question appear to involve self-being (upon which, as noted above, the [co]gnitive capacity and motility of nondual awareness seems to lie in this subject, which seems to be a separate perceiver of experiences, thinker of thought and doer of action)—so that the mental subject appears to be an

individual, separate, autonomous, self-existing dualistic, thetic, positional, often reflexive consciousness; (2) together with the *phenomenon of being*⁵, is the core of the basic human delusion (Skt. *avidyā*; Tib. *ma rig pa*) at the root of unhappy consciousness (*duḥkha*); and (3) can dissolve in *nirvāṇa*, bringing to an end the unhappy consciousness inherent in it.

In fact, in this nondual awareness three ways of functioning are possible (Capriles, 2000a, 2000b, 2003, 2004, 2006, 2007 vol. 2, 2001, work in progress 1, work in progress 2): (1) One in which it fully reveals its true condition in a nondual, nonconceptual way, and in which its inherent freedom is unrestricted, which the Dzogchen teachings refer to as *rang rig* (Skt. *svasaṃvedana*)—a term that, when used in this characteristically Dzogchen sense, I render as spontaneous Awake awareness—and which is the most complete, perfect type of *nirvāṇa*⁶. (2) One in which the true condition in question is concealed by an element of stupefaction that in Tibetan is called *rmongs cha*, which the Dzogchen teachings refer to by the Tibetan word *kun gzhi* (Skt. *ālaya*), and in which neither *nirvāṇa* nor *samsāra* are active (*samsāra* being inactive because the subject-object duality has not yet manifested). (3) The one called *samsāra*, in which there is dualistic consciousness of object, and which involves *svasaṃvedana* or *svasaṃvittiḥ* (Tib. *rang rig*) in the radically different sense of the term given it by Mahāyāna Master Dharmakīrti following his teacher Dignāga (e.g., Williams, 1998): that of the dualistic reflexive consciousness that since Descartes (1969), Leibniz (1986) and especially Kant (1966), has been called *apperception*—which, in my redefined (Capriles, 2007 vol. I) Sartrean (1980) terminology, may be defined as nondual, nonthetic, nonpositional, nonreflexive awareness (of) a dualistic, thetic, positional consciousness of object, and which in ordinary beings follows the manifestation of the already mentioned element of stupefaction in the state called *kun gzhi*. The subject-object duality, and with it active *samsāra*, arises as a formless (Skt. *ārūpa*) condition not involving the figure/ground distinction, which is followed by a state of form (Skt. *rūpa*) involving the figure/ground distinction, and which is finally followed by a sensual (Skt. *kāma*) condition that involves a passionate response toward the figure. (For a discussion of the latter sense of the term *svasaṃvedana*, which nonetheless the authors fail to clarify, cf. Williams, 1998, and Pettit, 1999, among others; a brief discussion of both senses is available in the “rigpa” entry of Wikipedia.)

In terms of the simile of the mirror and the reflected, which may be complemented with that of an LCD screen and the images it manifests, the above may be illustrated by saying that, whereas in the mirror or LCD screen there is no distance between the reflective or image-producing capacity and the reflected / produced images, in *samsāra* an image that occupies no space and that hence has neither form nor color, which is commonly called the mental subject and which in Husserl’s fatally Cartesian system (1977, in its definitive form 1982) may be said to be the noetic pole of the noetic-noematic complex, *seems to be* at a distance from the continuum of spatial reflections, and thus unremittingly experiences the lack of the plenitude proper to that continuum—as well as recurrent conflict, for it is bound to reject some of the spatial reflections that manifest. (Since affections are not permanent, Sartre’s assertion that there is no pre-existing consciousness that at some point receives an affection implies the Buddhist view according to which in each cognition consciousness—which in this case is the apparent dualistic, thetic, positional, reflexive consciousness—*arises* as consciousness of this or that.) In *nirvāṇa*—which is not impermanent, as it is the uncaused patency of primordial nondual, nonthetic, nonpositional, nonreflexive awareness, which does not arise or cease, and (is) uninterrupted and continuous, and free of the four characteristics of the conditioned⁷—the nonspatial image that the mental subject is has dissolved and therefore there is plenitude and lack of conflict, as well as an unrestricted freedom of the motility of awareness. Finally, in *kun gzhi* the nonspatial image does not manifest, yet the true condition of the mirror / LCD screen is concealed, clouded or fogged up by *rmongs cha*, whereas its motility is arrested.

(1) *Nirvāṇa* is a transpersonal, fully holistic, atemporal, non-transient condition; (2) *kun gzhi* is a transpersonal, nearly holistic, transient condition; and (3) the samsaric formless realms, in which the figure / ground dichotomy does not manifest, yet there is a subject-object duality and the subject identifies with the totality appearing as object, taking pride in being a totality, or in being a condition that is conceptualized as so absolutely inconceivable and indescribable as not to be liable to be conceived as

inconceivable or to be described as indescribable, etc., are transpersonal, holotropic, temporal, transient conditions (different types of concepts with which the subject identifies giving rise to the four formless realms of Buddhism). Thus it is clear that most transpersonal and holotropic states are *not* Awakening, liberation, *nirvāṇa* or what I refer to as absolute sanity.

In fact, whereas *samsāra* is marred by an unremitting lack of plenitude and by recurring conflict and pain, *kun gzhi* is a condition that in ordinary people is as a rule followed by the manifestation of *samsāra* and in which one's lifetime is squandered without one having any chance of achieving the plenitude, freedom and consummateness of *nirvāṇa*. Hence the need for us to undertake the transition from *samsāra* to *nirvāṇa*, which, the way it occurs in the practice of Dzogchen, I have explained in terms of systems theory as beginning with an initial stage of dys-morphogenesis / *wayward self-organization* in which wayward patterns are exacerbated by means of positive feedback, and which on reaching a given threshold is interrupted by a *metamorphic breakthrough* that turns *dys-morphogenesis / wayward self-organization* into *eu-morphogenesis* or *wholesome self-organization* and, beyond this, into what I have christened *metamorphrhexis*—wherein positive feedback loops constantly lead exacerbated wayward patterns to their spontaneous liberation, thus rapidly neutralizing the propensities for the manifestation of delusion and hence of *samsāra*. (The neologism *metamorphic breakthrough* was chosen because, each and every time spontaneous liberation takes place, it results in temporary freedom from conditioning by programs and metaprograms and hence from fixed forms or patterns; in its turn, the term *metamorphrhexis* is compounded by the Greek vocables *μετα/meta*, meaning “beyond” or “change;” *μορφή/morphé*, meaning “structure,” “configuration” or “form;” and *ῥήσος/rhésos*, meaning “flow”.)

No transpersonal system either seeks or achieves the above. Stan Grof (1985), for example, gets clients to revive what he calls perinatal matrices (BPMs)—which may seem to correspond to stages of the *bar do* (Skt. *antarābhava*), and which, just as the latter, could be seen as expressions of a human constant that manifests in different contexts. However, as stages in the process of birth they all involve inborn *avidyā* of the type called *rmongs cha*—which as noted above obscures the true condition of nondual awareness and, with it, the true condition of ourselves and the whole universe—and most of them also involve incipient *avidyā* in the sense of dualism and delusion (i.e., as the core of *samsāra*), together with a propensity to develop this dualism and delusion into the passions of the samsaric realm of sensuality (*kāmaloka* or *kāmadhātu*). Furthermore, though Grof divides BPMs and varieties of BPMs into “good” and “bad,” none of them is supremely good, as none of them is Awakening or *nirvāṇa*, and none of them is in itself bad, as bad BPMs may offer the best opportunities for the spontaneous occurrence of a leap forward on the Path of Awakening. For example, BPM 1 is an instance of *kun gzhi* where the human lifetime is squandered, and, moreover, in ordinary people it is as a rule followed by a formless (*ārūpa*) condition that is the first stage in the development of *samsāra*—i.e., of the illness affecting all sentient beings—and that is a transient samsaric condition that may be followed by a state of great suffering, for the re-establishment of the ordinary tunnel-like, fragmented consciousness is likely to elicit a claustrophobic reaction of forceful rejection—which, since at the moment the energetic-volume-that-determines-the-scope-of-awareness (Skt. *kuṇḍalinī*; Tib. *thig le*) may be quite high, thus preventing the shielding of pain, is likely to give rise to a hellish experience. Therefore, it would be wrong to believe that in itself BPM 1 is good. And it would be equally wrong to believe that in themselves BPMs 2 and 3 are bad: in some of what the Grofs (1992) call *spiritual emergencies*, they may be the antechamber of a sudden release of conflict in the transition to a BPM 4 or a death-and-rebirth episode that, though it does not lead to *nirvāṇa*, may reduce traumas and neuroses, as well as the propensity to develop tensions and conflict, and help the person open up to transpersonal realms, thus having a relative healing power; in the context of Dzogchen practice, they may be the antechamber of the metamorphic interruption referred to above, which is the beginning of the process of *metamorphrhexis* that may result in Awakening. In fact, BPMs 2 and 3 develop through wayward positive feedback, and then the transition to BPM 4 is partly analogous to the spontaneous liberation of delusion that results from the development of wayward patterns in *metamorphrhexis*—yet in birth or in the bardo there is no self-liberation of delusion in *nirvāṇa* and hence the analogy is far from being a correspondence: BPM 4 is utterly different from the

manifestation of *rang rig* (spontaneous Awake awareness) that goes along with the spontaneous liberation of delusion in Dzogchen practice. However, many other types of the spiritual emergencies listed by the Grofs (1992) have no healing potential whatsoever and should not be lumped together with potentially liberating ones.

As to the frequent equation by transpersonal authors of traditions of Awakening (including Buddhism in general and Dzogchen in particular) with shamanism, and Grof's characterization of all shamanic experiences as transpersonal, it is important to note that shamanic experiences that fit Michael Harner's (1973) definition of shamanism—those in which the nonordinary reality to which access is gained through shamanic means is viewed as the true reality, whereas ordinary experience is seen as illusory—are chains of bondage that make us depend on the whims of spiritual entities over which we have no control. In fact, when Paths of Awakening induce experiences to some extent similar to those induced by shamanism, the purpose of so doing is to give the practitioner an opportunity to apply pith instructions that facilitate the *reGnition* of the true condition of both the experience and the experiencer, so that dualistic, deluded experience liberates itself spontaneously (in the term *reGnition* the particle “co” was deleted because in this event the subject-object duality and the interpretation of sense data in terms of concepts termed *recognition* do not occur). The idea is that, as a result of the constant repetition of this, the *karma* at the root of the emotions will be gradually neutralized, so that in the long run the practitioner will cease taking *both nonordinary and ordinary experiences* as absolutely true and important, will become immune to the influence of both human beings and what is perceived as demons, elementals and so on—and, at the end, will become established in nondual, nonabiding, nonconceptual *nirvāṇa*, becoming utterly free from the sufferings of *samsāra*. This is the central function of the Tibetan practice of *gcod*, in which yogis offer their bodies to demons and evil elementals, and through a conjunction of causes and conditions bring forth a dreadful visionary experience in which those entities attack and devour them—which they then use as the occasion for applying pith instructions that may result in the *reGnition* of the true condition of the experience and the latter's spontaneous liberation. As a result of the repetition of this liberation, in the long run the individual no longer takes any reality—ordinary or shamanic—to be self-existing: in the Contemplation state (Skt. *samāhita*; Tib. *mnyam bzhas*) there is no confusing conceptualization and hence no subject-object duality, and in post-Contemplation (Skt. *pr̥ṣṭhalabdha*; Tib. *rjes thob*) all types of reality are seen as having the same status as illusions—and so the practitioner becomes immune to the power of all types of reality to affect his or her mind. And, finally, dualistic consciousness of object arises no more and irreversible Awakening obtains.

In fact, the Awakening of Buddhas is not a dualistic, conceptually-tainted condition of the kind Stan Grof (1985) calls hylotropic, but a condition free from the subject-object duality and from the element of stupefaction called *rmongs cha*; the condition Grof posits as ideal fruit of therapy is proper to the post-Contemplation state of the less advanced bodhisattvas, yogis and so on—yet it can only result from the repeated occurrence of the Contemplation state that is an instance of nonabiding *nirvāṇa* and that as such is free from the subject-object duality and from the element of stupefaction called *rmongs cha*: it cannot result from the mere reliving of BPMs.

As to Stan Grof's (1985) comparison of the present world situation with a BPM 3, I think it is very much to the point, as in terms of the ancient Eurasian view of spiritual and social evolution we are near the threshold at which the *kaliyuga* (Era of Darkness) may be replaced by a new *kr̥tayuga* (Age of Perfection) / *satyayuga* (Age of Truth)—or, this time, by the Millennium of the *Kālacakrantra*, the *Apocalypse* or the corresponding Ismaili prophecies. The point is that the last period of a *kaliyuga* develops very much like a BPM 3 to the threshold at which the latter may be replaced by a BPM 4—except in that, if the transition in question is to initiate a new *kr̥tayuga* / *satyayuga* or a Millennium of Wisdom, fulfillment, harmony, integration with the ecosystem, equality and peace, it must not be reduced to the switching from BPM 3 to BPM 4. In fact, for this to occur, the transition must be catalyzed by the traditions of Awakening, so that the self-resolution of the BPM 3 may involve the spontaneous liberation

of delusion in the spontaneous Awake awareness or *rang rig* that makes the true condition of ourselves and all reality patent (Capriles, 2007 vol. 3, in press 1, in press 2, in press 3).

The discussion of nondual awareness, dualistic consciousness and the phenomenon of being is carried out at length in Capriles (2004) and then in Capriles (2007, vol. I). The discussion of the transition from *samsāra* to *nirvāṇa* in terms of systems theory is carried out in Capriles (2007, vol. II; work in progress 3). And that of the degenerative philosophy of history is carried out in Capriles (1994; 2007, vol. III; work in progress 1). The reader is hereby invited to examine those books, which are provisionally posted at the URL <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>

Footnotes

1.- In English there is the term *cognitiveness* but not so the term *Gnitiveness*, whereas in Spanish the neologism “cognitividad” may be readily accepted, but not so the term “Gnitividad.” The point in introducing these neologisms in these two and in other Western languages is that cognitiveness/cognitividad involves the prefix *co*, which implies the duality of subject and object, which as shown in this paper is not inherent in what I call Gnitiveness/Gnitividad, as they arise with *samsāra*. In fact, as Paul Claudel (1943) made it clear in his *Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*, knowledge (French, *connaissance*) involves the co-emergence (*co-naissance*) of subject and object—and it is clear that the same applies to the English cognitiveness and the Spanish neologism cognitividad.

2.- By redefining Sartre’s concept of Self (*Soi*) as a synonym of *rdzogs-chen*, so that it does not contradict that of *anātman* (Pāli, *anattā*), and modifying some of his explanations as I have done in other works (Capriles, 2007, vol. I, work in progress 1), his system becomes Buddhist.

3.- The simile of the mirror is traditionally used in the Nature-of-mind or Semde (*sems sde*) series of Dzogchen (*rdzogs chen*) teachings.

4.- What here I am calling reification of thought is what as a rule I refer to as the *delusory valuation / absolutization of thought*, which is at the root of the mix-up that characterizes *samsāra*, and which consists in the process whereby a vibratory function that seems to emanate from, or be concentrated in, the center of the chest at the level of the heart, *charges* thoughts with the illusion of *value* and *truth*, causing us to either, (a) experience their contents as self-existing entities, as happens with that supersubtle thought which is the mental subject, (b) confuse them with the territory they interpret and take them to be entities-in-themselves, as occurs in sensory perception, or (c) be the absolute truth—or something absolutely false—about what the thoughts interpret, as happens in discursive thinking (for a more detailed consideration of the term “delusory valuation / absolutization,” see Capriles (1994, 2000a, 2000b, 2003, 2004, and in particular 2007, vol. I). When the delusory valuation-absolutization of thought becomes stronger, and hence the sensation in the center of the chest associated with the vibratory function at the root of delusion (Skt. *vedanā*; Tib. *tshor ba*, which is rendered as “mental sensation”) becomes more perceptible and the impulses to act in specific ways become more powerful, it is said that one is being affected by a *passion* (Skt. *kleśa*; Tib. *nyon mongs*)—and yet it is generally held that (b) the confusion of subtle thoughts with singled out segments of the sensory continuum, which implies that the subject is experienced as a truly existing self and the segment of the sensory continuum is experienced as a self-existent entity of this or that kind, is already the obstacle of passions (Skt. *kleśāvarana*; Tib. *nyon sgrib*, as different from *jñeyāvarana* or *shes sgrib*). Cf. Capriles (2000a, 2003, work in progress) for a definition and their relationship with the second and third aspects of *avidyā* in the Dzogchen classification favored by Longchen Rabjampa.

So far the term *supersubtle thought* has been used thrice, and hence it is necessary to define what these thoughts are—which must be done in relation to *subtle thoughts* and *coarse thoughts*, as these three are the classes of thought distinguished in the Dzogchen teachings and other inner Vajrayāna teachings. In my version of these concepts, coarse thoughts are the reproduction of sense-data by the imagination on the basis of memory (and as such they may correspond to what David Hume called ideas); since discursive thoughts are the reproduction by the imagination of the sounds of words, in such a way as to form inner dialogues serving as the basis for conveying chains of meaning, they are a variety of this type of thoughts (this goes *far* beyond Hume’s concept of ideas; moreover, the explanation given in the discussion of subtle thoughts according to which these thoughts repeatedly occur in discursive thinking and are responsible for our understanding of what discursive thinking says, is foreign to Hume’s system, for he did not posit subtle thoughts—this being perhaps the main weakness of his system, whereas that of the whole of Western philosophy and epistemology is not to posit supersubtle thoughts). Subtle thoughts are the mute comprehension of sense data or of their reproduction by the imagination in the form of coarse thoughts (and as such they may correspond to what different Continental philosophers called concepts), and hence they are responsible, among other things, for (a) what Descartes, Locke and other Western philosophers and epistemologists called “intuitive knowledge” (including the ones that, according to some twenty century epistemologists, occur repetitively in discursive thinking, allowing us to grasp the meaning of the reproduction of the sound of words by the imagination) and (b) what Locke called “sensitive knowledge,”

which the Oxford School calls “recognition,” and which is responsible for sensory perception (for examples of the use of this term by one of these Neo-Aristotelians, cf. Price [2d. Ed. 1969]). Finally, the paradigmatic supersubtle thought is the one that conceives a directional, linear threefold structure of experience, which is called *trimaṇḍala* in Sanskrit and *'khor gsum* in Tibetan—these being the terms I render as “threefold directional thought-structure”—and which consists in the notion that there is a perceiver, a perception and something perceived; a doer, an action and something done; a thinker, thinking and thoughts; etc.

As advanced in the paragraph defining the *delusory valuation / absolutization of thought*, the delusory valuation / absolutization of the intuitive comprehension of the meaning of the words that make up the chains of coarse / discursive thoughts that occurs repetitively in discursive thinking gives rise to the certainty that some maps in term of discursive thought perfectly match the territory and as such are perfectly correct, while others fail to match it and thus are fundamentally wrong—which is delusive, for as we have seen the digital, fragmentary maps of thought cannot match the analog, holistic territory they interpret.

In its turn, the delusory valuation / absolutization of the intuitive comprehension that takes place in what Locke called “sensible knowledge” and that the Oxford School refers to as “recognition”—which consists in the mute recognition and perception of the segments that what *Gestalttheorie* calls “figure-ground minds” single out in the analog, holistic territory of the sensory continuum, in terms of digital, divisive thoughts that as such are incapable of matching it—causes us to confuse the map with the territory it interprets and which it simply cannot match, and thus to have the delusive impression that the singled out segment is *in itself* the understanding that arises in this way (that which drives us to single out a figure is that we have a concept that corresponds to the segments of the sensory continuum that we single out, and that interest for what the concept expresses is aroused at the moment). This implies delusively taking the segment that our mental functions have singled out in the undivided sensory continuum to be *in itself* separate from the ground and to constitute a substance—which can only occur when the focus of conscious attention is sufficiently narrow and its boundaries are sufficiently impermeable. This, in its turn, depends on the reduction of the energetic volume determining the scope of awareness (Skt. *kuṇḍalinī*; Tib. *thig le*: note that the Tibetan term *thig le* renders both the Sanskrit terms *bindu* and *tilaka*, and the Sanskrit term *kuṇḍalinī*—which is quite logical insofar as the increase of *kuṇḍalinī* depends on *bindu* in the Tantric sense of the term) brought about by the process of socialization, which brings the oceanic feeling to a close—which is a must if the infant is to learn to function in civilized societies, but which, contrarily to Freud’s belief, represents a paramount, decisive loss (however, one should not believe that the mere recovery of the oceanic condition, even if this did not involve losing the learning done throughout one’s life, would give rise to definitive true sanity / Awakening—for, as shown below, the oceanic condition of infants is also pervaded by *avidyā*).

The delusory valuation / absolutization of what both Descartes and Locke called *intuitive knowledge*, and especially of what Kant called concepts of the Understanding (including the categories and the rest of those concepts that he deemed to be *a priori*), in general makes us feel its contents to be *true* (even though upon reflecting on them critically *a posteriori* we may conclude that they were false). (In terms of his division of the psyche into separate, autonomous compartments—already denounced by Herder (cf. Mayos, 2004)—Kant situated what he called ideas in Reason, taste, aesthetic and teleological judgments in the Faculty of Judgment, concepts in the Understanding, and intuitions of space and time in Sensitiveness or Sensibility—all of which interacted with each other [e.g., in what is generally termed recognition, the concepts of the Understanding would be applied to the realm of Sensitiveness—and the same would occur in other mental operations with the judgments of the Faculty of Judgment and with the ideas and ideals of Reason]. In all of these compartments, some of the contents of thought [for in our own terms all ideas, judgments, concepts and the intuitions of sensitiveness or sensibility are thoughts] were *a priori* in the sense that they did not derive from experience, even though they arose with experience. Kant’s reasonings showing these concepts to be *a priori* seem quite plausible. However, if the whole of reality is the spontaneous manifestation of the energy or *thugs rje* aspect of the Base, all that occurs in the universe may be seen as the play or dance of that aspect of the Base—and, in fact, both Tantric Buddhism and non-Buddhist Tantra represent human life as a cosmic play (Skt. *līla*; Tib. *rol pa*) of hide-and-seek of universal Gnitiveness / awareness with itself, implying that the delusion called *avidyā* arises when this universal Gnitiveness / awareness, *in and as the individual’s dualistic consciousness*, forgets its true condition and believes itself to be a separate, autonomous, individual soul or center of consciousness. In my interpretation the universal Gnitiveness / awareness in question is what Heraclitus called *λόγος/lógos*, and the Ephesian’s words in fr. 2 DK—“Though the *lógos* is common, each individual believes he or she has a separate, particular and private intellect”—which are discussed in the regular text of the main body of this book, convey the idea explained in this paragraph.

More particularly, the delusory valuation / absolutization of judgments of taste, or of the aesthetic judgments that Kant wrongly believed to be *a priori*, causes us to strongly feel the object to be inherently pleasant or unpleasant (Cf. Capriles, 2000c; as to these judgments not being *a priori*, as noted in that work, if they were *a priori*, artistic tastes would be the same in all cultures and times). The delusory valuation / absolutization of what Kant called teleological judgments and deemed to be *a priori* makes us feel the world and our life were made for a purpose (these judgments derive from the feeling that we are mental subjects or souls thrown into this world—in the sense of Heidegger’s [1996, e.g., pp. 232-233; original German edition p. 251] use of the term *Geworfen*, which leaves us in a state of *Geworfenheit* or *thrownness*—on whom experience is imposed, thus being a consequence of the manifestation of the second sense of *avidyā* in the second sense [in both Dzogchen classifications] and thereby of *samsāra*. Cf. Capriles, 2007a vol. I). The delusory valuation / absolutization of what Kant called the ideas and ideals of reason and asserted to be *a priori* causes us to strongly feel human actions and their doers to be inherently good or evil (these judgments derive from the feeling that we are mental subjects or souls thrown into this world—in the sense of Heidegger’s [1996, e.g., pp. 232-233; original German edition p. 251] use of the term *Geworfen*, which leaves us in a state of *Geworfenheit* or *thrownness*—on whom experience is imposed, thus being a consequence of the manifestation

of the second sense of *avidyā* in the second sense in both Dzogchen classifications of *avidyā*, and thereby of *samsāra*. Cf. Capriles, 2007a vol. I). Etc.

Finally, the delusory valuation / absolutization of the supersubtle thought called “threefold directional thought-structure” gives rise to the grasper and the grasped—i.e., to the subject-object duality. The mental subject that arises thereby is an illusory gap in the continuity of the Base which produces an illusory disruption in it—sundering it into the three dimensions of space and the time dimension—and which thereby seems to lie at the center of the four dimensions, thus being the reference point of dimensionality. As noted above, since the subject that is the core of dualistic consciousness is experienced as being at a distance from the wholeness and plenitude of the Base, the consciousness in question experiences the lack of this wholeness and plenitude. It is significant that, as first Plato and then Heidegger emphasized, the etymological meaning of *present* (from the Greek *παρουσία/parousía* and the Latin *praesentia*) is *to be before* (in the sense of *being in front of* and thus implying *being at a distance from*)—and that, as shown below, this meaning is evidenced by both the spatial and the temporal acceptations of the word.

5.- The *phenomenon of being*, which together with the subject-object duality is the most basic of the delusive appearances of *samsāra*, contrarily to Sartre’s (1980) assertions, is the *being of the phenomenon*. The explanation of the way in which the *phenomenon of being* is produced by the delusory valuation / absolutization of the concept of being inherent in the threefold thought structure, and the substantiation of the fact that the phenomenon in question is a delusive appearance, are provided in others of my works—most extensively and painstakingly in Capriles (2007, vol. I).

6.- Though the term used to refer to this nondual awareness in the Dzogchen teachings is the same that Master Dharmakīrti used to refer to awareness (of) consciousness, the former is perfect *nirvāṇa*, whereas the latter is the core of *samsāra*. This has been a source of confusion for a very long time, but Sartre has offered us the means to make the difference between both usages of the term clear. Cf. the entry *rigpa* in Wikipedia, which uses my clarification of the difference between these two terms.

7.- The four characteristics of the conditioned (Pāli, *asankhata*; Skt. *asaṃskṛta*; Tib. *’dus ma byas*) are: (1) production, birth or origination; (2) subsistence; (3) change, and (4) dissolution or disappearance.

REFERENCES

- Capriles, E. (2000a). *Budismo y dzogchén [Buddhism and Dzogchen]*: Vitoria, Spain: Ediciones La Llave.
- Capriles, E. (2000b). Beyond mind: Steps to a metatranspersonal psychology. Honolulu, HI: *The International Journal of Transpersonal Studies*, 19, pp. 163-184.
- Capriles, E. (2003). *Buddhism and Dzogchen: Volume One: Buddhism: A Dzogchen Outlook*. Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Capriles, E. (2004). *Clear Discrimination of Views Pointing at the Definitive Meaning: The Four Philosophical Schools of the Sutrayana Traditionally Taught in Tibet (With Reference to the Dzogchen Teachings)*.
Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Capriles, E. (2006). Beyond mind II: Further steps to a metatranspersonal philosophy and psychology. San Francisco, CA: *The International Journal of Transpersonal Studies*, vol. 24. (Saybrook Graduate School and Research Center.) Also in Internet at the URL: <http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/Beyond%20Mind%20II%20Further%20Steps%20to%20a%20Metatranspersonal%20Philosophy%20and%20Psychology.pdf>
- Capriles, E. (2007). *Beyond being, beyond mind, beyond history: A Dzogchen-founded metatranspersonal, metapostmodern philosophy and psychology for survival and an age of communion*. 3 vols.: Volume I: *Beyond Being: A metaphenomenological elucidation of the phenomenon of being, the being of the subject and the being of objects*. Volume II: *Beyond mind: A metaphenomenological, metaexistential philosophy, and a metatranspersonal metapsychology*. Volume III: *Beyond history: A degenerative philosophy of history leading to a genuine*

postmodernity (this volume being merely an outline of what the tome in question must become).
Mérida, Venezuela: In Internet at the URL:
<http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>

Capriles, E. (2010). Beyond mind III: Further steps to a metatranspersonal philosophy and psychology: Continuation of the discussion of the three best known transpersonal paradigms, with the focus on Washburn's and Grof's. San Francisco, CA: *The International Journal of Transpersonal Studies*, special issue devoted to this paper. Internet:
http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/2009_2_fullissue.pdf

Capriles, E. (work in progress 1). *Alienación, crisis ecológica y regeneración. Esencia, desarrollo y modos de la alienación y erradicación de ésta en el ecomunismo.*

Capriles, E. (work in progress 2). *Transpersonal and metatranspersonal theory: The Beyond mind papers: A critique of the systems of Wilber, Washburn and Grof and an outline of the Dzogchen path to absolute sanity.*

Capriles, E. (work in progress 3): *Transpersonal and metatranspersonal theory: Compendium.*

Claudel, P. (1943) *Art Poétique. Connaissance du temps. Traité de la co-naissance au monde et de soi-même. Développement de l'église.* Paris: Mercure de France. (Original Ed. 1907 by the same publishers.)

Descartes, R. (1969). *Les passions de l'âme.* Paris: Gallimard.

Grof, S. (1985). *Beyond the brain.* Albany, NY: SUNY (State University of New York) Press.

Grof, C. & Grof, S. (1992). *The stormy search for the self.* New York, NY: Jeremy P. Tarcher, Inc.

Harner, M. J. (1973). *Hallucinogens and shamanism.* Cary, NC: Oxford University Press.

Husserl, E. (1977). *Logical investigations.* London: Routledge & Kegan Paul.

Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological Philosophy* (trans. F. Kersten). Dordrecht, Holland: Kluwer. (Original German Ed. 1913.)

Kant, I. (1966). *Critique of Pure Reason.* Garden City, NJ: Anchor Books. (Reprint.) ("A" indicates the 1st German Ed. [1781].)

Kulstad, M. (1991). *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection.* München: Philosophia Verlag.

Leibniz, G. W. (1986). *Leibniz, Principes de la nature et de la grâce fondés en raison: Principes de la philosophie, ou, Monadologie.* Paris: PUF (Presses Universitaires de France).

Mayos, G. (2004). *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder.* Barcelona, España: Editorial Herder.

Mokshakaragupta (1985). *Bauddha Tarkabhasha of Mokshakargupta.* Ed./trans. N. N. Singh. Varanasi: Asha Prakashan.

Pettit, J. W. (1999). *Mipham's Beacon of certainty: Illuminating the view of Dzogchen The Great Perfection*. Boston, MA: Wisdom Books.

Prajñakaramati (1960). *Pañjika*. In Shantideva (1960), *Bodhicharyavatara*. Edited by P. L. Vaidya. Darbhanga, Bihar, India: Mithila Institute.

Price, H. H. (2d. Ed. 1969). *Thinking and Experience*. London: Hutchinson University Library.

Sartre, J.-P. (1980). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: NRF Librairie Gallimard (31st. Ed.; original edition 1943.)

Spinoza, B. (1957). *Ethics*. New York: The Wisdom Library.

Williams, Paul (1998). *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defense*. Richmond, Surrey, UK: Curzon Press.

* **Eliás Capriles, Ph.D.** teaches at the University of The Andes (Merida, Venezuela) and Dzogchen Community. He ran spiritual emergency refuges, and then spent years in the Himalayas practicing Dzogchen. He authored 16 books, many articles and book chapters, on comparative philosophy, transpersonal psychology, Buddhism, political philosophy, philosophy of history and political ecology. He is discussed in books in France, Spain and Venezuela, in the *Journal of Transpersonal Psychology* and other journals, and Encyclopedia entries. He is in the International Board of the ITA, the *International Journal of Transpersonal Studies*, *Journal of Transpersonal Research*, and other journals, and is Associate Editor of two journals.

Email: eliascapriles@gmail.com

Webpage: <http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>

The multipath approach to personality (MAP): A meta perspective

Acercamiento multidimensional a la personalidad:
Una meta-perspectiva

Jonathan Appel*

Department of Behavioral and Social Sciences
Tiffin University
Tiffin, Ohio, U.S.A.

Dohee Kim-Appel*

Firelands Counseling and Recovery Services
Tiffin, Ohio, U.S.A.

Abstract

Most current theories of personality and identity provide a less than comprehensive perception into the human psyche. Many scholars argue a more holistic and integrated approach to research and practice is still very much needed. A Multipath Model of Personality (MAP) is presented as a meta-perspective for viewing psychological functioning. The assumption of the MAP model includes the notion that personality and self-system are shaped by the combined forces of evolutionary, biological, situational, mental, as well as psycho-spiritual processes. It is assumed one can use various levels of analysis in the description of psychological functioning, and no one level would be the complete or accurate description. But taken together all levels provide an additive view that constructs a wider and clearer lens for viewing human personality and psychological development.

Key words

Personality Theory, Systems Theory, Integrative Approaches, Transpersonal Psychology

Resumen

La mayoría de las teorías de la personalidad y de la identidad actuales, no proporcionan una idea de la psique humana completa. Muchos expertos defienden que es necesaria una perspectiva más holística e integral en la investigación y en la práctica de este campo de estudio. En este artículo se presenta un modelo multidimensional de la personalidad (MAP) como una meta-perspectiva con la que entender el funcionamiento psicológico. La concepción del modelo "MAP" incluye la idea de que la personalidad y el sistema del "yo", son formados por la combinación de las influencias de los procesos evolutivos, biológicos, circunstanciales, mentales y psicoespirituales. Se entiende que alguien puede usar varios niveles de análisis al describir el funcionamiento psicológico, y que ningún nivel por sí solo podría ser la descripción completa y acertada de todo el conjunto. Pero tomando en cuenta a todos los niveles se obtiene una nueva perspectiva que representa una mayor y más clara visión para entender la personalidad humana y su desarrollo psicológico.

Palabras clave

Teoría de la personalidad, Teoría de sistemas, Enfoques integrativos, psicología transpersonal

Received: May 24, 2010.
Accepted: August 25, 2010.

Millon (1994, 1996), together with a number of other critics (Church, 2000; Endler, 1993; Schultz & Schultz, 2001; Laher, 2007) comment that most personality theories fail to adequately address the interaction between the biological, intrapsychic, interpersonal, and environmental aspects of personality development. Therefore they argue that most current theories provide a less than inclusive is still required in the mental health fields. The Multipath Model presented in this paper is an attempt at a meta-perspective model for viewing personality and psychological development.

Sue, Sue, and Sue (2010) do present an expanded view that includes biological, psychological, social and cultural dimension of or paths towards mental disorder-- but this view only focuses on pathology and still may be too restrictive in its scope. The assumptions of the Multipath Approach to Personality (MAP) model is extended to include the notion that the total spectrum of functioning as well as personality is shaped by the combined forces of evolutionary, biological, situational, mental, as well as psycho-spiritual processes--all embedded in a temporal, sociocultural, and developmental context. This model assumes one can use various levels of analysis in the description of psychological functioning, and no one level would be the complete or accurate description. But taken together all levels provide an additive view that constructs a wider perspective for viewing human personality development.

The Multipath Approach to Personality (MAP) consists of following dimensions or levels of analysis: (1) the Neuropersonal; (2) the Intrapersonal; (3) the Interpersonal; (4) the Exopersonal; (5) the Ecopersonal; and (6) the Transpersonal. To use the metaphor of a microscope—one can only focus on one level of magnification at a time, with other levels falling out of focus. Yet beyond observation, all levels remain in synchronized existence.

Neuropersonal Level

A ground level of analysis can be thought of as the “Neuropersonal” level. Through this viewfinder human beings are viewed as biological and evolutionary organisms. This level or dimension of the self is focused on biological, genetic, and physiological functioning and also represents the “pre-personal” personality field. From this perspective the individual can be primarily described as driven by biological and evolutionary mechanisms. Mental processes are seen through a biological lens within the organism, with genetic makeup playing a role in the development or maintenance of personality and some abnormal conditions. Personality is also seen as influenced by temperament—which are biologically based characteristics apparent in early childhood and establish the tempo and mood of an individual’s behavior. Autonomic nervous system reactivity may be inherited. Differences in personality arise from balance of neurotransmitters but can be shaped by learning. Neuroscientists and evolutionary psychologists suggest that our “reptilian brain” (our lizard legacy) influence personality and basic drives of sex aggression, hunger, thirst and basic survival. It is the prerational world of Freud’s Id and the lower survival (deficiency) needs mapped by Maslow (1954). This neuropersonal self influence is often below ego awareness and functions pre-consciously or unconsciously.

Our behavior at this level is often driven by individual and evolutionary life forces, with the basic functions of safety, self-survival, and threat assessment—against hostile environments of the world. This is the base objective of life, or Richard Dawkins’ “selfish gene” directive of replication and survival (Dawkins, 1976). Our deepest perceptual systems and our biological and psychological functioning have been organized around those functions of survival and procreation, and natural selection will reward and encode behaviors that serve these goals. Our very biology and behavior mapped from DNA carries the desire to stay alive and protect the (neuropersonal) self-system. Our earlier developed brain functions inherent in limbic and amygdala activation (fear and aggression) often, even today, still take precedent to the more recent frontal cortical emergence in human evolution and self-system expansion.

Reductionism, which is inherent in western science, still often has the “bottom-up” tendency to view human development merely as biological determinism—very much in a linear way. But the reality of human behavior is far more complex, and has multiple reciprocal influences. Studies show environment affects biochemical and brain activity, as well as structural neurological circuitry (Kandel,

2005). The brain/body and neuropsychological systems will hold any prior non-integrated "traumatic" experiences, which are permanent physicochemical and anatomical changes founded in a survival crisis, which have implications for personality development as well as for a wide variety of emotional and physical clinical expressions (and can even be encoded into the family system and perhaps even ultimately in the genetic structure). This often leads to disturbance of affect regulation and the sense of a stable and secure self (intrapersonally as well as interpersonally). Science increasingly is recognizing that the gene-environment interactions appear more complex than simply having a "predisposition" (Wilson, 1975). Studies reveal different forms of same genes interacting with critical development periods in life of individual may trigger some mental disorders, but many additional interacting variables have yet to be identified (Baltes, Reuter-Lorenz, & Rosler, 2006). Evolutionary shifts are always occurring in all our systems--both neuropsychologically and at higher levels of organization of the personality. Living systems would have their neuropsychological correlates, but personality and psychological development should also be seen as increasingly influenced by larger levels in a systemic organization of life.

The Intrapersonal Level

The Intrapersonal level is the psychological and the intrapsychic domain. This is the realm of territory staked out by cognitive science and ego psychology and its intellectual descendents. From childhood into adulthood as the neo-cortex and frontal lobes expand the neural networks, a more differentiated self reflective consciousness develops. But as this occurs we lose a primal sense of oneness with, of participation in a larger, more connected consciousness (which many children may sense and then lose as they are socialized or acculturated). It is at this level we then began to give way to an increasing sense of separation from the whole, with an accompanying growing sense of individual self-consciousness and self-identity beginning to develop.

From this perspective psychological function can, of course, be conceptualized into the "Big Five" personality traits. The Five-Factor Model (FFM) is an empirically supported multidimensional personality model that specifies that most stable individual differences in emotions, cognition, and behavior can be described by five independent domains: Neuroticism, Extraversion, Openness to Experience, Agreeableness, and Conscientiousness. In contemporary personality theory, 'traits' are seen through the intrapersonal lens as residing within the personal (but may be expressed at other levels) and are empirically related to individual personality and overall global stability. The Big Five structure does not imply that personality differences can be reduced to only five traits. Rather, these five dimensions represent personality at the broadest level of abstraction, and each dimension summarizes a large number of distinct, more specific personality characteristics (John & Srivastava, 1999). A common theme across all traits includes both a perception of self and others and a balance between the cognitive and emotional functions.

Cognitive styles as viewed from this level can be seen as being organized around the before mentioned five traits. For example persons develop "self schema" other "person schema" around their own traits. For example those individuals who score high in Neuroticism develop cognitive structures that explain and reinforce their emotional reactivity (e.g. people aren't to be trusted). Or persons with high Conscientiousness would operate by a very controlled rule based cognitive structure intrapersonality. The intrapersonal level is also reflected within Freud's concept of ego, and Jung's concept of ego and persona. It is the most "visible" aspect of individuals, and is reflected in cognition and in the development (or lack) in integration and balance of rational and emotional functions (similar to the concept of differentiation of self-- see Bowen, 1978). Like in the Jungian personality systems integration of the big five traits at the midpoint of each trait would be associated with individuation. Poorly individuated persons would develop constant threat-based cognitive schemas (and score low in the Openness trait). Personality and cognitive schemas are also represented in the Jungian archetypes, by which persons either identifies or disowns archetypes as a reflection related to their self system and traits. For example the degree in which the projection of our shadow content would be related to our level of neurosis. Traits, like archetypes are biologically grounded, and express themselves within the context of the emergent conscious ego. But the

content of the intrapersonal is driven by the submerged or deep self and the simultaneous desire and fear to come into true contact with it. The ego can represent the wall or the bridge to this inner deep self. Subsequent levels in this model may be viewed as the expression of this deeper with a more expansive sense of a self-system. Growth and adaptation would be measured by the consistent attainment of the ability to achieve and maintain a sense of psychological safety, in which one is safe to expand the self system. Once sufficient physical and psychological safety needs have been at least partially satisfied, Rogers and Maslow both identified that the individual actualizing tendency would be released, as people would be motivated to meet not only biological needs, but also the growth needs of the self. Once this developmental mechanism is enacted—one would seek to move towards Self-actualization, which is Inherent tendency to strive toward realization of one's full potential (expansion of the self system). But trauma and unresolved trauma can lead to lasting patterns of hyperarousal and/or dissociation, and can thwart this expression, leaving a restricted personality or self-system.

The Interpersonal Level

The Interpersonal is the family and social relationship field. Healthy Relationships are important for human development and functioning, with personal and family relationships providing many intangible healthy benefits, and feedback and identity to the self-system. When relationships are dysfunctional, individuals may be more prone to disordered behavior and/or mental disturbances. This is the level of approach in theories by Leary (1957), Harry Stack Sullivan (1953) and in parts of Horney's Theory (moving towards, away, or against people) and in family systems theory. At this level of analysis Personality development can be viewed as being influenced by family attributes and dynamics as well as attachment. Abnormal behavior is a reciprocal reflection of unhealthy family dynamics and poor communication. While this domain is manifested at the environmental level—relationships and multi-generational relational patterns can over time impact biological adaptation or maladaptation, as studies show environment can affect biochemical and brain activity, as well as structural neurological circuitry (Baltes, Reuter-Lorenz, & Rosler, 2006), and perhaps even genetic evolution over the long expanse of a multi-generational repetition compulsion.

The Exopersonal Level

The Exopersonal represents the cultural and societal aspect of the self system. This level acknowledges that human personality development arises from particular socio-cultural contexts. This level suggests that some sociocultural stressors reside within the social system – not within the person (but are expressed at other levels, including the interpersonal and intrapersonal level). This level of analysis recognizes assumptions people make vary widely across cultures—depending especially on whether the culture emphasizes individualism or collectivism. A particular sociocultural development is one factor that might lead to different brain expression/development and social learning particular to that culture (cultural relativism), with commonality on some traits and behaviors (cultural universality). Western cultures express a very individualistic Exopersonality compared to the collectivist cultures around the world, but this may be rapidly changing towards more balanced individualistic-collectivistic global norm (Kim-Appel, & Appel, 2005). It would be at the Exopersonal level that Adler's concept of social interest (Adler, 1938) could be seen as a measure of constructive personality development. Social Interest and Exopersonal development represent a higher level of interaction with the other, and includes increased group cooperation. While both the Interpersonal and the Exopersonal levels represents other-directedness, the Interpersonal represents actual immediate relationships, while the Exopersonal represents our conceptual relationships with persons and groups not known personally and our expression of altruism towards them.

The Ecopersonal Level

The Ecopersonal is the self –system that is part of the global-planetary field, which is “post-personal”. This level represents an ecological consciousness. It is how we see ourselves, our egos, in relationship to the planet and the natural world as a whole. Eco-psychology has been advanced as a new sub-discipline that studies individuals within this context. Personality and Identity development at this level would be marked by a sense and a more interconnected whole of all living processes on the planet. Our sensing and sense of self would be expanded at this level. At this level, one can see the inherent danger and paradox of the neuropersonal prime survival directive, particularly in regards to planetary survival. We may destroy the world (e.g. the environment, planetary and cultural warfare, etc.) in a misguided survival effort. From a threat-based and restrictive level of self-system functioning this makes all the sense, but from higher levels of self system organization the paradox appears. The expanded self would be able to see that planetary and human health is indeed closely connected. At the Ecopersonal level larger organizational principles and meaningful connections and patterns would be emerging as outlines of something larger than the individual self. Both Sewall (1999) and Bernnan (1999) sees as humanity as progressing through a stage of evolution where we have developed a personal self that is separate from the natural world and as result of the self-conscious ego (with culture specific differential emphasizes on independence, differences, and achievement). But at this level one can see at the beginning of the call to enter the next stage, a transpersonal shift towards recognition of the possibility of development towards a group and planetary consciousness, which is inherent within a larger framework of “unity consciousness”. Unity consciousness can be described as the ability to transcend opposites, to recognize and integrate complex relationships (going from parts to wholes), and to embrace and respect all experience and life equally and unconditionally.

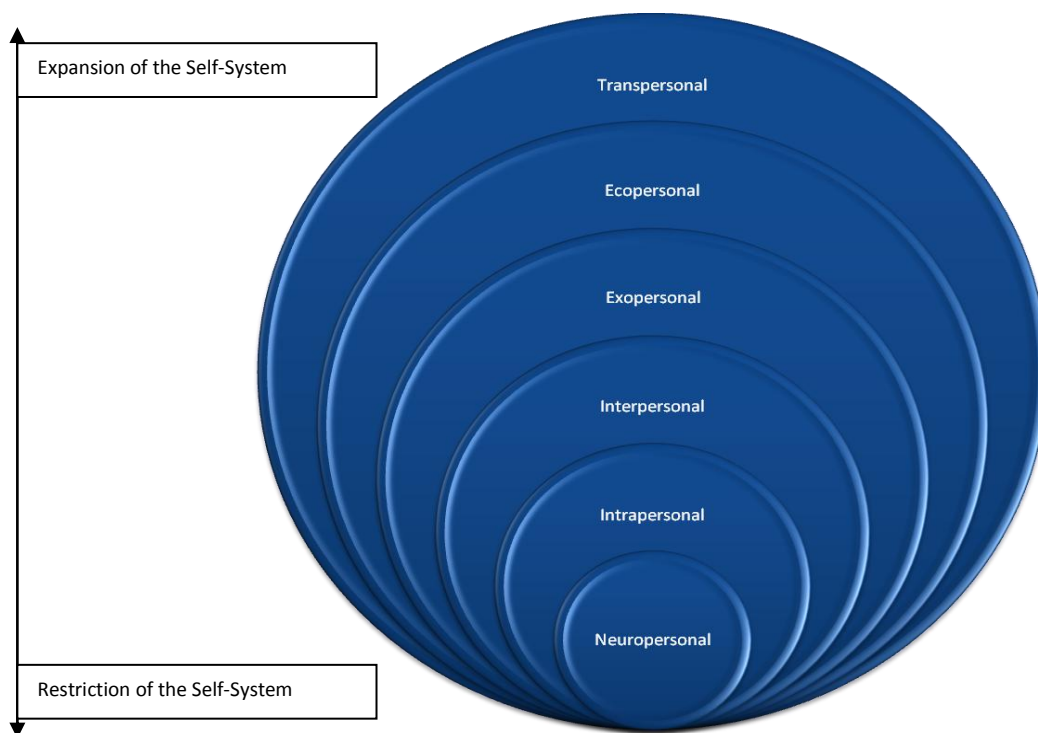
The Transpersonal Level

The Transpersonal field represents the collective unconscious and the emerging collective and unity consciousness, as well as acknowledgement of the nearly universal need for the spiritual dimension of the human psyche. This domain extends the “post-personal” and emerges into the “transrational” stages of consciousness. Reason is not excluded in this level, but is integrated with other methods of inquiry and ways of knowing. At this level one is driven towards wholeness, subject/objective unification, and the field of fundamental consciousness. The Transpersonal field in personality, if developed, represents the integration of all forms and functions of other fields, but also transcends them (without attachment). Although identity and personality exists on the plane of sense-consciousness--one can develop the ego to where it becomes like a thin line – with just sufficient individuality to retain contact with existence but also holding the larger connecting or “spiritual self” (Divyachakshus in Hindu/Sanskrit terms). This higher vantage point enables one to see one own true self, but also as psychological understanding that all part of whole unification or a “One”--manifesting itself in different forms. Although spiritual insight or glimpses of unity consciousness can come to anyone, a healthy personality may be necessary for sustained and healthy transpersonal development. Critical thinking skills, interpersonal skills, problem-solving, emotional expression, and affect tolerance are all skills necessary to maintain balance and functioning in the transpersonal realm. The psychological study of peak experiences (Maslow, 1970) and flow (Csikszentmihályi, 1990) examines some of the transpersonal territory and its relation to the psyche and human development, but much of the transpersonal domain remains under-examined or devalued within the field of psychology. Religious and Spiritual traditions across cultures and eras have traditionally focused on the transpersonal accepts of living, but as the human brain and our knowledge systems evolves, there may be a recognition and the need to study this transpersonal level.

Each level or domain in the MAP represents different views of Personality and development, and each has supporters who are influenced by their models. Greatest understanding comes from integrating

approaches. It is all systems within systems within systems. The parts also contain the wholes (isomorphism)—see figure 1.

FIGURE 1: MAP Model



Conclusion

This paper was a beginning attempt to develop a wider lens in which to examine prior models of personality as well as future integrative models. The MAP approach to personality is also suggestive of a multi-modal practice of personality assessment and research. Typically, we have the tendency to approach the challenge of understanding and assessing our personalities and psychological functioning categorically through a narrowly focused and singular lens. But linear chains of behavioral events and mapped psychological categories are merely “snapshots” or a static view of a living process. Everything is a relationship, a dynamic, a connection, a non-linear reciprocal system. The wide-lens or multi-focused view can reveal different patterns, meanings, and implications. Whether it is research or assessment of personality we need to make sure we are doing "holistic" multi-method data collection that takes both the "objective (empirical-behavioral-external) view--as well as the "subjective" (internal-qualitative narrative) views in account. One dimensional assessment and research can be helpful, but never should be used as an inert truth. Human beings exist on multiple levels and thus should be viewed on those levels. In the future, the most influential theories and research will be those that adopt such a meta-perspective.

References

- Adler, A. (1938). *Social interest: A challenge to mankind*. J. Linton and R. Vaughan (Trans.). London: Faber and Faber Ltd.
- Baltes, P., Reuter-Lorenz, P., & Rosler, F. (2006). *Lifespan development and the brain: The perspective of biocultural co-constructivism*. Cambridge: Cambridge University.
- Bowen, Murray (1978). *Family therapy in clinical practice*. New York: Jason Aaronson.
- Brennan, C. (1999). The personal is planetary. In *Reflections on Ecopsychosynthesis*. (Eds. Firman, D. and Klugman, D.) AAP Monograph. Association for the Advancement of Psychosynthesis, Amherst, MA.
- Church, T. A. (2000). Culture and personality: Toward an integrated cultural trait psychology. *Journal of Personality*, 68(4), 651–704.
- Csikszentmihályi, Mihály (1990). *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper and Row.
- Dawkins, Richard (1976). *The selfish gene*. New York: Oxford University Press.
- Endler, N. (1993). Personality: An interactional perspective. In J. Hettema & I. J. Dreary (Eds.), *Foundations of personality* (pp. 251–268). Netherlands: Kluwer Academic.
- John, O. P., & Srivastava, S. (1999). The Big Five Trait taxonomy: History, measurement, and theoretical perspectives. In L. A. Pervin & O. P. John (Eds.), *Handbook of personality: Theory and research* (2nd ed., pp. 102–139). New York: Guilford Press.
- Kandel, E. (2005) *Psychiatry, psychoanalysis, and the new biology of mind*. Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, Inc.
- Kim-Appel, D. & Appel, J. K. (2005, June). Globalization of Family Therapy: A Comparison of Help Seeking in Asia and the United States. *The AFTA-IFTA International Conference on Family Therapy*. Washington. DC.
- Laher, S. (2007). Personality reconceptualised: A Millionian approach? *South African Journal of Psychology*, 37(1), pp. 82–95.
- Leary, T. (1957). *Interpersonal diagnosis of personality*. New York: Ronald Press.
- Maslow, Abraham (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper.
- Maslow, A. (1970). *Religious aspects of peak-experiences. Personality and Religion*. New York: Harper & Row.
- McCrae, R.R. & John, O.P. (1992). An introduction to the five-factor model and its applications. *Journal of Personality*, 60, 175-215.

- McCrae, R. R., & Terracciano, A. (2005). Universal features of personality traits from the observer's perspective: Data from 50 cultures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(3), 547–561.
- Millon, T. (1994). *Millon Index of Personality Styles manual*. Orlando: The Psychological Corporation.
- Millon, T. (1996). An integrative theory of personality and psychopathology. In T. Millon (Ed.), *Personality and psychopathology: Building a clinical science* (pp. 59–70). New York: Wiley.
- Sewall, L. (1999). *Sight and Sensibility: The Ecopsychology of Perception*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnan.
- Sue, D., Sue, D. W., & Sue, S. (2010). *Understanding abnormal behavior, (9th Ed.)*. Boston: Mass: Wadsworth.
- Sullivan, H. S. (1953). *The interpersonal theory of psychiatry*. New York: Norton.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

* **Jonathan Appel, Ph.D.**, has worked in the field of Behavioral Health for over two decades. He has worked with individuals, groups, families, and organizations as a counselor, psychotherapist, clinical supervisor, program director, consultant, and educator. Dr. Appel is currently an associate professor of Psychology and Criminal Justice at Tiffin University. His research areas include mindfulness, family violence, and international issues in behavioral health. E-mail appelj@tiffin.edu

* **Dohee Kim-Appel Ph.D.**, is currently a child and family therapist at Firelands Counseling and Recovery Services in Tiffin, Ohio, and she has taught at both the undergraduate and graduate levels. She was worked therapeutically with diverse population of clients including youths, individuals, couples, and families. Her research interests are in family systems theory, mindfulness, and international issues in behavioral health.

The basics of narrative therapy: a tool for psychosynthesis

Lo esencial de la terapia narrativa:
Razones para ser usada en psicosisíntesis

Öykü Özü¹

Celal Bayar University
Manisa, Turkey

Orkide Akpınar²

Ege University
Izmir, Turkey

Abstract

This study discusses the narrative therapy process that stems from postmodern paradigms in psychological counseling and psychotherapy. The development of the therapeutic model will be examined, followed by an examination of the steps in the process. The final section examines the relationship between narrative therapy and transpersonal psychology, with a focus on using the narrative approach as a tool for transpersonal studies/psychosynthesis. Recent studies will also provide a framework that focuses on the application and usage fields of the model.

Key Words

Narrative therapy, psychosynthesis, postmodern psychotherapies, transpersonal psychology

Resumen

En este artículo, se van a exponer los procesos básicos de la terapia narrativa, desde los paradigmas postmodernos en counselling y psicoterapia, comenzando por la explicación del modelo terapéutico y continuando con los pasos en que consta su proceso de desarrollo. Más adelante se expone la relación entre la terapia narrativa y la psicología transpersonal, haciendo hincapié en las razones por las que la terapia narrativa puede ser utilizada como herramienta en la psicosisíntesis y los estudios transpersonales. Para finalizar, se mencionarán algunos recientes estudios sobre el uso y aplicación de este modelo.

Palabras clave

Terapia narrativa, psicosisíntesis, psicoterapias postmodernas, psicología transpersonal

Received: July 10, 2010.
Accepted: August 30, 2010.

Development of Narrative Therapy

One of two leading persons in the development of a model for narrative therapy is Michael White, who is the co-director of Dulwich Center in South Austria; the other is David Epston, who is co-director at Auckland Family Therapy Center in New Zealand (Gladding, 1998). Narrative therapy does not derive or stem from a particular psychological discourse or study. It is, rather, a synthesis from the works of Foucault and other social theorists, and it was first used in family therapy by White and Epston in 1989. White and Epston have specifically attested to their being inspired by the studies of the French theorist, Michel Foucault (Besley, 2002). Gregory Bateson is another researcher who shared their interest in developing the approach. According to Bateson, the realization and acquisition of new knowledge requires a process of comparison in order to distinguish between series of events, bodily messages and other facets. In this way, White suggested that individuals could develop concrete and effective ways to overcome the difficulties they face and to increase their inner power by focusing on the hidden and detailed changes in their lives (Seligman, 2001).

Narrative therapy, within the context of family therapy, helps families by having the family members write out their stories. It aims at guiding behaviour within a family by focussing more on solutions, rather than focusing on their problems. In this regard, narrative therapy has been recognized to be a departure from traditional therapies (Gladding, 1998). As Parry & Doan (1994) state, narrative therapy reflects post-modern paradigms, because it supports the idea that individuals may have a shifting sense of identity, which defies being limited by particular definition. The constructivist window from which the therapeutic form views the world suggests that our personal realities and our self-images are not stable but are created, and that these realities and images are changeable. (Seligman, 2001). The therapeutic model, which consists of post-modern and Foucaultian themes, suggests new ways to relate to people receiving counseling and psychotherapy by its emphasis on cultural context, personal stories and an evaluation of relationships (Besley, 2002).

What is Narrative Therapy?

The narrative approach to therapy and counseling posits that problems stem from repressive stories that master peoples' lives (Carr, 1998). We have stories about our personal lives and relationships; about our abilities, actions, interests, achievements and losses. Each story is formed by a process inherent in successive events. "Meaning" is the abstract thought associated with the stories. We repeatedly give meanings to our experiences (Morgan, 2000). According to White, individuals construct meaning for their lives with the help of interpretative stories, and this construction can be made by the person himself/herself as well as by others (Corey, 2001).

Another aspect of narrative therapy is its strong emphasis on the language used. In this therapy, clients are not only assumed to be people that give name to their problems, about which session reports are written; they are also the ones who write and tell their own stories (Hogan, 1999). White never used the terms "case" or "client"; he referred to a client as "the person". The terms "talking" and "sound" are metaphors that referred to the person's agenda or process. In this sense narrative therapy uses a unique language that distinguishes its process. Some examples of such terminology are: "dominant stories"; "externalization of the problems by metaphors"; "externalization of dialogues"; "externalization of internalized disclosure"; deconstruction of problems and results by finding alternative stories"; "cooperation of counselor and the person against problems"; "using therapeutic material"; "construction of a desired story"; "retelling and rewriting the story to enrich one's story"; "finding new audience who can be witnesses for the examined stories"; and "ending the ceremony" (Besley, 2002).

Morgan (2000) summarizes the theoretical foundations of narrative therapy as follows.

- Narrative therapy is an approach by which persons learn to be professionals in their own lives; cooperation of the person with the counselors is of primary importance;
- Problems are dissociated from an individual's sense of self, and the person becomes capable of using his/her own beliefs, abilities and values to change their relation to their problems.
- "Inquisitiveness" and "sincerity" are important principles for the counselors.
- "A conversation can move along many different ways, and there is nothing called the right way."
- The person ("the client", to draw on the traditional paradigm), has an important role in determining which way to go.

The Treatment Process

Narrative counselors and therapists direct a client toward an externalization discourse. This process gives him/her the opportunity to objectify their problems. Clients are not here regarded as persons who have incorrect or dysfunctional thoughts and behaviors. The therapy focuses on how the client relates to his/her problem. The therapist/counselor does not concern him-/herself with what may be a client's incapacities or problems, that would lead them toward a limited if not pathological life. Moreover, he/she is not interested in an evaluation or interpretation of a client's life. On the other hand, he/she is interested in the right questions, which lead the client to find alternative life stories of their own. (Disque & Bitter, 1998).

Carr (1998) conceptualizes treatment with narrative therapy as a progressive process with the following steps.

1. Cooperative approach of the counselor
2. Externalization of the problem
3. Searching for alternative results/interpretations
4. Focusing on the new story
5. Binding the past to the future
6. Inviting a witness
7. Using inner representations
8. Using the written material
9. Reviewing the applications for future clients

Step 1. Cooperative approach of the counselor

- Adoption of the cooperative approach (the role of co-writer for the counselor)
- Being transparent about therapeutic process and values
- Focusing on the discourse of the client
- Asking questions from a multidimensional point of view
- Focusing on listening, rather than asking questions

Step 2. Externalization of the problem

- Helping clients disconnect from their problems
- Being "together" with the client in struggling against the externalized problem

Step 3: Searching for alternative results

- Helping the client to inspect the times during which they did not have the problem
- Helping the clients complete the experiences they prefer to have

Step 4: Focusing on the new story

- Asking questions about behaviour, events, consequences, time, story, awareness, meaning, effects, evaluation, and verification;

Step 5: Binding the past to the future

- Binding “the new result” to experiences in the past
- Carrying the story into the future
- Forming an alternative and preferred self-story in which the person is more powerful than when he had the problem

Step 6. Inviting a witness

- Inviting an important person to be a witness for the story, who is in the person’s everyday life

Step 7. Using inner representations

- Using the new inner representations for relating the client to his/her environment (family members, friends...)

Step 8. Using written material

- Using documents that certify new knowledge and the story
- Using certifications and rewards
- Personal papers and reference letters

Step 9. Reviewing the applications for future clients

- Clients put the new knowledge and applications into writing for future clients to be able to benefit from the material
- Getting the new and old clients, who have already solved their problems, together.

Therapeutic Collaboration

Monk, Winslade, Crocket & Epston (2001) state that narrative counsellors/therapists do not introduce themselves as candid and chilly professionals who diagnose and cure. On the contrary, they are curious and interested. They structure the process on the belief that the clients have the ability to overcome their problems.

In narrative therapy the counselor is a guide in a cooperative alliance. Clients become professionals for their own lives. The two are co-writers who shape the treatment process. During this process, counselors encourage the clients and help them to heal themselves. Moreover, they prompt the clients to take an important role in the therapeutic process (Seligman, 2001).

The Relationship to Transpersonal Psychology/Psychosynthesis

Transpersonal psychology works across disciplines and draws on insights from not only the various areas of psychology, but also the sciences of cognition, consciousness, and the paranormal. It draws on philosophy; social and cultural theory, integral health theories and practices, poetry, literature, the arts, and the world's spiritual and wisdom traditions. (Institute of Transpersonal Psychology, 2010). In 1969, Abraham Maslow, Stanislav Grof and Anthony Sutich were among the initiators behind the publication of the first issue of the *Journal of Transpersonal Psychology*, the leading academic journal in the field (Scotton, Chinen, and Battista, 1996). Caplan (2009) conveys the genesis of the discipline, states its mandate, and ventures a definition:

"Although transpersonal psychology is relatively new as a formal discipline, beginning with the publication of *The Journal of Transpersonal Psychology* in 1969 and the founding of the Association for Transpersonal Psychology in 1971, it draws upon ancient mystical knowledge that comes from multiple traditions. Transpersonal psychologists attempt to integrate timeless wisdom with modern Western psychology and translate spiritual principles into scientifically grounded, contemporary language.

Transpersonal psychology addresses the full spectrum of human psychospiritual development -- from our deepest wounds and needs, to the existential crisis of the human being, to the most transcendent capacities of our consciousness."¹

Robert Assagioli was a great pioneer in this area. Proceeding from Jungian psychology, he developed his own approach called **Psychosynthesis**. Assagioli saw that there were layers or strata of the unconscious: lower, middle and higher areas or aspects. Therefore, people could repress positive faculties or gifts in the subconscious, just as they may hide more shameful or difficult-to-integrate feelings. In this way Psychosynthesis visions a therapeutic process that may be as much about uncovering our tremendous potential as an individual is about recovering and healing damaged parts of the Psyche. As such, Psychosynthesis is a psychotherapeutic approach firmly situated within the camp of emphasizing human potential. Personal psychosynthesis has as its main objective the discovery (or recovery) of the true individuality of the client: the 'I'. Psychosynthesis recognises that we have many voices or roles inside of us competing for attention, and that these sub-personalities contain many important qualities that we possess as individuals. These may sometimes try to take over or work against us, when not held in alignment by the Will of the 'I', the centre of true individuality inside of us. Psychosynthesis asks the question of "Where is my will?", when we find ourselves struggling with a problem. The other important question is: "Who is, or which part of me, is running the show at this particular time?" (Corey, 2001). This aspect of psychosynthesis is very similar to the emphasis of narrative therapy, which accords an individual many (possible) identities, and that the prime aim of therapy is to help the individual become aware of these (possible) identities.

Today transpersonal psychology also includes approaches to health, social sciences and practical arts such as process art. Transpersonal perspectives are also being applied to such diverse fields as counseling, anthropology, sociology, pharmacology (Scotton, Chinen and Battista, 1996) and social work theory (Cowley & Derezotes, 1994). Transpersonal therapies are also included in many therapeutic practices. Transpersonal psychology has been applied to areas such as spiritual development, mind expansion and to providing psychological security for self growth. Certain aspects of the psychology of Carl Jung, as well as movements such as music therapy and art therapy can be related to the field.

The root of the term, transpersonal or "beyond the personal," reflects this impulse toward that which is more universal than individual. Since the root of the word, personal, comes from persona or the masks worn by Greek actors to portray characters, transpersonal means literally "beyond the mask." These masks were used both to hide the actor and reveal the actor's role. Consistent with this metaphor, transpersonal psychology seeks to disclose and develop the source and deeper nature of our identities,

roles, and self-images. A transpersonal approach seeks to develop a nondualistic and selfless view and is oriented to the process as much as outcome (Davis, 2000).

The “beyond the mask” focus in transpersonal therapies is highly related to the non-pathology orientation of narrative therapy with its focus on “inner representations”. In transpersonal therapy, one way of using symbols deliberately is in symbol drama, also known as a guided fantasy, directed daydream or pathworking (Withmore, 1991). What we do is to use a simple scene or story to enter what Hillman has called the imaginal world. For example, we might say - "imagine a meadow". Already by that simple statement each person will imagine a different meadow, and by exploring and analyzing it further, much can be discovered about the person's needs at their level of soul. The very form of the symbol drama will help the person to open up to the transpersonal realm. It provides a suggestion, as it were, on the symbolic level, which the person can take up if he or she is ready to do so. In narrative therapy, we use the “stories” for the same purpose. Moreover, both appreciate “phenomenological” and “humanistic” approaches with their emphasis on “openness to new experience”. In transpersonal psychotherapy the counselor is to be understood as a “guide”, as in narrative therapy. So, the narrative therapy technique can be adapted to transpersonal psychotherapies, at least during the “realization” process, as psychosynthesis is a system of humanistic psychology, ideas of self-actualization, personal growth and the transpersonal. It provides exercises and techniques for the synthesis of disparate elements of the psyche into a well-integrated, autonomous state of mental health in the broadest, most rounded sense.

Recent Applications

As it is not focused on particular kinds of pathologies, and as it respects the right of individuals to choose the life they prefer, narrative therapy can be applied to many different cases such as the behavioral disorders of children, eating disorders, marriage conflicts, child abuse, mourning, and even schizophrenia. (Carr, 1998)

According to Vassalo (2001), the narrative therapy approach questions socio-politic conditions, underlines women's rebellion against sexist conditions and supports the rewriting of womens' life stories. This approach is beneficial for women who have been cast in the role of the “victim”. Vassalo (2001) recommends the narrative-based group therapy model for patients with severe psychological disorders. In his study, he aims at encouraging group therapists to add the narrative model to their applications. Behan (1999) used narrative therapy in group therapy for homosexual men and suggested future applications in the field. In Man-knowg's (2004) process of narrative therapy for drug-addicted youth, he aimed at reforming a youth's relationship with drug abuse by the help of externalization of language.

Narrative therapy is also suitable for multicultural clients. The approach helps clients become free of the ironic dilemmas of their identity stories, which are imposed on them by different cultures. In this way, they can use their inner power to struggle against the dilemmas. According to the approach, dilemmas are not natural, even as they are produced by social context (Rockquemore, Kerry & Tracy, 2003). Concepts like internalized racism are “outside” the client. With the help of the narrative approach, clients become free of their personal beliefs and attitudes (Semmler & Williams, 2000), as the model emphasizes listening to the clients' unique stories about their life experiences, which allows counselors and therapists insight into the relativity of the truth.

The approach can also be used with children. In childhood, we organize our experiences about who we are and how we relate to others as stories. All clients including children come to therapy with stories of distress and weakness about themselves. New stories must be suitable for the children's developmental level and must include the abilities they do not own, while the potential to learn from others is cultivated. In this way, children are encouraged to develop more positive and powerful life stories (Carlson, 2001).

Currently, the narrative model is applied to clients both personally and in groups for various problems. It is not suitable for people who are out of touch with reality and lack the abilities for a coherent communication for whom urgent solutions are needed. (Seligman, 2001).

Conclusion

Narrative therapy, which has arisen in the last 10 years as a psychological counseling/psychotherapy model, is becoming prevalent both theoretically and practically. It has provided the field a theoretical approach with an emphasis on story, relationship with the story, meaning, and one's social, political and cultural context. Moreover, it involves an awareness that relates to people from various ages and cultures (Besley, 2002). Although it becoming more prevalent, the research is still in the form of reviews and case studies. It is assumed that with the support of more empirical studies, the narrative therapy model, which is based on post-modern paradigms in the counseling and psychotherapy field, will be an influential model with its non-pathology approach in a cooperation with Psychosynthesis, which emphasizes the spiral path of development involving both self-realization, following the urge for transcendence and self-actualization, the importance of the unconscious, the relationship between the parts and the whole, and the human processes of integration and synthesis towards wholeness.

References

- Behan, C. (1999). *Linking lives around shared themes: Narrative group therapy with gay man*. Retrieved from <http://www.dulwichcentre.com>.
- Besley, A. C. (2002). Foucault and the turn to narrative therapy. *British Journal of Guidance & Counseling*, 30, 125-141.
- Caplan, M. (2009). *Eyes Wide Open: Cultivating Discernment on the Spiritual Path*. ISBN1591797322, 9781591797326. Source: [1] (accessed: Wednesday May 5, 2010), p.231
- Carlson, R. (2001). Therapeutic use of story in therapy with children. *Journal of Guidance & Counseling*, 16, 92-99.
- Carr, A. (1998). Michael White's narrative therapy. *Contemporary Family Therapy*, 20, 485-501.
- Corey, G. (2001). *Theory and practice of counseling and psychotherapy*. (6th Ed.). California: Brooks / Cole Publishing Company.
- Cowley, Au-Deane S. & Derezotes, David (1994) Transpersonal Psychology and Social Work Education. *Journal of Social Work Education*, 30 (1), 32-41
- Davis, J. (2000). We keep asking ourselves, what is transpersonal psychology? *Guidance and counselling*, 15(3), 3-8.
- DiLollo, A.; Neimeyer, R. A. & Manning, W. H. (2001). A personal construct psychology view of relapse: indications for narrative therapy component to stuttering treatment. *Journal of Fluency Disorder*, 27, 19-42.
- Disque, J. G. & Bitter, J. R. (1998). Integrating narrative therapy with Adlerian lifestyle assessment: a case study. *Journal of Individual Psychology*, 54, 431-450.

- Epston, D. (2000). *Separating the person from the problem*. Retrieved from <http://narrativeapproches.com>.
- Gladding, S. T. (1998). *Family therapy, history, theory and practice* (2nd ed.). New Jersey: Prentice-Hall.
- Gonçalves, O. & Machado, P. P. Paulo. (1999). Cognitive narrative psychotherapy: research foundations. *Journal of Clinical Psychology*, 55, 1179-1191.
- Hargitai, R. (2004). The contribution of narrative psychology to intrapsychic dynamics of colorectal cancer patients. *Journal of Psychosomatic Research*, 56, 581-673.
- Hogan, B. A. (1999). Narrative therapy in rehabilitation after brain injury: a case study. *NeuroRehabilitation*, 13, 21-25.
- Institute of Transpersonal Psychology (2010). Institute of Transpersonal Psychology Reports. Retrieved from <http://www.itp.edu/about/transpersonal.php>.
- Man-knowng, H. (2004). *Overcoming craving: The use of narrative practice in breaking drug habits*. Retrieved from <http://www.dulwichcentre.com>.
- Monk, G.; Winslade, J.; Crockett, & Epston, D. (2001). Narrative therapy in practice: the archaeology of hope. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 11, 319-327.
- Morgan, A. (2000). *What is narrative therapy?* Retrieved from <http://www.dulwichcentre.com>.
- Muntgl, P. (2004). Ontogenesis in narrative therapy: A linguistic-semiotic examination of client change. *Family Process*, 43, 109-131.
- Neuner, F.; Schauer, M.; Klaschik, C.; Karunakara, U. & Elbert, T. (2004). A comparison of narrative exposure therapy, supportive counseling and psychoeducation for treating posttraumatic stress disorder in an African refugee settlement. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 72, 579-587.
- Novy, C. (2003). Drama therapy with pre-adolescents: a narrative perspective. *The Arts in Psychotherapy*, 30, 201-207.
- Parry, A., & Doan, R. (1994). *Story Re-Visions; Narrative Therapy in the Postmodern World*. New York: Guilford Press.
- Rockquomore, K.; Kerry, A. L. & Tracy, A. (2003). Multiple realities: a relational narrative approach in therapy with black-white mixed race clients. *Family Relations*, 52, 119-129.
- Scotton, B. W., Chinen, A. B., Battista, J. R. (Eds.). (1996). *Textbook of transpersonal psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.
- Seligman, L. (2001). *Systems, strategies and skills of counseling and psychotherapy*. (1st ed.). New Jersey: Prentice-Hall.
- Semmler, P. L. & Williams, C. B. (2000). Narrative therapy: a storied context for multicultural counseling. *Journal of Multicultural Counseling & Development*, 28, 51-61.
- Vassalo, T. (2001). *Narrative group therapy with seriously mentally III: A case study*. Received from <http://www.fnarrativeapproche.com>.

¹**Öykü Özü**, is a psychologist graduated from İstanbul Bilgi University in 2001. Master of Science degree from Ege University on Guidance and Psychological Counselling in 2004. Working on her doctoral thesis at the Ege University (Izmir, Turkey). She is working at the same time as a research assistant in the department of “Guidance and Psychological Counselling” at the Faculty of Education in Celal Bayar University (Manisa, Turkey). She is interested in “transpersonal psychology, postmodern psychotherapies, psychodrama and art therapy, stress and coping”. Email: oykuozu@gmail.com

²**Orkide Akpınar**, is a psychologist graduated from Dokuz Eylül University in 1995. Master of Science degree from Ege University on Guidance and Psychological Counseling in 2004. Currently belonging to the Guidance and Psychological Counselling Department of the Ege University (Izmir, Turkey), developing her doctoral thesis at the same time as working at a public primary school in İzmir as a school counselor. Interested in “psychodrama and stress coping”. Email: orkidak@hotmail.com

Breve Historia de la Psicología Transpersonal

Brief History of Transpersonal Psychology

Stanislav Grof*

Grof Transpersonal Training
Mil Valley, California, EE.UU.

Traducción autorizada por “*International Journal of Transpersonal Studies*”,
propietario de todos los derechos de reproducción.

Del original: Grof, S. (2008). Brief History of Transpersonal Psychology.
International Journal of Transpersonal Studies, 27, 46-54.

Traducido al español por: Leyre Gonzalvo Pérez

Resumen

La Asociación Transpersonal Internacional (*International Transpersonal Association*, con las siglas en inglés: *ITA*) se formó en 1978 con el objetivo de promover la educación y las investigaciones en materia transpersonal, así como patrocinar conferencias globales para la comunidad transpersonal. Posteriormente, la asociación se disolvió en 2004, pero actualmente se encuentra en proceso de reactivación y revitalización. A modo de antecedente, este documento repasa la historia de la *ITA*, incluyendo sus conferencias internacionales y presentadores dignos de mención, la definición de la organización, sus estrategias y detalles de su actual resurgimiento.

Palabras Clave

Grof, ITA, Psicología Transpersonal

Abstract

The International Transpersonal Association (ITA) was formed in 1978 for the purposes of promoting education and research in transpersonal subjects, as well as sponsoring global conferences for the international transpersonal community. The association was subsequently dissolved in 2004, but is now in the process of being reactivated and revitalized. As background for this development, this paper reviews the history of ITA including its international conferences and noteworthy presenters, the organization's definition, strategies, and specific goals, and details of its contemporary revival.

Key Words

Grof, ITA, Transpersonal Psychology

Recibido: 9 de Agosto, 2010
Aceptado: 3 de Septiembre, 2010

A mediados del siglo XX, la psicología norteamericana estaba dominada por dos principales escuelas: conductista y freudiana. El aumento de la insatisfacción con estas dos orientaciones como acercamientos adecuados a la psique humana, condujo al desarrollo de la psicología humanista. El principal portavoz y mayor representante elocuente de este nuevo campo fue el conocido psicólogo norteamericano Abraham Maslow. Ofreció una crítica mordaz sobre las limitaciones del conductismo y el psicoanálisis, o la primera y segunda fuerza en psicología, como él las llamó y formuló los principios de una nueva perspectiva en psicología.

El principal inconveniente en contra del conductismo fue que el estudio con animales como ratas y palomas sólo pudo aclarar aquellos aspectos del funcionamiento humano que compartimos con estos animales. De este modo, este estudio no tiene relevancia para un mayor entendimiento de las cualidades humanas específicas, que son únicas para la vida humana, como el amor, la autoconciencia, la determinación propia, la libertad personal, la moralidad, el arte, la filosofía, la religión y la consciencia. Esta perspectiva está también, en gran parte, carente de sentido en lo que respecta a algunas características negativas específicas del ser humano, como la ambición de poder, la crueldad y la tendencia a agredir intencionadamente. Maslow también criticó el caso omiso a la consciencia e introspección que mostraron los conductistas, así como su exclusivo interés en el estudio del comportamiento.

En cambio, el principal interés de la psicología humanista, la tercera fuerza de Maslow (1969), trataba el contenido humano. Esta disciplina satisfacía el interés en la consciencia e introspección como complementos importantes al acercamiento objetivo de las investigaciones.

El énfasis exclusivo del conductismo con respecto a la determinación con el entorno, estímulo/respuesta y recompensa/castigo, fue reemplazado por el énfasis puesto en la capacidad de los seres humanos a ser dirigidos y motivados por ellos mismos para conseguir una autorrealización y alcanzar sus potenciales humanos.

En su crítica al psicoanálisis, Maslow (1969), señaló que Freud y sus seguidores llegaron a conclusiones sobre la psique humana principalmente a través de los estudios en psicopatología, sin embargo él, se mostró en desacuerdo con sus reducciones biológicas y sus tendencias a explicar todos los procesos psicológicos en términos de instintos básicos. En comparación, la psicología humanista se centraba en el estudio de poblaciones sanas, e incluso personas que mostraban un funcionamiento “supranormal” en varias áreas (“la creciente cima” de la población de Maslow), en el crecimiento y el potencial humano y en funciones más elevadas de la psique. Puso énfasis también, en que la psicología tenía que ser susceptible a las necesidades prácticas humanas y servir a los intereses y objetivos de la sociedad.

Algunos años más tarde, después de que Abraham Maslow y Anthony Sutich formaran la Asociación para la Psicología Humanista (*Association for Humanistic Psychology, A.H.P.*) y su revista, el nuevo movimiento se volvió muy popular entre los profesionales norteamericanos en salud mental e incluso entre el público en general. La perspectiva multidimensional de la psicología humanista y su énfasis en la totalidad de la persona, proporcionó un marco general para el desarrollo de una rica variedad de nuevos y efectivos acercamientos terapéuticos e hizo que se expandieran enormemente las posibilidades de tratar con problemas emocionales, psicósomáticos, interpersonales y psicosociales.

Entre las características más importantes de estas nuevas terapias, encontramos un cambio decisivo que va desde las estrategias exclusivamente verbales de la psicoterapia tradicional, a la expresión directa de las emociones y desde la exploración de la historia individual y de la motivación inconsciente, a los procesos mentales y emocionales de los pacientes en el aquí y el ahora. Otro aspecto importante de esta revolución terapéutica fue el hincapié en la interconexión entre la psique y el cuerpo, superando el

tabú del contacto físico, que con anterioridad dominaba el campo de la psicoterapia. De este modo, diversas formas de trabajo corporal pasaron a ser una parte integral de las nuevas estrategias de tratamiento. La teoría Gestalt de Fritz Perls, la bioenergética de Alexander Lowen y otros acercamientos neo-reichianos, encuentros grupales y largas sesiones podrían ser aquí mencionadas como ejemplos importantes de las terapias humanistas.

A pesar de la popularidad de la psicología humanista, sus fundadores Maslow y Sutich quedaron insatisfechos con respecto al marco conceptual que habían creado originalmente. Fueron cada vez más conscientes de que habían dejado fuera un elemento extremadamente importante: la dimensión espiritual de la psique humana (Sutich, 1976). El renacimiento del interés por los filósofos espirituales orientales en diferentes tradiciones místicas, la meditación, la sabiduría de los antiguos nativos, así como la extendida experimentación con psicodélicos durante los tormentosos años sesenta, dejó absolutamente claro que una psicología completa y válida para todas las culturas debía incluir observaciones de áreas tales como los estados místicos, la consciencia cósmica, las experiencias psicodélicas, los fenómenos de trance, la creatividad e inspiración religiosa, artística y científica.

En 1967, un pequeño grupo de trabajo en el que estaban incluidos Abraham Maslow, Anthony Sutich, Stanislav Grof, James Fadiman, Miles Vich y Sonya Margulies se reunió en el parque Menlo, en California, con el objetivo de crear una nueva psicología que hiciera honor a todo el espectro de la experiencia humana, incluidos los diversos estados poco comunes de consciencia. Durante estas discusiones, Maslow y Sutich aceptaron la sugerencia de Grof y llamaron a esta nueva disciplina “psicología transpersonal”. Este término reemplazó a su nombre original “transhumanista”, o “llegando más allá de lo humanístico”. Poco después, formaron la Asociación de Psicología Transpersonal (*Association of Transpersonal Psychology, A.T.P.*) y crearon la Revista de Psicología Transpersonal (*the Journal of Transpersonal Psychology*). Varios años más tarde, en 1975, Robert Frager fundó el Instituto de Psicología Transpersonal (*Institute of Transpersonal Psychology*) en Palo Alto, California, el cual ha sido considerado, por más de tres décadas, como el más innovador en lo que a educación, investigación y terapia transpersonal se refiere. La Asociación Transpersonal Internacional, en la que yo mismo soy tanto el fundador como el presidente, se fundó en 1978, mientras que el *Esalen Institute* fue fundado por Michael Murphy y Richard Price.

La psicología transpersonal, o la cuarta fuerza, se centraba en las principales ideas equivocadas de la psiquiatría y la psicología establecidas, con respecto a la espiritualidad y la religión. También respondía a las importantes observaciones de las modernas investigaciones sobre consciencia, así como a otros campos para los que el existente paradigma científico no tenía una explicación suficiente. Michael Harner, un antropólogo norteamericano con buenas credenciales académicas, que había experimentado una iniciación chamánica durante su campo de trabajo en el Amazonas, resumió brevemente la deficiencia de la psicología académica en el prólogo de su libro “*The way of the shaman: A guide to power and healing*” (Harner, 1980). Sugirió también que la comprensión de la psique en la civilización industrial es severamente parcial en dos sentidos: es etnocéntrica y cognicéntrica (un término más adecuado sería probablemente pragmacéntrica).

Es etnocéntrica en el sentido de que ha sido formulada y promovida por científicos materialistas occidentales, quienes consideraron su propia perspectiva superior a la de cualquier otra cultura de la historia. De acuerdo con ellos, la materia es lo más importante y la vida, la consciencia y la inteligencia son, más o menos, sus resultados accidentales. La espiritualidad de cualquier forma y nivel de sofisticación refleja la ignorancia de los hechos científicos, la superstición, la credulidad infantil, el autoengaño y el pensamiento primitivo y mágico. Las experiencias espirituales directas que implican la inconsciencia colectiva o las figuras y los reinos arquetípicos son vistas como resultados patológicos del cerebro. Los psiquiatras de la corriente dominante moderna, a menudo, interpretan las experiencias visionarias de los fundadores de grandes religiones, santos y profetas, como manifestaciones de serias enfermedades mentales, aunque carecen de una explicación médica adecuada y de los datos de laboratorio

que respalden esta postura. En su despectivo rechazo de la vida ritual y espiritual, ellos no distinguen entre las creencias del pueblo o las interpretaciones literales de los fundamentalistas acerca de escrituras y sofisticadas tradiciones místicas y filosofías espirituales orientales basadas en siglos de exploración sistemática e introspectiva de la psique.

La literatura psiquiátrica contiene numerosos artículos y libros que discuten sobre cuál sería el diagnóstico clínico más apropiado para muchas de las grandes figuras de la historia espiritual. A San Antonio se le ha llamado esquizofrénico, a San Juan de la Cruz se le tachó de “degenerado genético”, a Santa Teresa de Ávila la rechazaron por ser una psicótica histérica severa y las experiencias místicas de Mohammed se atribuyen a la epilepsia. A muchos otros personajes religiosos y espirituales, como Buda, Jesús, Ramakrishna y Sri Ramana Maharshi se les acusa de padecer psicosis, debido a sus experiencias visionarias y “falsas creencias”. De manera similar, algunos antropólogos entrenados de forma tradicional han discutido sobre si los chamanes deberían ser diagnosticados como esquizofrénicos, psicóticos ambulantes, epilépticos o histéricos. El famoso psicoanalista Franz Alexander (1931), conocido como uno de los fundadores de la medicina psicosomática, hizo un escrito en el que incluso la meditación budista se describía en términos psicopatológicos, refiriéndose a ella como “catatonia artificial”.

Mientras la psicología y la psiquiatría occidental describen los rituales y la vida espiritual de las antiguas culturas nativas en términos patológicos, los peligrosos excesos de la civilización industrial que pone en riesgo la vida del planeta y que se han convertido en parte integrante de nuestra cotidianidad, rara vez atraen la atención de los clínicos e investigadores y de ninguna manera son etiquetados como algo patológico. El saqueo de las fuentes no renovables que se transforman en contaminación industrial, las perturbaciones en el medio ambiente debido a lluvias radioactivas, tóxicos químicos y vertidos masivos de petróleo, los abusos de los descubrimientos científicos en física, química y biología para el desarrollo de armas de destrucción masiva, las invasiones a otros países que conducen a masacres de civiles y al genocidio, y el diseño de operaciones militares que matarían a millones de personas son manifestaciones de codicia insaciable y agresiones de las que somos testigos a diario.

Los principales protagonistas de tales estrategias perjudiciales y escenarios propios del Juicio Final, no solo se pasean libremente, sino que son ricos y famosos, ocupan posiciones de poder en la sociedad y hasta son, en ocasiones, condecorados. En cambio, personas que experimentan cambios en su vida a través de estados místicos, episodios de muerte y renacimiento psicoespirituales, o experiencias de vidas anteriores, acaban hospitalizados con diagnósticos estigmatizados y medicados con psicofármacos. Michael Harner (1980) se refería a esto como a la tendencia del etnocentrismo de juzgar lo que es o no normal en patología.

De acuerdo con Harner, la psiquiatría y la psicología occidental también muestran una fuerte tendencia egocéntrica. Con esto, quiere decir que estas disciplinas formularon sus teorías desde las experiencias y observaciones de los estados ordinarios de consciencia y han evitado o malinterpretado sistemáticamente la evidencia de los estados no ordinarios, como también las observaciones desde la terapia psicodélica, las poderosas experiencias psicoterapéuticas, el trabajo con individuos en crisis psicoespirituales, las investigaciones sobre meditación, los trabajos antropológicos de campo o la tanatología. Los datos de estas áreas de la investigación se han ignorado sistemáticamente y se han malinterpretado debido a su incompatibilidad fundamental con el paradigma dominante.

Con anterioridad, he utilizado el término estados no ordinarios de consciencia. Considero apropiado hacer una aclaración semántica antes de continuar. El término de estados no ordinarios de consciencia se utiliza por la mayoría de investigadores que estudian estos estados y reconocen su valor. Los psiquiatras que dominan esta área prefieren utilizar el término de estados de alteración, el cual manifiesta su creencia en que sólo el estado de consciencia diario es el normal y que todas las salidas del mismo, sin excepción, representan distorsiones patológicas de la correcta percepción de la realidad, la cual no tiene ningún potencial. Sin embargo, incluso el término de estados no ordinarios de consciencia es

demasiado amplio si tenemos en cuenta el objetivo de nuestro debate. La psicología transpersonal se interesa por un subgrupo significativo de estos estados, que tienen un potencial heurístico, sanador, transformador e incluso evolutivo. Esto incluye también a las experiencias chamánicas y a sus pacientes, (aquellos que se inician en viajes de ritos nativos y antiguos misterios sobre la muerte y el renacimiento), a médicos espirituales y a místicos de todos los tiempos, así como a las crisis psicoespirituales de ciertos individuos.

Al comienzo de mi investigación, descubrí, para mi gran sorpresa, que la psiquiatría dominante no tiene un nombre para este subgrupo tan importante de estados no ordinarios de consciencia y que todos ellos son calificados como estados alterados de consciencia. Creí absolutamente necesario que merecían distinguirse del resto y colocarse en una categoría especial, por lo que les acuñé el nombre de *holotrópico* (Grof, 1992). Esta palabra compuesta significa literalmente “orientado hacia la totalidad” o “moviéndose en dirección a la totalidad” (del griego *holos* = totalidad y *trepein* = moverse hacia o en dirección a). Este término sugiere que en nuestro estado diario de consciencia, nos identificamos solamente con una pequeña fracción de quien realmente somos. En estados holotrópicos, podemos trascender la estrecha barrera de nuestro ego y encontrarnos con un rico espectro de experiencias transpersonales que nos ayudan a recuperar nuestra completa identidad. He descrito, en un contexto diferente, la característica básica de los estados holotrópicos y cómo estos difieren de las condiciones a las que nos debemos referir como estados alterados de consciencia (Grof, 2000). Para una mayor claridad, de ahora en adelante utilizaré el término holotrópico.

La psicología transpersonal ha hecho progresos significativos hacia la corrección de los prejuicios etnocéntricos y cognocéntricos de las principales corrientes psiquiátricas y psicológicas, particularmente por su reconocimiento de la naturaleza genuina de las experiencias transpersonales y su valor. En vista de una moderna investigación de la consciencia, la actual catalogación de la espiritualidad como patológica, característica del monismo materialista, es insostenible. En estados holotrópicos, las dimensiones espirituales de la realidad pueden ser directamente experimentadas de un modo tan convincente como nuestra experiencia del mundo material, si no más aún. Un estudio detallado de las experiencias transpersonales muestra que no pueden ser explicadas como productos de un proceso patológico en el cerebro, sino que son reales.

Para distinguir las experiencias transpersonales de la fantasía que pueda mostrar un individuo, los psicólogos jungianos se refieren a este dominio como imaginario. El filósofo y místico Henri Corbin, de la escuela francesa, que fue el primero en utilizar el término *mundus imaginalis* o mundo del alma, se inspiró al respecto gracias al estudio de la literatura mística islamista (Corbin, 2002). Los teólogos islámicos llamaron al mundo imaginario, donde todo lo existente en el mundo sensorial tiene su analogía, ‘*alam a mithal*, o el “octavo clima”, para distinguirlo de los siete climas (regiones de la geografía islámica tradicional). La palabra imaginaria posee extensión y dimensiones, formas y colores, pero que no son perceptibles a nuestros sentidos así como lo serían si fueran propiedades de objetos físicos. Sin embargo, este reino es, desde todo punto de vista, tan ontológico y completamente real y susceptible a validación consensual por otras personas, como lo es el mundo material percibido por los científicos.

Las experiencias espirituales se muestran de dos maneras diferentes. La primera, la experiencia de la “inmanente divinidad”, se caracteriza por la súbita pero profunda transformación de la percepción de la realidad diaria. Una persona que tiene esta experiencia espiritual ve a las personas, a las plantas, a los animales y a los objetos inanimados del entorno como manifestaciones radiantes de un campo unificado de energía cósmica creativa. Él o ella tienen una percepción directa de la naturaleza inmaterial del mundo físico y se da cuenta de que las fronteras entre los objetos son ilusorias e irreales. Esta manera de experimentar la realidad tiene una cualidad numinosa distintiva que corresponde con la *deus sive natura* de Spinoza, o la naturaleza como Dios. Si utilizamos una analogía con la televisión, esta experiencia podría estar relacionada con una situación en la que las imágenes en blanco y negro cambiaran

rápidamente a un color vivo. Cuando esto ocurre, muchas de las percepciones antiguas del mundo permanecen igual, pero son radicalmente redefinidas por la suma de esta nueva dimensión.

La segunda posibilidad de vivenciar una experiencia espiritual es la de la “transcendencia divina”, que supone una manifestación de los seres arquetípicos y reinos de la realidad que son habitualmente transfenómicos, es decir, que no se perciben en el estado de consciencia de nuestra vida diaria. En este tipo de experiencia transpersonal, elementos completamente nuevos parecen “surgir” o “explicarse” — utilizando términos de David Bohm — diríamos que pertenecen a otro nivel u orden de la realidad. Volviendo a la analogía con la televisión, podría ser como descubrir que en nuestra televisión donde creíamos que sólo podíamos ver un canal, ahora existen varios.

El asunto de vital importancia es, sin duda, el de la naturaleza ontológica de las experiencias espirituales descritas con anterioridad. ¿Pueden interpretarse y rechazarse como fantasmagoría sin sentido producidas por un proceso patológico que aflige al cerebro, que aún tiene que ser descubierto e identificado por la ciencia moderna, o se trata de un reflejo objetivo de la existencia de dimensiones de la realidad, a la cual no se puede acceder en estados ordinarios de consciencia?. Un estudio detallado de las experiencias transpersonales muestra que son ontológicamente reales y que contienen información sobre dimensiones ocultas de existencia, las cuales pueden ser consensualmente validadas (Grof, 1998, 2000). En cierto modo, la percepción del mundo en estados holotrópicos es más precisa que nuestra percepción diaria del mismo.

La física cuántica relativista ha demostrado que la materia es esencialmente vacío y que todas las fronteras en el universo son ilusorias. Hoy en día sabemos que lo que se nos presenta como objetos estáticos y discretos son en realidad condensaciones dentro de un campo de energía dinámica unitiva. Este descubrimiento está en conflicto directo con la “percepción cotidiana” del mundo y nos recuerda al concepto hindú de maya, un principio metafísico capaz de generar un facsímil convincente del mundo material. La naturaleza objetiva de los dominios históricos y arquetípicos del inconsciente colectivo se ha demostrado por C.G Jung y sus seguidores años antes de que las investigaciones psicodélicas y las nuevas terapias experienciales acumularan evidencias que lo confirmaran más allá de cualquier duda razonable. Además, es posible describir paso a paso los procedimientos y contextos apropiados que facilitan el acceso a estas experiencias. Esto incluye procedimientos no farmacológicos, como la práctica de la meditación, música, danza, ejercicios de respiración y otros acercamientos que no pueden verse como agentes patológicos por más que forzáramos nuestra imaginación.

El estudio de estados holotrópicos confirmó el hallazgo de Jung (1964) de que las experiencias originadas en niveles más profundos de la psique (utilizando mi propia terminología, experiencias “perinatales” y “transpersonales”) tienen una cierta cualidad que él llamó (después de Rudolph Otto) “numinosidad”. El término numinoso es relativamente neutral y, por eso es preferible a otros nombres similares, como el de religioso, místico, mágico, santo o sagrado, los cuales se han usado a menudo en contextos problemáticos y que pueden conducir fácilmente a la confusión. El sentido de numinosidad se basa en la aprensión directa al hecho de que nos encontramos con un dominio que pertenece a un orden superior de realidad, que es sagrado y radicalmente diferente del mundo material.

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

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

Las religiones organizadas tienden a crear sistemas jerárquicos que se centran en conseguir el poder, el control, la política, el dinero, las posesiones y otros aspectos seculares. Bajo estas circunstancias, la jerarquía religiosa, al igual que una norma, desalienta las experiencias espirituales directas que puedan darse en sus fieles, porque fomentan la independencia y no pueden controlarse efectivamente. Cuando esto ocurre, la genuina vida espiritual continúa solo en las ramas de lo místico, en órdenes monásticas y en sectas. Mientras quede claro que el fundamentalismo y el dogma de la religión son incompatibles con la visión científica del mundo, ya sea Newtoniano-Cartesiano o basada en el nuevo paradigma, no hay razón por la que no podríamos estudiar seriamente la naturaleza y las implicaciones de las experiencias transpersonales. Como Ken Wilber (1983) señaló en su libro, "*A sociable god: Brief introduction to a transcendental sociology*", no puede haber posibilidad al conflicto entre la ciencia genuina y la auténtica religión. Si parece existir tal conflicto, es porque posiblemente estemos tratando con "la falsa ciencia" y "la falsa religión", donde cada lado es malinterpretado por la otra posición y muy probablemente represente una versión falsa de su propia disciplina.

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

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

Este estatus problemático de la psicología transpersonal cambió de manera radical durante las dos primeras décadas de la existencia de esta reciente disciplina. Como resultado de nuevos conceptos revolucionarios y descubrimientos en varios campos científicos, la filosofía de la ciencia occidental tradicional, sus suposiciones básicas y su paradigma Newtoniano-Cartesiano fueron crecientemente desafiados y minados. Al igual que muchos otros teóricos del campo transpersonal, he seguido su desarrollo con gran interés y lo he descrito en la primera parte de mi libro, "*Beyond the Brain*", como un esfuerzo para entrelazar el vacío entre los descubrimientos de mis propias investigaciones y la visión del mundo de la ciencia establecida (Grof, 1985).

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

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

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

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

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

contribución al compendio titulado “*Ken Wilber in Dialogue*” (Rothberg & Kelly, 1998) y en mi libro “*Psychology of the future*” (Grof, 2000).

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

Para una teoría tan importante e influyente como en la que se ha convertido el trabajo de Ken Wilber, no es suficiente con que integre material de muchas otras fuentes antiguas y modernas en un exhaustivo sistema filosófico que muestre una cohesión lógica interna. Mientras la consistencia lógica es un preciso prerrequisito, una teoría viable tiene que tener una propiedad adicional que es igual o aún más importante que la primera. Generalmente, se acepta entre los científicos que un sistema de proposiciones sea una teoría aceptable, únicamente cuando sus conclusiones son hechos observables (Frank, 1957). He intentado delimitar las áreas en las que las especulaciones de Wilber entran en conflicto con los hechos observables y aquellos que incluyen una contradicción lógica (Rothberg & Kelly, 1998).

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

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

Los problemas anteriormente citados son aspectos específicos del sistema de Wilber que pueden corregirse y no suponer un obstáculo para el uso de su esquema general como un programa exhaustivo para entender la naturaleza de la realidad. En los años recientes, Ken Wilber, se distanció de la psicología transpersonal a favor de su propia visión a la que él llama psicología integral. Esta psicología integral, llega mucho más lejos de lo que entendemos tradicionalmente bajo este nombre e incluye áreas que pertenecen a otras disciplinas. Aunque nuestra visión de la realidad sea amplia, en la práctica tenemos que

reducirla a aquellos aspectos que son relevantes para resolver los problemas que estamos tratando. Con las correcciones y los ajustes necesarios discutidos con anterioridad, el enfoque integral de Wilber representará, en un futuro, un gran y útil contexto para la psicología transpersonal, más que un reemplazamiento de esta; del mismo modo, servirá como un importante puente hacia la corriente científica dominante.

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

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

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

Ha sido muy emocionante ver cómo todos los nuevos y revolucionarios desarrollos en la ciencia, a pesar de que han sido irreconciliables con el pensamiento Newtoniano-Cartesiano del siglo XVII y el monismo materialista, han sido compatibles con la psicología transpersonal. Como resultado de estas rupturas conceptuales en varias disciplinas, es cada vez más posible imaginar que la psicología transpersonal sea aceptada en el futuro por los círculos académicos y se convierta en una parte integral de una visión científica del mundo radicalmente nueva. Al igual que el progreso científico continúa disipando el hechizo de la anticuada visión materialista del mundo, propia del siglo XVII, también podemos observar los trazos generales de una nueva y emergente comprensión global de nosotros mismos, de la naturaleza y del mundo en el que vivimos. Este nuevo paradigma debería ser capaz de reconciliar la ciencia con la espiritualidad basada en la experiencia, de una naturaleza aconfesional, universal y que abrace a todos, llegando así a una especie de síntesis de la ciencia moderna y la antigua sabiduría.

Bibliografía

- Alexander, F. (1931). Buddhist training as artificial catatonia. *Psychoanalytic Review*, 18, 129.
- Barrow, J. D., & Tipler, F. J. (1986). *The anthropic cosmological principle*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity*. New York: E.P. Dutton.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Capra, F. (1975). *The Tao of physics*. Berkeley, CA: Shambhala Publications.
- Corbin, H. (2000). Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal. In B. Sells (Ed.), *Working with images* (pp. 71-89). Woodstock, CT: Spring Publications.
- Frank, P. (1957). *Philosophy of science: The link between science and philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Gleick, J. (1988) *Chaos: Making a new science*. New York: Penguin Books.
- Goswami, A. (1995). *The self-aware universe: How consciousness creates the material world*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- Grof, S. (1985). *Beyond the brain: Birth, death, and transcendence in psychotherapy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S., & Bennett, H. Z. (1992). *The holotropic mind: The three levels of human consciousness and how they shape our lives*. San Francisco: HarperCollins.
- Grof, S. (1998a). Ken Wilber's spectrum psychology: Observations from clinical consciousness research. In D. Rothberg & S. Kelly (Eds.), *Ken Wilber in dialogue: Conversations with leading transpersonal thinkers* (pp. 85-115). Wheaton, IL: Quest Books.
- Grof, S. (1998b). *The cosmic game: Explorations of the frontiers of human consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. (2000). *Psychology of the future: Lessons from modern consciousness research*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. & Grof, C. (1989). *Spiritual emergency: When personal transformation becomes a crisis*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Grof, C. & Grof, S. (1991). *The stormy search for the self: A guide to personal growth through transformational crises*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Harner, M. (1980). *The way of the shaman: A guide to power and healing*. New York: Harper & Row. 54 *International Journal of Transpersonal Studies*
- Heisenberg, W. (1971). *Physics and beyond: Encounters and conversations*. New York: Harper & Row.
- Herbert, N. (1979). *Mind science: A physics of consciousness primer*. Boulder Creek, CA: C-Life Institute.
- Jung, C. G. (1964). *Collected works: Vol. 10. Psychology of religion: East and west*. Bollingen Series 20. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laszlo, E. (1993). *The creative cosmos: A unified science of matter, life, and mind*. Edinburgh, UK: Floris Books.
- Laszlo, E. (1996). *Subtle connections: Psi, Grof, Jung, and the quantum vacuum*. The International Society for the Systems Sciences and The Club of Budapest. Retrieved May 14, 2008, from <<http://www.goertzel.org/dynapsyc/1996/subtle.html>>
- Laszlo, E., Grof, S., & Russell, P. (2003). *The consciousness revolution: A transatlantic dialogue*. Las Vegas, NV: Elf Rock Productions.
- Laszlo, E., & Abraham, R. H. (2004). *The connectivity hypothesis: Foundations of an integral science of quantum, cosmos, life, and consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Laszlo, E. (2004). *Science and the Akashic Field: An integral theory of everything*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Maslow, A. (1969). The farther reaches of human nature. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1, 1-9.
- Pribram, K. (1971). *Languages of the brain*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

- Prigogine, I. (1980). *From being to becoming: Time and complexity in the physical sciences*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's dialogue with nature*. New York: Bantam Books.
- Rothberg, D., & Kelly, S. (Eds.). (1998). *Ken Wilber in Dialogue: Conversations with leading transpersonal thinkers*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Schrödinger, E. (1967). *What is life?: With mind and matter*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sheldrake, R. (1981). *A new science of life: The hypothesis of formative causation*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Sutich, A. (1976). The founding of humanistic and transpersonal psychology: A personal account. Doctoral dissertation, Humanistic Psychology Institute, San Francisco, California.
- Sutich, A. (1976). The emergence of the transpersonal orientation: A personal account. *Journal of Transpersonal Psychology*, 8, 5-19.
- Washburn, M. (1988). *The ego and the dynamic ground*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Wilber, K. (1980). *The atman project: A transpersonal view of human development*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Wilber, K. (1983). *A sociable god: Brief introduction to a transcendental sociology*. New York: McGraw-Hill.
- Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Boston: Shambhala Publications.
- Wilber, K. (1995). *Sex, ecology, and spirituality: The spirit of evolution*. Boston: Shambhala Publications.
- Wolf, F. A. (1981). *Taking the quantum leap*. San Francisco: Harper & Row.

* **Stanislav Grof, MD.**, es un psiquiatra con más de cincuenta años de experiencia en la investigación de los estados no ordinarios de consciencia inducida por sustancias psicodélicas y varios métodos no farmacológicos. En la actualidad, es profesor de psicología en el *California Institute of Integral Studies (CIIS)* en San Francisco y en la universidad *Wisdom University* en Oakland, California, lleva a cabo programas de entrenamiento profesional en respiración holotrópica y psicología transpersonal e imparte conferencias y seminarios por todo el mundo. Es uno de los fundadores y líderes de las teorías de la psicología transpersonal y es también el presidente fundador de la Asociación Transpersonal Internacional (ITA). En Octubre de 2007, recibió el prestigioso premio Vision 97 por parte de la Fundación Dagmar y Vaclav Havel, en Praga. Entre sus publicaciones hay más de 140 escritos en revistas profesionales y los siguientes libros: *Realms of the Human Unconscious*; *Psicoterapia con LSD*; *The Adventure of Self-Discovery*; *Psicología Transpersonal*; *El juego cósmico*; *Psicología del futuro*; *Cuando ocurre lo imposible*; *El viaje definitivo*; *La mente holotrópica*; *Spiritual Emergency*; y *La tormentosa búsqueda del Ser (los dos últimos junto con Christina Grof)*. Email: stanG@infoasis.com

El pasado y el futuro de la Asociación Transpersonal Internacional

The Past and Future of the International Transpersonal Association

Stanislav Grof

Grof Transpersonal Training
Mill Valley, CA, USA

Harris Friedman

University of Florida
Gainesville, FL, USA

David Lukoff

Institute of Transpersonal Psychology
Palo Alto, CA, USA

Glenn Hartelius

Institute of Transpersonal Psychology
Palo Alto, CA, USA

Traducción autorizada por “*International Journal of Transpersonal Studies*”,
propietario de todos los derechos de reproducción.

Del original: Grof, S. (2008). The past and future of the International Transpersonal Association.
International Journal of Transpersonal Studies, 27, 55-62.

Traducido al español por: Ana Gaudioso Azcarate y Rocío Nicolás García de los Ríos

Resumen

La Asociación Transpersonal Internacional (*International Transpersonal Association*, con las siglas en inglés: *ITA*) se formó en 1978 con el objetivo de promover la educación y las investigaciones en materia transpersonal, así como patrocinar congresos internacionales para la comunidad transpersonal. Posteriormente, la asociación se disolvió en 2004, pero actualmente se encuentra en proceso de reactivación y revitalización. A modo de antecedente, este documento repasa la historia de la *ITA*, incluyendo sus congresos internacionales y conferencistas, la definición de la organización, sus estrategias y detalles de su actual resurgimiento.

Palabras Clave

Asociación Transpersonal Internacional, Transpersonal, Grof

Abstract

The International Transpersonal Association (ITA) was formed in 1978 for the purposes of promoting education and research in transpersonal subjects, as well as sponsoring global conferences for the international transpersonal community. The association was subsequently dissolved in 2004, but is now in the process of being reactivated and revitalized. As background for this development, this paper reviews the history of ITA including its international conferences and noteworthy presenters, the organization's definition, strategies and specific goals, and details of its contemporary revival.

Key words

International Transpersonal Association, Transpersonal, Grof

Recibido: 9 de agosto de 2010
Aceptado: 3 de septiembre de 2010

La Asociación de Psicología Transpersonal (de las siglas en inglés ATP) fue creada a finales de los sesenta y ha organizado congresos regularmente en California, desde su inicio. Más tarde, varios congresos transpersonales fueron organizados fuera de California, pero todavía en los Estados Unidos, incluyendo aquellos ofrecidos en Council Grove y Kansas, los cuales tuvieron lugar en 1969 coordinados por un pequeño grupo de gente (por ejemplo Walter Pahnke, John Lilly, Ken Godfrey, Helen Bonny, Elmer Green, Alyce Green y Stan Grof). Estos congresos celebrados en Kansas tuvieron asistentes extranjeros, que representaron los precursores de los posteriores congresos transpersonales internacionales.

Debido al creciente interés en el movimiento transpersonal, que se extendió más allá del área de la Bahía de San Francisco y fuera de los Estados Unidos, surgieron otros congresos internacionales ocasionales. El primero fue en Bifrost (Islandia) en 1972, organizado por Geir e Ingrid Vilhjamsson. Entre los conferencistas estuvieron Joseph Campbell y Jean Campbell-Erdman, Huston Smith, Walter Houston Clark y el mitólogo islandés Einar Palsson. Éste fue continuado con otro congreso en Bifrost en 1973, de nuevo organizado por Geir e Ingrid Vilhjamsson. El tercer congreso transpersonal internacional tuvo lugar en un colegio de Inari (Finlandia), en 1976, en la frontera con la Unión Soviética. Entre los conferencistas se encontraron Salvador Roquet y Prince Peter de Dinamarca. El cuarto congreso transpersonal internacional tuvo lugar en Belo Horizonte (Brasil) en 1977, organizada por Pierre Weil y Leo Matos. Durante este último encuentro en 1977 se percibió que estos congresos se habían echo bastante conocidos y con numerosa asistencia, así que se sugirió que fuesen organizados y coordinados por una asociación internacional de psicología transpersonal.

A partir de esto, la Asociación Transpersonal Internacional (de las siglas en inglés ITA) fue fundada en 1978 por Stan Grof, su presidente y fundador y Michael Murphy y Richard Price, los fundadores del Esalen Institute en California, el primer centro moderno de desarrollo del potencial humano. La ITA fue establecida en California el 27 de febrero de 1980 como una sociedad científica y educativa con la misión de promover la educación transpersonal y la investigación científica, así como garantizar la continuación de futuros congresos transpersonales internacionales. A diferencia de la ATP, la cual fue fundada primeramente como una institución americana limitada a la disciplina de la psicología, ITA fue explícitamente formada para ser internacional e interdisciplinar, como respuesta al resultado de esa expansión internacional de la visión transpersonal y de la trascendida psicología como única disciplina de estudio para lo transpersonal. Algunas personas sugirieron el nombre de “Asociación Internacional de Psicología Transpersonal”, para la nueva asociación, pero puesto que esto implicaría una superioridad jerárquica sobre la ya existente organización ATP, esta idea fue totalmente rechazada. Después de discutir el tema con Arthur Hastings, Stan Grof decidió usar el nombre de ITA y determinó que su principal actividad sería la continuidad de la organización de congresos transpersonales internacionales en diferentes partes del mundo, algo que ya se venía haciendo durante muchos años. La naturaleza interdisciplinar de estos congresos transpersonales reside en el hecho de que participaron no solo eminentes psicólogos transpersonales, sino también muchos profesionales de otras profesiones de la salud, como médicos, psiquiatras y psicoterapeutas sin ser psicólogos, así como antropólogos, artistas, biólogos, educadores, economistas, matemáticos, mitólogos, filósofos, físicos, políticos, maestros espirituales y líderes provenientes de otras áreas de estudio del ser humano influenciadas por la orientación transpersonal.

Las conferencias transpersonales internacionales organizadas por la ITA

A continuación se presentan las listas y resúmenes de los diferentes congresos transpersonales organizados internacionalmente por la ITA:

1.- *Danvers (Boston), EEUU, 1979*. El primer proyecto de la nueva ITA fue organizar el siguiente congreso. Elias e Isa Amador se ofrecieron para ser los coordinadores, mientras que Stan y Christina Grof eligieron el tema; “La naturaleza de la realidad”. Las partes responsables decidieron hacer un intento para juntar la mayor parte de representantes del campo y hacerlo sobresaliente para la ITA y todo el

movimiento transpersonal internacional. Todos los conferencistas invitados al congreso estuvieron de acuerdo en no cobrar nada por sus conferencias, siendo cubiertos únicamente sus gastos de viaje y alojamiento, teniendo en cuenta que muchos de ellos suelen cobrar importantes cantidades por sus conferencias. Este hecho se convirtió en una tradición que fue continuada el resto de los congresos de la ITA. Los Grof fueron los coordinadores y Swami Muktananda fue el invitado especial.

2.- *Melbourne, Australia, 1980*. Alf y Muriel Foote, unos australianos que asistieron a un taller en el Esalen Institute se ofrecieron para ser los organizadores del próximo congreso. Teniendo en cuenta que la psicología transpersonal era completamente desconocida en Australia, el congreso necesitó anunciarse, para lo cual los Grof viajaron a Australia para dar una serie de talleres, conferencias y entrevistas en radio y televisión. Finalmente, el congreso tuvo cerca de 400 asistentes y reunió a gente de toda Australia con interés en temas transpersonales, sin tener conocimientos previos sobre ello. Este encuentro fue el precursor del movimiento transpersonal en Australia.

3.- *Bombay, India, 1982*. El siguiente congreso transpersonal fue organizado en cooperación con la Fundación Siddha Yoga, cuyo coordinador fue Marilyn Hershenson. El tema del congreso fue "Sabiduría Antigua y Ciencia Moderna" y se centró en unir maestros espirituales y científicos del nuevo paradigma para mostrar la convergencia de dichos puntos de vista. El congreso quiso ser inaugurado por el Dalai Lama y clausurado por Karmapa con la ceremonia "Black Crown". Pero la enfermedad del Dalai Lama y la muerte de Karmapa lo impidieron. Sin embargo, las conferencias incluyeron importantes personalidades espirituales (por ejemplo Swami Muktananda, Madre Teresa y el sacerdote Dastoor Minocher Homji) y científicas (por ejemplo Karl Pribram, Fritjof Capra, Rupert Sheldrake, Elmer y Alyce Green). La primera conferencia fue ofrecida por Karan Singh, antiguo Maharaja de Kashmir y Jammu, un discípulo de Aurobindo y brillante conferencista que más tarde participó en numerosos congresos de la ITA. También hubo un programa de características culturales como la estrella india naciente, el danzante Alarmel Valli, Paul Horn con Al Huang, una tarde de misticismo judío con Shlomo Carlebach y Zalman Schachter, y un "zikr" (reunión sufi) con los derviches Halveti Jerrahi. Al congreso asistieron alrededor de setecientas personas.

4.- *Davos, Suiza, 1983*. Al final del congreso en Bombay, Stan Grof cedió su presidencia a Cecil Burney, quien organizó el siguiente congreso con la ayuda de Rashna Imhasly. El Dalai Lama tuvo la oportunidad de venir esta vez. Entre los invitados especiales estuvieron Frederic Leboyer, Elizabeth Kübler-Ross, Sri Chakravarti, Gopi Krishna, Karan Singh y Marie-Louise von Franz.

5.- *Kyoto, Japón, 1985*. El tema de este congreso fue "La espiritualidad y la sociedad tecnológica". Tras ver el éxito del congreso en Davos, Cecil Burney viajó a Japón con su maestro, alguien bastante popular en Japón. Éste consiguió que el presidente honorario de Sony y el fundador de Kyocera (entonces la más desarrollada compañía en Japón) fuesen parte del comité organizador del congreso. Animado por este acuerdo conseguido, Burney decidió alquilar el centro internacional de conferencias de Kyoto con un coste de 11.000 dólares por día, para organizar el congreso, esperando recibir alrededor de 1.500 asistentes. Pero no se dio cuenta de que no solo tenía que dar a conocer primero la psicología transpersonal en Japón, sino también el concepto de "congreso", pues los japoneses necesitarían una semana de permiso en su trabajo para poder asistir a un congreso que no estaría relacionado con su trabajo. Entre los invitados estuvieron los más importantes maestros espirituales y filósofos japoneses (por ejemplo Nikitani Roshi), el antropólogo y chamán africano Credo Mutwa y el astronauta Rusty Schweickart. El congreso fue un éxito, especialmente su programa cultural (un drama imperial, una ceremonia de fuego Shinto, un concierto de flauta por un grupo de monjes que viven con sus cabezas cubiertas por unas cestas especiales, etc.). Desgraciadamente sólo asistieron setecientas personas al congreso, lo cual fue espectacular dadas las circunstancias, pero aún así fue un desastre financiero. El congreso perdió cerca de 50.000 dólares y envió a la ITA a la quiebra.

6.- *Santa Rosa, (California), EEUU, 1988.* Ciertas fortuitas circunstancias permitieron a la ITA sobrevivir. Después de las dificultades con Publicaciones Heldref, el editor de “Re-Vision Journal”, Ken Wilber dimitió como editor de la revista y Stan Grof fue invitado a ocupar su lugar. Publicaciones Heldref envió uno de sus miembros, Stuart d’Eggnuff, como observador, al congreso de Kyoto. Después de que este observador diera un positivo informe sobre el congreso, Heldref ofreció un préstamo como capital inicial para organizar otro congreso, y la ITA fue resucitada, esta vez con sede en Washington, D.C., a la vez que Stan Grof ejerció como presidente de nuevo. Entonces, Stan y Christina Grof encararon el problema de evitar otro fracaso como el de Kyoto, mientras respondían a la deuda con Heldref. Para aumentar la posibilidad de viabilidad financiera, decidieron hacer el próximo congreso cerca de la bahía de San Francisco, donde un gran número de importantes conferencistas podrían participar sin incurrir en grandes gastos de viaje. La participación de este grupo de presentadores hizo el congreso atractivo no solo para asistentes sino también para conferencistas que se sumaron posteriormente. El tema de este congreso transpersonal internacional fue “La visión transpersonal: pasado, presente y futuro”. El coordinador fue John McKenzie, ayudado por Tav y Cary Sparks. Entre los rasgos sobresalientes del congreso estuvieron la participación de Albert Hofmann y una tarde con Mickey Hart. El congreso supuso un gran éxito financiero, con unos beneficios de 130.000 dólares. Así que la ITA no sólo pudo pagar su deuda a Heldref (7.000 dólares), sino que consiguió suficiente dinero para organizar su próximo congreso.

7.- *Eugene (Oregon), EEUU, 1990.* El tema de este congreso fue “La búsqueda mística, apego y adicciones” resaltando los tratamientos espirituales dentro de los marcos de trabajo transpersonales científicamente aceptables. Representantes del campo de las adicciones (por ejemplo Bradshaw, el personal de Sierra Tucson, Linda Leonard, etc.) fueron los más destacados.

8.- *Atlanta, EEUU, 1991.* El siguiente congreso tuvo el mismo tema “La búsqueda mística, apego y adicciones”. Fue traído a la costa este después del éxito anterior en Oregon. Al finalizar el congreso, Stan Grof cedió su presidencia a Patricia Demetrios-Ellard.

9.- *Santa Clara (San Francisco), EEUU, 1994.* El tema de este nuevo congreso fue “Espíritu en acción: el despertar de lo sagrado en el día a día”. Uniendo la perspectiva transpersonal con la política, los negocios, la economía y la medicina. Los nuevos conferencistas incluyeron a Isabel Allende, Gloria Steinem, Jerry Brown, Jim Garrison, Thomas Benyaka, Michel Odent entre otros.

10.- *Killarney, Irlanda, 1995.* Hasta cierto punto, el siguiente congreso fue una continuación del de Santa Clara, la aplicación de la psicología transpersonal a urgentes problemas en otras áreas. El tema del congreso fue “Espiritualidad, ecología y sabiduría nativa” y su coordinador fue Ralph Metzner.

11.- *Praga, Checoslovaquia, 1992.* Tras la muerte de Patricia Demetrios-Ellard, Stan Grof asumió la presidencia de ITA. Después del fracaso en intentar organizar un congreso en Rusia (debido a la perestroika y a la glasnost), se organizó en Praga, con el tema “Ciencia, espiritualidad y la crisis global: hacia un mundo con futuro”, la cual resultó siendo un gran éxito. La sala, con capacidad para 1600 personas fue alcanzada y la reserva para los provenientes de occidente tuvo que ser interrumpida un mes antes del congreso, mientras que cientos de personas interesadas de Checoslovaquia no pudieron asistir debido a las limitaciones de espacio. Los conferencistas llegaron de 36 países diferentes.

12.- *Manaos, Brasil, 1996.* El tema de este congreso fue “Tecnologías de lo sagrado: clásicas, aborígenes y modernas”. Chamanes de Perú, Ecuador, Brasil y representantes del Santo Daime, miembros de la Unión del Vegetal y espiritistas acudieron al evento. El programa cultural incluyó capoeira, Escuela de Samba, cantos de Santo Daime y otros. Lo más destacado del congreso fue un concierto en el famoso teatro de la casa de la ópera de Manaos, con representaciones de Jai Uttal, Geoff Gordon, Chungliang Al Huang y otros. Más de 900 personas participaron en dicho congreso.

13.- *Palm Springs, (California), EEUU, 2004*. El tema del congreso más reciente fue “Imaginación mítica y sociedad moderna: el re-encantamiento del mundo”. El congreso estuvo inspirado en el 100th aniversario del nacimiento de Joseph Campbell. El coordinador fue Robert Duchmann. Entre los invitados especiales estuvieron Jonh Cleese, Lorin Hollander (interpretando “Retratos en una exhibición” de Mussorgsky), y bailarines clásicos indios como Vishnu Tattva Dass y Barbara Framm.

Conferencistas destacados en los congreso de la ITA

Muchos de los conferencistas en los congresos de la ITA han sido representantes destacados de varios campos. Estos incluyen expertos de la psicología y la psiquiatría, otras ciencias, vida espiritual, arte y vida cultural, y política, algunos de los cuales se citan a continuación: **psicología y psiquiatría**; Frances Vaughan, Roger Walsh, Sandra Harner, June Singer, John Perry, James Fadiman, Arthur Hastings, R. D. Laing, Virginia Satir, Dora Kalff, Elisabeth Kübler-Ross, Marie-Louise von Franz, Jean Shinoda Bolen, Claudio Naranjo, Ken Pelletier, Ralph Metzner, Angeles Arrien, Christopher Bache, Paul Grof, Stanislav Grof, Christina Grof, Charles Tart, Steven Larsen, Robin Larsen, Kenneth Ring, Judith Cornell, Richard Tarnas, Jean Houston, Steve Aizenstat, Arnold Mindell, Amy Mindell, Roger Woolger, Gilda Moura, Raymond Moody, John Bradshaw, Pierre Weil, Marion Woodman, Massimo Roselli, Ann Armstrong, Paulo Rzezinski, Linda Leonard, Jane Middleton-Moz, Rokelle Lerner, Charles Whitfield, John Mack, Robert Jay Lifton, Robert McDermott, Stanley Krippner, Andrew Weil, Seymour Boorstein, Dean Shapiro, Charlene Spretnak, Marilyn Schlitz, Ingo Jahrsetz, Hérocles Jaci, John Beebe, Harris Friedman, Jenny Wade, Michael Mithoefer, Charles Grob, Richard Yensen, Vladimir Maykov, Donna Dryer, Dennis Slattery, Rick Strassman, Phillippe Bandeira de Melo, Michael Grosso, David Ulansey, Don Juan Nuñez del Prado, and Roberto Baruzzi; **otras ciencias**—David Bohm, Karl Pribram, Fritjof Capra, Rupert Sheldrake, Fred Alan Wolf, Ervin Laszlo, Willis Harman, Albert Hofmann, Orlando Villas-Boas, Vasily Nalimov, Ilya Prigogine, Lee Sannella, Igor Charkovsky, Elmer and Alyce Green, Michael Harner, Peter Russell, Richard Katz, Russell Targ, Arthur Young, Jean Achterberg, Duane Elgin, Ivan Havel, Zdenek Neubauer, Carl Simonton, Frederic Leboyer, Peter Schwartz, Bernard Lietaer, Brian McCusker, Terence McKenna, Brian Swimme, Amit Goswami, Igor Charkovsky, Luiz Augusto de Queiroz, Michel Odent, and Rachel Naomi Remen; **vida espiritual**—Mother Teresa, His Holiness the Dalai Lama, Swami Muktananda, Brother David Steindl-Rast, Pir Vilayat Khan, Sheikh Muzaffer and the Halveti-Jerahi dervishes, Sogyal Rinpoche, Ram Dass, Chungliang Al Huang, Matthew Fox, Jack Kornfield, Wes Nisker, Nishitani Roshi, Gopi Krishna, Thomas Banyacya, Don Manuel Q’espí, Andrew Harvey, Lauren Artress, Alex Polari de Alverga, Huston Smith, Cecil Williams, Shairy Jose Quimbo, Brooke Medicine Eagle, Zalman Schachter, Olotunji Babatunde, and Shlomo Carlebach; **arte y vida cultural**—John Cleese, Alarmel Vali, Paul Horn, Mickey Hart, Steven Halpern, David Darling, Randall Bramblett, Michael Vetter, Gabrielle Roth, Nina Wise, Jiri Stivín, Patricia Ellsberg, Alex Grey, Silvia Nakkach, Lorin Hollander, Tara Tupper, Nina Simons, Jon Voight, Jai Uttal, Geoffrey Gordon, Russell Walder, Vishnu Tattva Das, Barbara Framm, Susan Griffin, Robert Bly, Robert Schwartz, Gloria Steinem, Isabel Allende, Jill Purce, Georgia Kelly, Steve Roach, Rusty Schweickart, Raizes Caboclas Orchestra, el grupo de Capoeira Mar Azul, and Lost at Last; **y políticos**—Karan Singh, Jerry Brown, John Vasconcellos, Jim Garrison, Burnum Burnum, and Sulak Sivaraksa.

Documentos de la ITA

La siguiente Definición y Descripción de la ITA, así como su Posición Teórica y Estrategia General y Objetivos Específicos fueron producidas al mismo tiempo que la fundación de la organización y evidentemente mejoraron a lo largo del tiempo. Se han reproducido tal y como se documentaron por última vez, con ligeras modificaciones y son apropiados hoy como fueron en enero de 1980, cuando por primera vez fueron firmados por el presidente fundador de ITA, Stan Grof.

Definición y descripción de ITA

ITA es una organización científica que une individuos de diferentes nacionalidades, profesiones, y preferencias filosóficas o espirituales que comparten una orientación transpersonal. Esto significa que el uso de los métodos específicos de sus disciplinas y los resultados de sus observaciones suponen un avance hacia el reconocimiento de la unidad fundamental que se encuentra en la base del mundo de los objetos y seres separados, aplicando este nuevo conocimiento en sus respectivos campos de estudio.

En teoría ITA apoya el desarrollo de nuevos paradigmas científicos reconociendo el rol de la consciencia y la inteligencia creativa en el universo, enfatizando la unidad de la mente y el cuerpo, y estudiando a los seres humanos en el complejo contexto interpersonal, social, ecológico y cósmico. Se interesa por unir diferentes disciplinas científicas, y corrientes aparentemente contradictorias y dispartadas, como la sabiduría antigua y la ciencia moderna o las filosofías espirituales orientales y el pragmatismo occidental. La ITA fomenta todos los esfuerzos serios en formular una comprensión integrada del cosmos y de la naturaleza humana.

En la práctica, ITA trabaja para facilitar la aplicación de nuevos principios y marcos conceptuales a la terapia, la investigación científica, la educación, la práctica espiritual, la economía, la ecología, la política, y otras áreas de la vida humana. Los grupos que siguen pueden mencionarse como los más representativos de los miembros de ITA:

1. *Psiquiatras y psicólogos* con orientación transpersonal, interesados en la investigación de la consciencia, estados místicos y otras experiencias de realidades no ordinarias, meta valores y meta motivaciones, meditación y otras formas de practica espiritual, técnicas clínicas y de laboratorio para inducir estados inusuales de consciencia, fenómenos paranormales, valor terapéutico del proceso muerte-renacimiento y experiencias unitarias, revisión de la vida diaria, emergencia espiritual y otros temas relacionados.
2. *Físicos* que intentan superar los enfoques mecanicistas y líneas excesivamente especializadas de la medicina y desarrollar una comprensión holística de los seres humanos incluyendo la dimensión psicológica, interpersonal, social, filosófica y espiritual. Dicha orientación esta usualmente asociada a un interés en el potencial curativo del organismo, teniendo en cuenta la relevancia de factores emocionales y transpersonales del proceso de enfermedad, y la exploración de acercamientos alternativos a la terapia. Una importante tarea de los miembros de ITA orientados a la medicina es el desarrollo de modelos de la mente, el cuerpo, y el sistema nervioso central que uniría la biología, la medicina y la psicología transpersonal.
3. *Científicos* que exploran las implicaciones filosóficas de la física moderna, la naturaleza de la realidad, la relación entre la consciencia y la materia, el rol de la inteligencia creativa del universo y la convergencia de la ciencia moderna y el misticismo.
4. *Antropólogos* de orientación transpersonal, prácticas chamánicas, ritos de paso, ceremonias espirituales de curación, fenómenos de trance, tecnologías aborígenes de inducción de estados no ordinarios de consciencia, y el desarrollo de habilidades paranormales en individuos y grupos enteros o religiones nativas, mitologías, y cosmologías.
5. *Educadores* interesados en la aplicación de principios y técnicas de la psicología transpersonal a la educación y el proceso de la mejora de la capacidad de aprendizaje y la creatividad.
6. *Teólogos, curas, maestros espirituales, y pensadores creativos* interesados en experiencias directas de realidades espirituales y técnicas para inducir las, así como en el intento de unir espiritualidad, filosofía y ciencia.
7. *Practicantes de medicina complementaria, salud holística, y modalidades alternativas de salud* que buscan comprender y tratar al ser humano en su integridad.
8. *Sociólogos, economistas, ecologistas, políticos, filósofos y miembros de otros grupos* tratando de desarrollar sistemas conceptuales y enfoques prácticos que puedan ayudar a superar el antagonismo entre individuos y grupos separados por diferencias raciales, sexuales, culturales,

sociales, y políticas o intereses económicos, y facilitar la sinergia interpersonal, internacional, e interespecies, así como la armonía ecológica.

9. *Músicos, pintores, escultores, bailarines, poetas y otros artistas* que están interesados en transmitir a través de varios medios, la naturaleza de experiencias transpersonales y filosofía transpersonal.
10. *Individuos que tienen habilidades paranormales, que han tenido episodios de estados alterados de consciencia o que están involucrados en la practica sistemática espiritual* y que buscan una comprensión más profunda de sus procesos personales o que están dispuestos a compartir sus experiencias con investigadores y público interesados.

Posición teórica y estrategia general de la ITA

1. Enfatizar la vida interior, la calidad de la experiencia humana, la auto actualización y la evolución de la consciencia, comparadas con un enfoque unilateral de la cantidad y la calidad de indicadores materiales externos, y para reconocer la importancia de las necesidades espirituales y los impulsos como aspectos integrales de la naturaleza humana. Para reconocer experiencias subjetivas y de introspección, como fuentes válidas de información científica.
2. Respetar los derechos de cada individuo a practicar el camino espiritual y elegir su propio enfoque hacia el autodescubrimiento. Esto está basado en la suposición de que la autoexploración sistemática llevada con integridad y honestidad conducirá al reconocimiento de la unidad subyacente y resultará en un mejor ajuste del individuo a los miembros de la familia, a los semejantes, y a la Naturaleza, que las reglas y las restricciones impuestas a la fuerza desde el exterior.
3. Explorar y desarrollar técnicas seguras y efectivas de autoexploración y transformación interior y para poner a disposición estos enfoques como un complemento a las estrategias típicas occidentales de solución de problemas que se apoyan completamente en la manipulación y el control del mundo externo.
4. Fomentar y enfatizar la complementariedad, la sinergia, y la cooperación versus antagonismo y competición, un enfoque holístico versus el enfoque de aspectos aislados de la realidad, y la sintonización armoniosa dentro del proceso cósmico versus intervención manipulativa.
5. Mantener un enfoque de mente abierta a la exploración del mundo sin obstáculos por adherencia rígida a los paradigmas existentes. Esto está basado en el reconocimiento de que la realidad es infinitamente más compleja que cualquier teoría científica que la pueda describir y que los modelos teóricos de cualquier tipo son solo aproximaciones temporales e integraciones de datos recogidos en un momento dado; nunca pueden representar una descripción exacta, exhaustiva y final de la realidad objetiva.

Objetivos específicos de la ITA

1. Crear una red de organizaciones de cooperación en diferentes países del mundo que organicen de forma local lecturas, seminarios, y talleres con enfoque transpersonal.
2. Facilitar el intercambio internacional de información a través de conferencistas invitados, investigadores, estudiantes, libros, revistas, artículos, películas y cintas.
3. Aplicar la teoría transpersonal y sus enfoques prácticos específicos a los problemas del mundo, particularmente reduciendo las tensiones políticas y el peligro de guerras, ayudando a grupos desfavorecidos y aliviando la crisis ecológica.

4. Publicar una revista internacional reflejando la filosofía básica de la ITA.
5. Organizar y coordinar proyectos de investigación internacionales centrándose en comparación transcultural de varios fenómenos transpersonales como las prácticas espirituales, las ceremonias curativas, estados transpersonales ligados a la cultura, ritos de paso, actitudes hacia la muerte, experiencias cercanas a la muerte, hechos paranormales, etc.
6. Fomentar el establecimiento de cátedras y departamentos en las universidades y otras facilidades de enseñanza, ofreciendo cursos y prácticas orientados a la psicología transpersonal.
7. Continuar con la tradición de los congresos internacionales de psicología transpersonal. Las últimas trece conferencias tuvieron lugar en Islandia, Finlandia, Brasil, Australia, India, Suiza, Japón, Estados Unidos, Checoslovaquia e Irlanda.
8. Recaudar fondos para un centro internacional de estudios de psicología transpersonal establecido en el área de la bahía de San Francisco. Esto es un proyecto ambicioso y a largo plazo y la ITA aprecia profundamente cualquier sugerencia y colaboración en este sentido.

Muerte y renacimiento de la ITA

Después del congreso internacional de psicología transpersonal de 2004 en Palm Springs, California, la ITA se disolvió como organización cuando Stan y Christina Grof no quisieron invertir más tiempo y energía en otro congreso de psicología transpersonal y ninguno de sus colegas transpersonales estaba dispuesto a seguir la tarea. La muerte de la ITA se notó especialmente cuando dos personas advirtieron una laguna de ausencia de ésta. Específicamente, Harris Friedman, editor de la revista “*International Journal of Transpersonal Studies*” (ver www.transpersonalstudies.org), estaba buscando una organización para patrocinar esta revista después de que Saybrook Graduate School, su dueño anterior, tuviera algunas dificultades financieras y retirara su compromiso con la revista. Friedman decidió entonces que una revista internacional estaría mejor patrocinada por una organización internacional, asunto que empezó a discutir con el entonces editor del IJTS, Glenn Hartelius, así como con otros miembros de la plantilla de la editorial de la revista, particularmente Les Lancaster, editor coordinador de IJTS, quien aceptó el rol de explorar cómo usar la página web de la revista para unir la comunidad transpersonal internacional -y quien también recibió una pequeña subvención de la Sociedad Británica de Psicología para ayudar este proyecto. Simultáneamente David Lukoff, copresidente de ATP, empezó a explorar la posibilidad de formar una nueva organización internacional, que llevara a la creación de un grupo de google (ver <http://www.atpweb.org/googlegroup/>) que llamó “Asociaciones Internacionales de Psicología Transpersonal”, entendida como una organización de organizaciones, uniendo las diferentes organizaciones de psicología transpersonal en el mundo. En el congreso mundial de Espiritualidad y Psicología celebrado en Delhi, India, en Enero de 2008, Lukoff patrocinó una reunión para discutir la formación de este grupo. A dicha reunión asistieron Friedman, Hartelius, Lancaster, Lukoff y muchos otros. Tras esa reunión tuvo lugar un debate entre los miembros del grupo para discutir la dirección que debía tomar la nueva organización. Friedman propuso recuperar el nombre de ITA y después de discutirse en el grupo de google, decidieron mantener el nombre de ITA, y continuar con su tradición y congresos. Stan Grof aprobó la idea y Friedman se ofreció a solicitar fondos a la Fundación Floraglates, una organización sin ánimo de lucro que patrocina el IJTS, para incorporar la ITA de nuevo, esta vez como una organización sin ánimo de lucro en Florida. Los participantes del grupo google acordaron aprobar este proyecto con Friedman como presidente, Lukoff como vice-presidente, y Hartelius como secretario y tesorero, manteniendo los tradicionales miembros del consejo.

El futuro de la ITA

Tras el nombramiento de estos cargos se plantearon una serie de pasos de cara al futuro de la organización. En primer lugar, la necesidad de desarrollar la misión y otros documentos relevantes para la definición de la nueva ITA. Se estableció como máxima prioridad la continuación de los congresos

internacionales de psicología transpersonal tratando de decidir si éstos serían celebrados en Brasil o Rusia. Además, se propuso aumentar el número de miembros de la ITA para incluir a los líderes de la comunidad global transpersonal, así como el desarrollo de una web que pudiera facilitar la comunicación con la comunidad transpersonal internacional. Los planes del momento son un traspaso del IJTS a la ITA; como parte de esta transición, Friedman renuncia a su cargo como editor de la revista para dedicar más tiempo a presidir la ITA mientras Hartelius reemplaza a Friedman como editor del IJTS. Este es un buen momento para la comunidad transpersonal internacional y todos los interesados están invitados a participar en este nuevo proyecto.

Nota. La ITA fue reestablecida el 27 de mayo de 2008.

Stan Grof, MD, Es un psiquiatra con más de 50 años de experiencia en la investigación de estados no ordinarios de consciencia inducidos por sustancias psicodélicas y varios métodos no farmacológicos. Actualmente, es profesor de psicología en el Instituto de Estudios Integrales de California (CIIS) en San Francisco y Wisdom University en Oakland, California. Conduce programas de entrenamiento profesional en respiración holotrópica y psicología transpersonal, y da conferencias y seminarios en todo el mundo. Es uno de los fundadores y teóricos de la psicología transpersonal y el presidente fundador de la Asociación Transpersonal Internacional (ITA). En Octubre de 2007 recibió el prestigioso galardón "Visión 97" de la Fundación Dagmar y Vaclav Havel en Praga. Entre sus publicaciones se encuentran más de 140 artículos en revistas profesionales y los libros; *Realms of the human unconscious*; *Psicoterapia con LSD*; *The Adventure of Self Discovery*; *Psicología transpersonal*; *La mente holotrópica*; *El juego cósmico*; *La psicología del futuro*; *Cuando ocurre lo imposible*; *El viaje definitivo*; *Spiritual Emergency*; *La tormentosa búsqueda del ser* (los dos últimos títulos con Christina Groff). stanG@infoasis.com

Harris Friedman, PhD, se doctoró en psicología en la Universidad de Georgia. Es profesor de investigación psicológica en la Universidad de Florida, así como profesor emérito en Saybrook Graduate School. Ha escrito más de 100 artículos y capítulos de libros, centrándose especialmente en enfoques científicos de la psicología transpersonal. También ha sido autor de la creación del *Self-Expansiveness Level Form*, un test ampliamente usado para medir el autoconcepto transpersonal, y edita la revista *International Journal of Transpersonal Studies*. harrisfriedman@floraglades.org

David Lukoff, PhD, es profesor de psicología en el Institute of Transpersonal Psychology, California. Es autor de 70 artículos y capítulos sobre temas espirituales y salud mental, co-autor de la categoría de problemas religiosos y espirituales del DSM-IV, co-presidente del Institute for Spirituality and Psychology y la Association for Transpersonal Psychology y dirige el Centro de Recursos y Competencias Espirituales (<http://www.spiritualcompetency.com/>)

Glenn Hartelius, es profesor postdoctoral en el Institute of Transpersonal Psychology en Palo Alto, California, y secretario de la nueva Asociación Transpersonal Internacional. Su investigación se centra en las áreas de los estudios de conciencia, psicología somática, fenomenología, investigación intersubjetiva, el paradigma participativo, filosofía post-cartesiana y psicología transpersonal. ghartelius@mac.com