



Journal of Transpersonal Research[©]

Investigación Transpersonal

Volume 5, Issue 1, 2013

ISSN: 1989-6077

Edited by

**European Transpersonal Association
(EUROTAS)**

Maskavas iela 222c-1B
LV 1019 Riga
LATVIA

**Centro para una psicología de la consciencia
(OXIGEME)**

Vicente Ferrer, 16
28004 Madrid
SPAIN

Karma Yoga and Awakening Service: Modern Approaches to an Ancient Practice <i>Roger Walsh</i>	2
Enfoque Integral, Transversalidad e Integración del Currículo <i>Catalina Bernaldo de Quirós</i>	7
The Practice of Meditation: A Path to Maximize the Quality of Life <i>Karina Minda</i>	20
Psicofármacos y Espiritualidad: La Investigación con Sustancias Psicodélicas y el Surgimiento del Paradigma Transpersonal <i>Matías Méndez López</i>	36
Disclosure of Childhood Spiritual Encounter Phenomena <i>Irene Blinston</i>	58
Measuring Jung's Archetypal Theory Related to Other Personality Theories <i>Andrei Tepes</i>	65

Karma Yoga and Awakening Service: Modern Approaches to an Ancient Practice

Karma Yoga y el Despertar del Servicio: Modernas Aplicaciones de Antiguas Prácticas

Roger Walsh*

Irvine College of Medicine
University of California
Irvine, CA, USA

Abstract

Continuous unbroken practice is widely regarded across the world's contemplative traditions as essential for rapid progress and advanced development. The challenge is therefore how to use daily activities as part of one's practice. The answer is given systematically in Hinduism's discipline of *karma yoga*: the yoga of work and action in the world. However, traditional instructions are somewhat vague and are not specifically oriented towards service. This article therefore offers a more detailed and precise ten step program by which all activities can be used for both contemplative practice and service, and thereby become a practice that can be called "awakening service". Our contemporary global crises are then examined and recognized as global symptoms: symptoms of, in part, our individual and collective psychological immaturities and pathologies. Addressing these crises effectively will therefore require addressing both the external problems—such as nuclear weapons and ecological destruction—as well as their psychological and cultural roots. Karma yoga and awakening service may therefore be valuable practices for working with social and global issues.

Keywords: hinduism, global crises, karma yoga, service, spirituality

Resumen

Una práctica constante es ampliamente valorada en todas las tradiciones contemplativas del mundo como algo imprescindible para el progreso y desarrollo avanzado. El reto es por lo tanto saber cómo manejar las actividades diarias como parte de la práctica personal. La respuesta es dada sistemáticamente en la disciplina del Hinduismo conocida como *karma yoga*: el yoga del trabajo y la acción en el mundo. Sin embargo, las instrucciones tradicionales son de alguna forma vagas y no específicamente orientadas hacia el servicio. Este artículo ofrece un programa más detallado y preciso basado en diez pasos, por el que todas las actividades pueden ser utilizadas tanto para la práctica contemplativa como para la práctica de servicio, convirtiéndose de esta forma en una práctica que puede llamarse "el despertar del servicio". Nuestras actuales crisis mundiales son de este modo examinadas y reconocidas en parte como síntomas globales de nuestras inmadureces psicológicas y patologías individuales y colectivas. Dirigiendo estas crisis eficazmente requerirá manejar tanto los problemas externos —como por ejemplo las armas nucleares y la destrucción ecológica— como sus raíces psicológicas y culturales. El karma yoga y el despertar del servicio pueden ser por tanto unas valiosas prácticas para trabajar las cuestiones sociales y mundiales.

Palabras clave: hinduismo, crisis mundiales, karma yoga, servicio, espiritualidad

Received: July 11, 2013
Accepted: July 31, 2013

Introduction

Anyone who is deeply committed to contemplative practice and to cultivating the qualities it enhances—such as empathy, compassion, clarity and insight, to name only a few—will want to practice as continuously as possible. This means finding a way to use our daily activities and work as part of our practice. Fortunately, such a way is part of the world's major religious-spiritual traditions, and it is formulated most explicitly in Hinduism as karma yoga.

Hinduism recognizes several distinct kinds of spiritual practice or yoga. Each has its own specific focus, and each is appropriate for a particular kind of person and stage of spiritual life. For example, *bhakti yoga* focuses on love and devotion, *raja yoga* on mind training, and *jnana yoga* on discernment and wisdom Feuerstein (1996).

However, *karma yoga* focuses on the activities and duties of daily life and uses them as the elements of one's spiritual practice. Its goal is to transform all life into practice, or as the Indian philosopher-sage Aurobindo (1922) put it, "turning of this whole act of living into an uninterrupted yoga" (p. 238).

Karma yoga therefore allows an unbroken continuity of practice, and continuity is widely esteemed as one of the great goals and virtues of spiritual life. For example, the Koran (Koran 2:83) urges "Be constant in prayer" (Cleary, 1993, p. 9) while Ramakrishna claimed that "what is necessary is to pray without ceasing" (Hixon, 1992, p. 116). Likewise the Christian St. Isaac, the Syrian, regarded constant prayer as "the summit of all virtues" (Harvey, 1998, p. 63), and the great Confucian sage Mencius urged "always work at self-cultivation" (Ivanhoe, 2000, p. 65). Karma yoga provides a way to "always work at self-cultivation" by using daily activities as our contemplative practice.

The Three Classic Components of Karma Yoga

Classic texts on karma yoga such as the *Bhagavad Gita*, which was probably composed around 200 BCE, emphasize three main components:

- At the beginning of any activity offer or dedicate the activity to Brahman (God).
- Do your *dharma* (work) as impeccably as possible.
- Simultaneously release attachment to the outcome. As the *Bhagavad Gita* puts it (Prabhavananda and Isherwood, 1972, p. 45):

Perform every action sacramentally,
And be free from all attachment to results.

This three-fold practice is profound. It combines a transpersonal motive which undercuts egocentric motives, a commitment to impeccability which requires cutting through personal blocks and barriers, and a relinquishment of egocentric attachment to having things turn out as we want them to rather than the way they actually do.

This last step of relinquishing attachment to outcome can also be seen as the practice of acceptance which is a powerful practice in its own right. For example, the Stoic philosopher Epictetus, who lived from around c.55-135 C.E., urged "Accept things as they are. That way peace is possible" (Epictetus, 1995, p. 15).

Usually, when we work impeccably for a goal we become attached to the outcome. However, combining impeccability and nonattachment makes karma yoga a knife edge practice which cuts away egocentric motives.

Classic texts such as the *Bhagavad Gita* are profound and inspiring. However, they are also somewhat vague regarding the specifics of karma yoga, and how exactly one approaches daily life so as

to most effectively use all activities as elements of one's contemplative practice.

After years of exploration and experimentation, I have found it helpful to use the following ten steps.

Ten Steps of Karma Yoga

1. *Stop* before beginning any major activity.

Take a moment to stop and breathe. This allows you to become present and to recall your purpose.

2. *Offer* the activity to God or to a Higher Power or Source as you understand this.

3. *Choose an intention*

The intention we choose for an action determines the meaning it has for us and the results it gives us. We can do the same activity, such as our job, primarily for our own benefit, or for the welfare and awakening of all those with whom we interact. While the activity may be the same, the psychological and spiritual impact on us—and probably those around us—will be very different.

One can make sense of this in terms of Maslow's (1971) hierarchy of needs. As a general principle, a higher order motive – such as self-actualization, self-transcendence, or selfless service – brings its specific benefits plus the benefits of lower order goals as well. For example, if you only aim for lower order motives such as survival and physical comfort, that's probably all you will get. However, if you also aim for self-actualization, then you will need to include the appropriate satisfaction of lower order needs as well.

This is not only good psychology but also good theology. As Jesus said, “seek ye first the kingdom of God, and his righteousness, and all these things shall be added onto you” (Mathew 6:33).

I find it helpful to inquire at the beginning of major activities, “What is this for?” Or “why am I doing this?” One of the most profound and encompassing answers is the Buddhist Bodhisattva aspiration which seeks to use all activities for the welfare and awakening of all beings, including oneself.

4. *Do the activity as impeccably as you can.*

Here the goal is to hold to your intention and to express it as impeccably as you can.

5. *Be mindful.*

Bring as much awareness to the activity as you can, observing, for example, your actions, the environment, your motivation and mental state.

6. *Explore and work with any reactions that arise.*

These might range from blocks and resistance to pride and joy. It's especially helpful to be aware of any reactivity to how your activity is turning out, so pay particular attention to emotions which indicate attachment to a specific outcome. These emotions can span a spectrum from delight and pride if things are proceeding as you hoped, to anxiety, anger, disappointment, and hopelessness if they aren't. All these emotions can be welcomed as feedback signals pointing to an attachment that would be better released (Walsh, 1999; Walsh and Vaughan, 1993).

7. *Release attachment to the outcome.*

Whenever you notice emotional reactivity indicating an attachment, that's a feedback signal to attempt to let it go.

8. *Stop again* at the end of the activity.

9. *Reflect and learn*

Take time to reflect on the activity and your experience and see what you can learn. For example, what can you learn about doing this activity effectively, about yourself, your mind, and your attachments?

10. Offer the benefits

Complete the activity by offering its benefit to all others for their welfare and awakening.

It seems paradoxical to try to work impeccably and accrue spiritual benefits, and then attempt to give them away. But this final phase of the practice is based on an understanding of the way the mind works and it is crucial to recognize that what we intend for others, we tend to experience ourselves. For example, if we receive benefits such as a sense of satisfaction and wellbeing from karma yoga and intend to offer those benefits to others, these same qualities are then strengthened in our own minds. This is a beautiful example of the principle that within the mind, to give is to receive.

Awakening Service

A [person] who finds benevolence attractive cannot be surpassed
Confucius (Lau, 1979, p. 73)

Classic karma yoga does not explicitly aim at the service of others. However, it can easily be transformed into a practice of awakening service or spiritual service by two simple steps (Three and Ten) in the above list.

- Step 3: Choose as your intention to use your activities, not only for your own actualization and awakening, but also as a way to serve and awaken others. This service can take many forms, especially to help, heal, teach, and awaken.
- Step 10: At the completion of any activity offer the benefits for the welfare and awakening of all.

When an action is done as both karma yoga and as service it becomes what I call *awakening service* or *spiritual service* because it combines spiritual practice and service while aiming at awakening and actualizing both oneself and others (Walsh, 1999).

The Context and Crises of Our Times

We live and work and serve in a unique time: a time of global crisis that is unprecedented in scope and complexity and that threatens both our planet and our species.

We are all aware of the major elements of this crisis: elements such as population explosion, ecological degradation, species extinction, and weapons of mass destruction. What is crucial to recognize about these challenges is that for the first time in history, the major threats to human survival and wellbeing are all human caused. Like the sorcerer's apprentice, humankind now possess enormous power but little wisdom, and it is no exaggeration to say that humankind is now in a race between consciousness and catastrophe (Elgin, 2013).

So great is our power that the state of the world now reflects the state of our minds and the problems around us now reflect the problems within us and between us. What we call our global problems are actually global symptoms.

Therefore, if we are going to preserve our planet and our species we certainly need to feed the hungry, stop pollution, and reduce weapons of war. But if we only do this, we are only treating symptoms. We also need to address their underlying developmental, psychological, spiritual, social and cultural causes. In short, we need an integral approach (Wilber, 2000).

For this we need to do both inner and outer work. We need periods when we withdraw within

ourselves to do inner work and to tap the wellsprings of insight and creativity that lie within us. Then we need periods of going out into the world to act in service. This is what Arnold Toynbee called “the cycle of withdrawal and return” and for this there are many metaphors.

In the West, the classic metaphor is Plato’s cave. Here the person escapes from the cave into the light and sees the Good, but then feels impelled to return to the collective darkness of the cave in order to help, heal, and teach others. In Christianity, this final stage is called “fruitfulness of the soul.” The soul that experiences the divine marriage then separates once again in order to help those who have not yet tasted this marriage. Zen portrays this sequence graphically and beautifully in the Ten Ox Herding Pictures, while Joseph Campbell described this process as the hero’s return.

In summary, we go into ourselves to go more effectively out into the world, and we go out into the world in order to go deeper into ourselves through the practice of karma yoga and awakening service. And we keep repeating this cycle until we realize that we and the world are one.

References

- Aurobindo. (1922). *Essays on the Gita*. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Cleary, T. (Trans.). (1993). *The essential Koran*. San Francisco, CA, Harper San Francisco.
- Elgin, D. (2013). *Great transition stories for becoming a global eco-civilization*. Retrieved from: www.integralworld.net/elgin1.html.
- Epictetus. (1995). *The art of living*. (S. Lebell, Trans.). San Francisco, Harper San Francisco.
- Feuerstein, G. (1996). *The Shambhala guide to Yoga*. Boston, MA: Shambhala.
- Harvey, A. (Ed.). (1998). *Teachings of the Christian mystics*. Boston: Shambhala.
- Hixon, L. (Trans.). (1992). *Great swan: Meetings with Ramakrishna*. Boston, Shambhala.
- Ivanhoe, P. (2000). *Confucian moral self-cultivation* (2nd ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Lau, D. T. (Trans.). (1979). *Confucius: The analects*. New York, Penguin Books.
- Maslow, A. (1971). *The farther reaches of human nature*. New York: Viking.
- Prabhavananda, S., & Isherwood, C. (Trans.). (1972). *The song of God: Bhagavad Gita* (3rd ed.). Hollywood, Vedanta Society.
- Walsh, R. (1999). *Essential spirituality: The seven central practices*. New York: Wiley & Sons.
- Walsh, R., & Vaughan, F. (1993). The art of transcendence. *Journal of Transpersonal Psychology*, 25, 1-9.
- Wilber, K. (2000). *A theory of everything*. Boston: Shambhala.

***Roger Walsh, M.D., Ph.D., D.H.L.**, is professor of psychiatry, philosophy and anthropology at the Department of Psychiatry and Human Behavior. University of California Irvine College of Medicine. Irvine, CA. Email: rwalsh@uci.edu

Enfoque Integral, Transversalidad e Integración del Currículo

Integral Approach, Transversality and Curriculum Integration

Catalina Bernaldo de Quirós*

Universidad Autónoma de Madrid
Madrid, Spain

Resumen

Este trabajo intenta resumir el llamado “Enfoque Integral”, sus antecedentes y conceptos clave, así como algunas de las aportaciones que ofrece su aplicación al ámbito educativo y, concretamente, a la evaluación de las competencias básicas a la integración de los elementos que conforman el currículo.

Palabras clave: educación integral, enfoque integral, competencias, formación del profesorado, dinámica espiral

Abstract

In this article the Integral Approach will be explained including its background and key concepts. This will be followed by a selection of contributions by Integral Approach to education with specific attention to the assessment of basic skills that integrate elements of the curriculum.

Keywords: integral education, integral approach, skills, teacher training, spiral dynamics

Recibido: 14 de febrero 2013

Aceptado: 1 de junio, 2013

Una Aproximación a la Integración Curricular de las Competencias Básicas en España

Las sociedades han cambiado mucho y muy rápido en las últimas décadas, ahora el conocimiento se gestiona en red centrifugando el pasado a toda velocidad, mientras que las escuelas continúan, en su mayor parte, obedeciendo a estructuras anquilosadas en el tiempo. Este panorama actual ha llevado a hablar de herramientas formativas y auto-formativas. Dentro del ámbito educativo en nuestro país y, concretamente, en lo relativo a la formación de profesores, generar herramientas para favorecer una práctica docente reflexiva, coherente e integrada se ha convertido en una necesidad, entre otros motivos, a raíz de la delimitación de una serie de competencias clave o transversales como necesarias para el aprendizaje. Esto ha ocurrido casi simultáneamente en el ámbito de la educación básica -recomendaciones sobre competencias básicas de la Comisión Europea de Educación-, como en el de la universitaria, con el Proceso de Bolonia.

Lo cierto es que durante las últimas décadas, se ha asistido a un hecho histórico sin precedentes: la posibilidad de acceder a las culturas de todo el mundo. Hoy en día, nadie se opondrá abiertamente a la afirmación de que la educación tiene que servir a las personas para operar en un mundo multicultural, conociéndolo, interpretándolo y transformándolo en una relación fértil y creativa entre sí y con el entorno (Braslavsky, 2004). Ello implica cierto conocimiento del mundo tal y como es hoy, así como cierta reflexión sobre cómo será en el futuro. Es decir, una reflexión sistemática que implica una toma de conciencia acerca de la responsabilidad que cada cual tiene, no sólo con el entorno más próximo, sino también con el global. Esto es una obviedad pero plantea grandes retos educativos. Uno de ellos, el de promover un conocimiento capaz de integrar los objetos en sus contextos, sus complejidades y sus conjuntos, capaz de abordar problemas globales y fundamentales para inscribir allí conocimientos parciales y locales, pues la supremacía de un conocimiento fragmentado según las disciplinas impide, a menudo, identificar el vínculo entre las partes y las totalidades (Morin, 1999).

El concepto de competencia, tan en boga en los últimos tiempos, también ha cambiado sustancialmente durante las últimas tres décadas: ha pasado de tener un enfoque psicológico, - “conjunto de conocimientos y habilidades que un individuo tiene en un entorno determinado”- a adquirir una perspectiva multidisciplinar y transversal -“manera en que las personas logran movilizar sus recursos personales (cognitivos, afectivos, sociales, etc) para resolver con éxito una tarea en un contexto definido”- (Moya y Luengo, 2010). Ya no hace referencia a un “conjunto de”, sino a una “manera de” o, dicho de otro modo, se centra ya no en el “qué” u “objeto” sino en el “cómo” o “proceso”. Definir los aprendizajes en términos de competencias clave exige, por lo tanto, de un análisis más profundo, complejo y elaborado, ofrece la ventaja de considerar conjuntamente la materia -*los contenidos*- y la forma -*las actividades*-, y la oportunidad de orientar la atención hacia las tareas escolares y los contextos en que se desarrollan (Bolívar y Luengo, 2010).

Pues bien, a consecuencia de la mencionada delimitación de la Comisión Europea de Educación, la Ley Orgánica de Educación de 2006 incluyó las competencias básicas como otro elemento más del currículo y expresó el compromiso por parte del Instituto de Evaluación y otros organismos correspondientes de las administraciones educativas, a realizar, dentro del marco de la evaluación general del sistema educativo que les compete, evaluaciones generales de diagnóstico, que permitan obtener datos representativos sobre las competencias clave. Concretamente, las competencias clave descritas, fueron:

- 1.- Competencia en comunicación lingüística
- 2.- Competencia matemática
- 3.- Competencia en el conocimiento y la interacción con el mundo físico
- 4.- Tratamiento de la información y competencia digital
- 5.- Competencia social y ciudadana

- 6.- Competencia cultural y artística
- 7.- Competencia para aprender a aprender
- 8.- Autonomía e iniciativa personal

En la Ley solamente se definieron las competencias que todos los alumnos deben haber desarrollado al terminar la obligatoria, sin entrar a establecer unas competencias secuenciadas para cada una de las etapas educativas. A ello hay que añadir que no existe una relación unívoca entre las competencias básicas y las áreas o materias de los planes de estudios, lo cual hace necesario hacer una adaptación curricular (Carabaña, 2011), tarea que, en la práctica, está correspondiendo a los maestros. El primer problema con el que se encuentran es que los criterios de evaluación no aparecen asociados a ningún objetivo de área ni a ningún objetivo de etapa y les resulta difícil saber a qué competencia o competencias está asociado cada criterio.

Urge, por lo tanto, proporcionar ayuda al colectivo docente en forma de herramientas de apoyo para concretar y operativizar curricularmente las competencias básicas. Desde diversos campos de las Humanidades se apunta hacia una progresiva introspección y su conjugación con la práctica profesional y los más cotidianos hábitos. Importa reconocer un sentido e ir más allá, no sólo asimilar la creciente diversidad sobre la que se construye el mundo hoy, sino también comprenderla y hacerla propia en la forma y medida que cada cual considere. Psicólogos, mediadores, pedagogos y coaches, entre otros profesionales, trabajan en esta dirección y coinciden en la necesidad de contar con herramientas que sirvan de hoja de ruta en el camino que cada cual recorre hacia su interior para abrirse al exterior.

El Enfoque Integral

El Enfoque o Visión Integral no aporta contenidos nuevos, no es una teoría, ni propone axiomas o postulados. Lo que hace el Enfoque Integral es poner de manifiesto las regiones menos comprensivas o tradicionalmente menos tomadas en consideración proporcionando una guía para reorganizar las distintas disciplinas. Consolida así un marco para entender, reconocer y entretejer diferentes perspectivas y visiones de la realidad.

El principal representante del Enfoque Integral es Kenneth Wilber, aunque hay muchos otros pioneros integrales filosóficos: desde Hegel, que observó que la conciencia se desarrolla a través de estadios y explicó el proceso dialéctico a través del cual los conflictos se “niegan y preservan”; Bergson que describió la evolución como un proceso creativo y dio la primera interpretación espiritual a los descubrimientos de la ciencia y la evolución; Alfred North Whitehead que sostuvo que todos los exteriores tienen un interior y que ambos evolucionan juntos, él veía a la evolución guiada por una “persuasión a través del amor”; también, sin lugar a dudas, Teilhard de Chardin, para quien la complejidad de la conciencia emergía simultáneamente como la expresión exterior e interior de la evolución. Sri Aurobindo (1999), por su parte, sintetizó los descubrimientos de la ciencia moderna de la evolución con la revelación atemporal de la iluminación y elaboró una fenomenología de las estructuras más altas de la conciencia; y Jean Gebser (2011), quien describió una serie de visiones del mundo jerárquicamente integradas desde la edad de piedra hasta la emergente visión del mundo integral. Además, hay algunos contemporáneos, como Andrew Cohen, Michael Down, Robert Wright o John Stewar, quienes, con ciertos tintes panteístas, enfatizan que el universo tiene una dirección y propósito, y privilegian la importancia del papel de la humanidad como co-creadora del proceso evolutivo (Wilber, 1997).

En síntesis, el Enfoque Integral se centra en lo relacional, se trata de un mapa que se sirve de numerosos y diversos sistemas y modelos conocidos sobre el desarrollo –desde los esbozados por los sabios de la antigüedad hasta los recientes descubrimientos de la ciencia cognitiva – y agrupa sus

descubrimientos en seis grandes factores a modo de elementos clave (Wilber, 2001). Estos factores son los *Cuadrantes*, los *Niveles*, las *Líneas*, los *Estados* y los *Tipos*. Dentro de las *Líneas*, la de las “*Visiones del Mundo*” interesa especialmente a la hora de concretar las competencias básicas en el currículo. Esta *Línea* hace referencia a las creencias fundamentales que tiene una persona, esto es, a la manera en que categoriza, representa y organiza la realidad (Wilber K., Patten T., Leonard A. y Morelli M., 2010), y representa el desarrollo de la conciencia a través de una serie de “*visiones*” o “*niveles de cosmovisión*” [denominación personal] construidos en torno a unos atractores o factores motivacionales primeros, y descritos por Don E. Beck y Christopher Cowan (2006) a través de la *Dinámica Espiral Integral*.

El Enfoque Integral Aplicado a la Integración Curricular

Iré por partes, explicando cada uno de los elementos que definen el Enfoque Integral y relacionándolos con el proceso de integración curricular.

Los cuadrantes.

El mapa integral aborda la complejidad de cualquier fenómeno desde cuatro perspectivas construidas en torno al interior y al exterior del individuo y de la colectividad. Los cuadrantes son:

1. El *Cuadrante Superior Izquierdo, intencional o del Yo individual interior*, que abarca pensamientos, sensaciones, creencias y sentimientos.
2. El *Cuadrante Superior Derecho o conductual* que representa el exterior individual, es decir, la conducta observable y cuantificable, las leyes de la ciencia vividas como propias y la materia corporal.
3. El *Cuadrante Inferior Izquierdo, cultural o del nosotros interior*, que hace referencia a la cultura y al grupo desde la vivencia individual.
4. El *Cuadrante Inferior Derecho, social o del nosotros exterior*, que se refiere a la conducta de una población palpable a través de su estructura institucional, normativa y política, observable objetivamente desde fuera.

Tabla 1. Los cuatro cuadrantes

	INTERIOR	EXTERIOR
INDIVIDUAL	-Cuadrante de LO SUBJETIVO. - Sentimientos y pensamientos en todos los niveles de percepción. -Dominio de lo INTENCIONAL --Freud, Jung, Piaget, Aurobindo - Psicoanálisis, Hermenéutica, Misticismo	- Cuadrante de LO OBJETIVO. -Manifestación en todos los niveles de organización. La Materia, todo lo que puede verse, medirse, tocarse. -Skinner, Watson, Locke -Física, Biología, Neurología, etc.
COLECTIVO	- Cuadrante CULTURAL. - Lo inter-subjetivo en todos los niveles. -Psicología Social, Antropología - Kuhn, Weber, Gadamer	- Cuadrante SISTÉMICO/SOCIAL. - Lo inter-objetivo en todos los niveles de relación. -Sociología - Comte, Marx, Teoría de Sistemas

Cada uno de los cuadrantes se identifica con una disciplina y, por ende, con una serie de teóricos, filósofos y estudiosos. De ahí que el análisis integral, desde los cuatro cuadrantes, proporcione una visión transdisciplinar de un fenómeno o parcela de la realidad, frente a lo que, a lo largo de la historia, han venido haciendo los diferentes teóricos al enfocarse en uno sólo. Así, los cuadrantes exteriores tienden a ocuparse de aquello que puede ser percibido con los sentidos o sus extensiones. Los teóricos e investigadores del cuadrante superior derecho se centran en el exterior del individuo, como el conductismo, el empirismo, la física, la biología, las ciencias cognitivas, la neurología, la fisiología cerebral, etc. Los teóricos del cuadrante inferior derecho, se ocupan, por su parte, del aspecto exterior de lo colectivo, las ciencias sistémicas, la teoría ecológica, las teorías del caos y de la complejidad, las estructuras tecno-económicas, las redes medioambientales y los sistemas sociales. Por otro lado, los

teóricos y estudiosos del cuadrante superior izquierdo investigan la conciencia interior tal y como aparece en los individuos, lo cual ha dado origen al psicoanálisis, la fenomenología, la psicología introspectiva y los estados meditativos, desde Freud hasta Jung, Piaget, Vigotsky o Buda. Los teóricos del cuadrante inferior izquierdo profundizan sobre el interior de lo colectivo, los valores, las percepciones, las visiones del mundo y los contextos compartidos. Aquí entran los estudios culturales hermenéuticos, interpretativos y fenomenológicos –por ejemplo, T. Kuhn o G. Gebser- (Wilber, 2001).

Establecer paralelismos entre los cuadrantes y los elementos del currículo también es posible e incluso -y aquí reside otro de los principales atractivos del Enfoque Integral-, intuitivo y fácil. Si los elementos culturales, instituciones, patrones de producción y consumo, etc, de los cuadrantes expresan la intencionalidad materialmente, los sistemas de valores, visiones del universo y aspiraciones, definen la intencionalidad detrás de ese diseño materializado. La misma asociación puede ser aplicada al diseño curricular frente al currículo de un centro educativo.

El esquema de los cuatro cuadrantes puede contribuir a la integración de cada uno de los elementos del diseño curricular a través de una definición relacional de cada una de las competencias básicas. De acuerdo a las pautas que se proponen en el Proyecto Atlántida (Bolívar y Luengo, 2010), dicha operativización parte del análisis de la presencia de las competencias básicas en cada etapa y de la contribución de cada área o materia a ellas.

Cada profesor, según su materia, relaciona objetivos, contenidos y criterios de evaluación con las competencias básicas. Para ello toma, en primer lugar, los criterios y los relaciona con los contenidos y objetivos según las pautas indicadas, es decir, para cada criterio se buscan los contenidos más adecuados a trabajar y, a la vez, el objetivo que se pretende alcanzar. Los criterios, debido a su complejidad y amplitud, se desarrollan en indicadores -medibles y observables- para ser relacionados con las competencias básicas. A cada indicador se le atribuyen una serie de conductas, completando la relación con un total de cuarenta ó cincuenta indicadores por competencia.

Figura 1. Indicadores



Los objetivos, contenidos, actividades y ejercicios, pueden ser analizados a través del esquema de los cuatro cuadrantes en orden a dotar cada competencia básica de los elementos curriculares de cada área e identificar las tareas más apropiadas para que los alumnos adquieran las competencias.

A la hora de evaluar las competencias básicas, la atención se centra en la realización de tareas que hacen posible que el dominio del contenido se transforme en competencia. La realización de tareas y los productos que ellas proporcionan, son una de las fuentes de información más importantes en la evaluación de las competencias básicas (Bolívar y Luengo, 2010).

Identificando - de manera inclusiva, no excluyente- ejercicios, actividades y tareas con los cuadrantes, resulta más fácil establecer después una relación entre las conductas que definen cada uno de los criterios de evaluación de las competencias, y las tareas.

Los indicadores describen directa o indirectamente habilidades, conocimientos, actitudes, destrezas, hábitos, etc. Materializados en conductas observables, es decir, analizadas desde los cuadrantes exteriores -el Individual o Superior Derecho y el Colectivo o Inferior Derecho- ayudan a definir e incorporan, además del dominio específico de cada cuadrante, otras variables que definen a los mismos:

las Líneas, los Niveles, los Estados, los Tipos, un análisis desde aquella parcela de la ciencia que se ocupa de la dimensión del cuadrante, y un análisis desde la Dinámica Espiral, susceptible de ser desplegado desde cada cuadrante a través de los “niveles de existencia” que la conforman y sobre los que me detengo más adelante.

Así, atendiendo al esquema de los cuatro cuadrantes, es posible dibujar un análisis secuencial de las competencias básicas. Partiendo desde el cuadrante superior izquierdo, el de la subjetividad, vocación y deseos, se considerarían, en primer lugar, las capacidades, por ejemplo, la capacidad de comunicación del alumno. Avanzando en el análisis hacia el exterior individual, nos situaríamos en el cuadrante superior derecho, pudiendo hablar ya de las conductas asociadas a la capacidad en cuestión, esto es, por ejemplo, el acto de levantar la mano y pedir la palabra. Desde las dimensiones colectivas, cabría hablar, desde el cuadrante inferior izquierdo, dónde el quehacer individual se ajusta al contexto grupal, de habilidades, en este caso concreto, el hecho de ordenar las ideas antes de exponerlas. Por último, desde el cuadrante inferior derecho, se completaría el análisis hasta abarcar el nivel de competencia, incorporando ya los aspectos intersubjetivos y atendiendo a las dimensiones sociales: exponer oralmente las ideas en clase.

Tabla 2. Cuadrantes y niveles

	INTERIOR	EXTERIOR
INDIVIDUAL	<p><u>Nivel del alumno</u>: subjetividad del alumno, vocación, deseos y aspiraciones. Conflictos, dificultades de aprendizaje. APTITUDES.</p> <p><u>Ejemplo</u>: capacidad de abstracción.</p> <p><u>Nivel del maestro</u>: orientar al alumno en su proceso de autoconocimiento y desarrollo.</p>	<p><u>Nivel del alumno</u>: transición del ser al hacer.</p> <p>CONDUCTAS - Nivel de EJERCICIO.</p> <p><u>Ejemplo</u>: realizar un mapa conceptual sobre un tema.</p> <p><u>Nivel del maestro</u>: actualiza permanentemente los contenidos en colaboración con otros docentes. Microsistema en Bronfenbrenner. Contexto primario.</p>
COLECTIVO	<p><u>Nivel del alumnos</u>: dónde el hacer individual se alinea con el grupal. Campo de ajuste funcional al contexto.</p> <p>HABILIDADES – Nivel de ACTIVIDAD</p> <p><u>Ejemplo</u>: relacionar y ordenar las ideas.</p> <p><u>Nivel del maestro</u>: genera espacios y actividades de aplicación. Mesosistema en Bronfenbrenner. Contexto secundario.</p>	<p><u>Nivel del alumno</u>: incorporación de aspectos intersubjetivos que otorgan valor. Dimensión axiológica. Compromiso con todos. Nivel mundicéntrico.</p> <p>COMPETENCIAS – Nivel de TAREA.</p> <p><u>Ejemplo</u>: integrar claramente los nuevos conceptos en la práctica cotidiana.</p> <p><u>Nivel del maestro</u>: facilita trabajo en equipo, fomenta responsabilidad social y compromiso. Exosistema y Macrosistema en Bronfenbrenner. Contexto terciario y social.</p>

Líneas, niveles, estados y tipos.

Los cuadrantes son el elemento clave del Enfoque Integral pero no el único. Pueden ser combinados con otros cuatro elementos básicos para posibilitar una visión integral: *las Líneas, los Niveles, los Estados y los Tipos*. No se trata de conceptos teóricos, sino de aspectos de la experiencia relativamente fáciles de identificar. La relación entre los cuadrantes y estos otros elementos se establece porque cada cuadrante se puede desarrollar a través de ellos.

En primer lugar, los *Niveles de conciencia*. Los habitualmente considerados son el corporal, el emocional, el mental y/o el espiritual. Para que esto se pueda entender mejor, hay que señalar que cada nivel constituye una categoría evolutiva concreta que determina el paradigma fundamental del individuo en un momento concreto de su proceso vital. Cada nivel representa una manera de entender el mundo, un sistema motivacional específico, así como una serie de conductas, pensamientos y sentimientos

característicos. Desde el Enfoque Integral se distinguen una serie de niveles *pre-rationales*, seguidos de los *rationales* y, posteriormente, de los *trans-rationales*.

En segundo lugar, las *Líneas de desarrollo*. El Enfoque Integral las agrupa en cuatro grandes grupos: la *línea cognitiva*, las *líneas relacionadas con el Yo* (identidad, necesidades, moral, valores), las *líneas relacionadas con el talento* (por ejemplo, las identificadas por Howard Gardner (2001), lingüística, espacial, matemática, musical, o kinestésica), y *otras Líneas* importantes que son esenciales para el desarrollo de los talentos (desarrollo estético, emocional, interpersonal, espiritual, psicosexual, etc.) (Wilber, Patten, Leonard y Morelli, 2010). El mencionado Atlántida, por ejemplo, se centra en la línea cognitiva, diferenciando una serie de procesos referidos a “lo que hace el estudiante con los contenidos” y tipificados en formas de pensamiento: reflexivo, analítico, lógico, crítico, analógico, sistémico, creativo, deliberativo y práctico.

En tercer lugar, los distintos *Estados de conciencia*. Vigilia, sueño y sueño profundo son los habitualmente tenidos en cuenta.

En último lugar, los *Tipos*. No todas las diferencias han de ser evolutivas. A ese otro tipo de distinciones es a lo que se denomina *tipos*. Los más frecuentes son el masculino y el femenino. Las investigaciones de L. Kohlberg (1992) y C. Gilligan (1985), entre otras, han demostrado que ambos evolucionan a través de la misma secuencia, pero con énfasis diferente: lo masculino subrayando la importancia de los derechos y de la justicia y lo femenino privilegiando la responsabilidad y el cuidado. La personalidad es otro criterio para establecer un tipo. Por ejemplo el eneagrama o el modelo de Myers Briggs basado en la teoría de los tipos psicológicos de Carl Jung (1971), se utilizan para establecer distintos tipos de personalidad. Entre estos, el individuo reconoce una serie de rasgos pertenecientes a todos, aunque siempre habrá uno que prevalezca frente a los demás, al menos durante un determinado periodo de su vida.

Dinámica espiral integral.

La Dinámica Espiral Integral –Integral, por estar coordinada con el Enfoque Integral wilberiano (Patten, T., Wilber, K. & Leonard, A., 2010)- es interesante para la integración curricular de las competencias básicas, en tanto que traza un patrón de la diversidad humana dirigido al “porqué” de las perspectivas únicas y al “cómo” pueden variar las percepciones de lo que para cada cual es representa su contexto más próximo. Se trata de un marco para entender el estilo cognitivo de un individuo desde la *línea* de los valores, que informa acerca de cómo piensa una persona y no sobre lo que piensa. En este sentido, se sitúa al nivel del concepto de competencia multidisciplinar y transversal que se ha impuesto en los últimos años. Concretamente, la Dinámica Espiral representa distintos niveles de valores de la inteligencia adaptativa, los relaciona con diferentes condiciones de vida y los combina de modos diversos. El resultado no es una tipología sino una representación del flujo emergente del pensamiento y de los sistemas de valores que emergen y fluyen tanto a nivel personal como grupal, teniendo en cuenta variables individuales, políticas, económicas, culturales y sociales. Cada nivel se construye sobre todos los anteriores, que no desaparecen, sino que quedan soterrados bajo capas más complejas y pueden resurgir si el contexto lo demanda.

La Dinámica Espiral ha sido desarrollada por Christopher Cowan y Don E. Beck (2006) a partir de la obra de Clare W. Graves (1970). El modelo gravesiano se fundamenta en una investigación realizada con estudiantes de la Universidad de Nueva York durante la década de los setenta. Luego, Cowan y Beck (2006) han continuado perfeccionando dicha perspectiva, ambos han aplicado el modelo en el ámbito empresarial y político, destacando especialmente su participación en los diálogos que contribuyeron a acabar con el *Appartheid* en Sudáfrica.

Respecto a sus fundamentos y antecedentes, son muy numerosos los filósofos e investigadores del crecimiento y desarrollo de la mente; Jean Piaget (2001), Kohlberg (1992), Jürgen Habermas (2008), James Mark Baldwin (1939), Sri Aurobindo (1999), Jean Gebser (2011), Erik Erikson (1980), Caroll

Guilligan (1985), Abraham Maslow (1982), Teilhard de Chardin (De la Herrán, 1993), Jan Sinnott (1998), Jane Loevinger (1976), Robert Kegan (1982), Howard Gardner (2001) o Ken Wilber (2000), entre otros, - que sostienen que la secuencia de estadios que cada uno define, atraviesa un espacio evolutivo común. Ello sugiere la posible reconciliación de todas estas teorías, cosa que contempla la Dinámica Espiral.

Puesto que la Dinámica Espiral Integral representa el pensamiento desde una perspectiva integral, se expresa a través de una serie de *niveles o modalidades de cosmovisión*, que son entendidos como la “manifestación de las visiones del mundo y los sistemas de valores implicados en cada una de ellas”. A día de hoy, suelen identificarse ocho niveles que oscilan entre el yo individual y el nosotros colectivo y se componen en torno a una serie de *atractores o factores motivacionales primeros*: 1) Supervivencia; 2) Seguridad, 3) Poder; 4) Sentido y orden; 5) Éxito y logro personales; 6) Colaboración; 7) Integración de procesos; y 8) Holismo. No existe una relación directa entre los distintos atributos de una persona o un grupo –la inteligencia, el sexo, la edad, la etnia, etc- y la cosmovisión o atractor.

La tendencia general de la Dinámica Espiral Integral es ascendente ya que operar desde sistemas complejos ofrece más grados de libertad para actuar adecuadamente ante una situación determinada, disponiendo así de un conjunto mayor de capacidades mentales. Esto significa que el modelo es jerárquico en términos de espacio conceptual (la inclusión progresiva de más factores y formas de entender), pero no en términos de inteligencia en el sentido convencional.

Para que se entienda mejor la idea de los niveles de cosmovisión, cabe señalar que estos también son denominados “vMemes” o “Memes de valor”. Beck y Cowan (2006) introdujeron este término frente al inicialmente propuesto por Graves (1970), quien se refería a los niveles como a “sistemas bio-psico-sociales”. Descritos en un principio dentro de un limitado contexto neo-Darwiniano por Richard Dawkins (2006) en 1976, Csikszentmihalyi (1993) utilizó la palabra “Meme” más tarde (del griego mimesis, imitación) para designar una unidad de información cultural, de actitudes o maneras de pensar que se replican a través de la tradición cultural y la imitación. Así, los vMEMEs son patrones que determinan porque, qué y cómo piensan y actúan los individuos, es decir, definen su idiosincrasia y el tipo de relaciones que establecen con el entorno. Beck y Cowan (2006) explican en *Spiral Dynamics*, que “un vMEME se transpone a sí mismo en una visión del universo, un sistema de valores, un nivel de existencia psicológica, una estructura de creencias, un principio organizador, un modo de pensar y una manera de vivir y que las personas, las organizaciones y las sociedades, responden positivamente sólo a aquellos principios motivacionales, fórmulas educativas y códigos éticos que guardan coherencia con su actual nivel de existencia o vMeme” (Wahl y Baxter, 2008).

Una Explicación Más Detallada de Cada Una de Las Modalidades o Niveles de Existencia y de su Caracterización a Través de Los Cuadrantes

Las diferentes modalidades de cosmovisión pueden ser desplegadas a través de los cuatro cuadrantes en orden a facilitar un análisis profundo de una determinada parcela de la realidad.

Concretamente, el despliegue de los atractores a través de los cuadrantes da lugar a los siguientes rasgos definitorios de cada nivel de existencia:

1. Primer Nivel: Atractor: **Supervivencia**. Estilo de pensamiento: instintivo, automático, procesos de supervivencia. Descripción a través de los cuadrantes: *Plano individual (cuadrantes superiores)*: percepciones básicas orientadas a satisfacer necesidades biogenéticas e impulsos instintivos; conductas reflejas. *Plano cultural (cuadrante inferior izquierdo)*: los sentidos físicos determinan la expresión cultural del grupo, las interacciones son impulsivas y no hay pensamiento reflexivo. *Plano social*: predominan las organizaciones simples y basadas en la satisfacción de necesidades

básicas. En la actualidad este nivel se da en escasas regiones y, dentro del mundo desarrollado, emerge solamente en situaciones de catástrofe o crisis.

2. Segundo Nivel: Atractor: **Seguridad**. Estilo de pensamiento: mágico-animista. *Plano individual*: Búsqueda de seguridad, maniqueísmo. Puede parecer un nivel holístico pero es atomístico. *Plano cultural*: el entorno es percibido como un lugar amenazante; preponderan los lazos de parentesco. *Plano social*: Organizaciones tribales.
3. Tercer Nivel: Atractor: **Poder**. Estilo de pensamiento: **Egocéntrico**. Estructuras dogmáticas, procesos de explotación. *Plano individual*: poder, control, acción, imponerse para dominar a otros. *Plano cultural*: entorno percibido como un lugar donde los más fuertes se imponen sometiendo a los débiles; la naturaleza es una adversaria a conquistar. *Plano social*: predominan las organizaciones que persiguen la satisfacción inmediata a través de estructuras jerárquicas de autoridad; la falta de competencia es suplida por la fuerza o tapada.
4. Cuarto Nivel: Atractor: **Sentido y orden**. Estilo de pensamiento: Absolutista, estructuras piramidales, procesos autoritarios. *Plano individual*: conformismo, orden y estabilidad; obediencia para obtener la recompensa; sentido; propósito; certidumbre, ausencia de sentido crítico y exacerbación de la culpa. *Plano cultural*: realidad controlada por una autoridad superior, que castiga el mal y recompensa las obras buenas y la vida recta. *Plano social*: predominan las estructuras jerárquicas y fuertemente burocratizadas que persiguen logros a largo plazo.
5. Quinto Nivel: Atractor: **Éxito y logros personales**. Estilo de pensamiento: Positivista. Estructuras delegativas, proceso estratégico. *Plano individual*: éxito; influencia; autonomía. Búsqueda constante de oportunidades de éxito, alta competitividad. *Plano cultural*: mundo percibido como una fuente de recursos susceptibles de ser desarrollados y oportunidades para mejorar y prosperar. Control y transformación de recursos naturales. Cualificación y autonomía. *Plano social*: Organizaciones Emprendedoras, de estructura flexible según coyuntura. Pensamiento estratégico y riesgo calculado. Competitivas y orientadas hacia el logro de objetivos a corto plazo.
6. Sexto Nivel: Atractor: **Unión para crecimiento mutuo**. Estilo de pensamiento: Relativismo pluralista. Estructuras de equidad, se busca el consenso. *Plano individual*: armonía; unión para crecimiento mutuo. Construcción de consensos y desarrollo de la conciencia. *Plano cultural*: entorno percibido como un hábitat donde la humanidad, en conjunto, puede convivir en paz alcanzando propósitos comunes a través de asociaciones y experiencias compartidas. *Plano social*: organizaciones de carácter Humanista, estructuras post-modernas en interacción con diversos y numerosos actores. En fuerte interdependencia con el tejido relacional y los medios de comunicación; prefieren la colaboración frente a la competitividad.
7. Séptimo Nivel. Atractor: **Integración de procesos**. Estilo de pensamiento: Sistémico. Estructuras integradoras, procesos interactivos. *Plano individual*: integración de procesos; diversidad y pluralidad se integran naturalmente en corrientes interdependientes. Cambio e incertidumbre como pautas habituales y aceptables. Se siguen flujos naturales a través de tareas concretas. *Plano cultural*: mundo percibido como un organismo caótico donde el cambio es la pauta y la incertidumbre es la habitual y aceptable forma de existencia. *Plano social*: Organizaciones de tipo “integral”, de estructura altamente flexible, capaces de abarcar diversos contextos complejos. Procuran seguir los flujos naturales a través de la articulación de sus tareas concretas, por medio de procedimientos extremadamente flexibles que se van modificando para adaptarse a las diversas necesidades que constantemente se van detectando.
8. Octavo Nivel. Atractor: **Holismo**. Estilo de pensamiento: Holístico, Intuitivo. Estructuras globales, proceso fluido y ecológico. Integra conocimiento y sentimiento. Utiliza todos los niveles

de la Dinámica Espiral y advierte la interacción existente entre ellos. Conciencia de comunidad global. no se basa en las reglas externas (cuarto nivel) ni en lazos grupales (sexto nivel). *Plano individual*: conciencia de comunidad global, hábitos de sostenibilidad arraigados. *Plano cultural*: El entorno es percibido como un sistema delicadamente equilibrado en manos de la humanidad. Se promueve la conciencia colectiva, la responsabilidad social y el desarrollo sostenible. *Plano social*: Organizaciones de carácter intuitivo, escasas. Su funcionamiento procura imitar a la naturaleza –biomimicry- de modo que sus objetivos generales se orientan hacia objetivos específicos que, en último término, tienen implicaciones de carácter mundicéntrico. Esta conexión o comprensión profunda con el objetivo actúa a modo de ADN cultural, permitiendo la emergencia de la acción intuitiva.

Conclusiones

El Enfoque Integral proporciona, por lo tanto, una perspectiva lo suficientemente transversal como para posibilitar una integración curricular, pero ¿qué más podemos decir para sintetizar las aportaciones de los elementos clave del trabajo de Wilber y Beck, entre otros autores integrales, al colectivo docente?

Pues bien, en primer lugar, cabe destacar que el Enfoque Integral actúa como una lente de aumento, es decir, ampliando el campo de visión y reduciendo la distancia entre la complejidad y la conciencia individual de la misma. De este modo, ayuda a enmarcar viejos patrones desde nuevas perspectivas más complejas, completas y acordes a los tiempos que corren. Sus herramientas y conceptos clave también son una herramienta para organizar el conocimiento de manera eficiente en orden a comprender los acontecimientos globales y el impacto de nuestro ecosistema en el presente y el futuro.

El segundo gran aporte del Enfoque Integral se concreta en que gracias a sus conceptos clave se construye un lenguaje que permite tratar cooperativa y coordinadamente temas controvertidos. Este lenguaje común resulta especialmente aplicable, en pro de la transversalidad, por parte de un colectivo docente ávido de herramientas que facilitan la comprensión de la complejidad sin sesgarla.

Las herramientas que proporciona el Enfoque Integral son también un apoyo para la metacognición y el análisis del rol de cada maestro dentro del centro. Al favorecer una comprensión más profunda de la propia práctica profesional, consolidan el compromiso del maestro para gestionar y desarrollar su propia cosmovisión transdisciplinar de la realidad. Concretando, se diría que estas herramientas ayudan a que se tengan en cuenta todos los factores implicados en el proceso de enseñanza-aprendizaje trazando un mapa u hoja de ruta para quien lo aplica. En otras palabras, sirven para indizar cualquier actividad y, en el caso concreto de la integración curricular de las competencias básicas, para ordenar los diferentes elementos del diseño curricular e interconectarlos coherentemente entre sí.

Desde el enfoque de competencias, la metacognición se asume como un proceso de mejora continua con base en la reflexión, sin embargo, no es suficiente tener conciencia de los pensamientos, sentimientos o desempeños, es necesario que ello lleve a cambios en la actuación ante problemas y situaciones del contexto. Sólo cuando se verifica esto último, existe auténtica metacognición (Tobón, 2010). No basta con conocer la teoría, también hay que saber ponerla en práctica y, a este respecto, merece la pena mencionar lo que Wilber denomina “Práctica Vital Integral”. Esta hace referencia a un conjunto de módulos a través de los que se materializa aquello que se logra por medio del trabajo reflexivo con los Cuadrantes y los demás elementos del Enfoque Integral. La Práctica Vital Integral incluye ejercicios con el cuerpo, psicoterapia o trabajo emocional, un compromiso con alguna práctica espiritual, así como módulos auxiliares referidos, por ejemplo, a la ética, la sexualidad, la práctica profesional o las relaciones interpersonales.

Concretando aun más, en relación al aporte concreto de la Dinámica Espiral Integral a la integración curricular, conviene señalar que, además de proporcionar un lenguaje común para tratar la transdisciplinariedad, es susceptible de informar sobre el dominio, en grados de complejidad, de cada competencia y puede ser utilizada en su evaluación, para asignar una importancia o peso relativos a cada uno de los indicadores. Las conductas derivadas de los indicadores pueden ser determinadas de acuerdo a los niveles emergentes de la Dinámica Espiral y las tareas más apropiadas para desarrollar las competencias transversales estarán en consonancia con los niveles más complejos de la Espiral sin ser, por ello, más o menos deseables en términos generales. Por añadidura, el esquema transdisciplinar de los Cuadrantes simplifica el establecimiento de vínculos entre las competencias básicas y las áreas o materias. Tomando como referencia cada uno de los atractores es posible caracterizar diversos elementos de análisis haciendo posible que estos, a su vez, funcionen como nexos cognitivos que dotan de coherencia al proceso de integración curricular. Por ejemplo, los contenidos en sus diferentes vertientes (conceptos, hechos, procedimientos, actitudes, reglas, criterios, etc) pueden ser considerados tomando como referente cada uno de los atractores. También las metodologías y los modelos de enseñanza pueden ser identificados en tanto que guarden coherencia con el tipo de aprendizaje atribuido a cada factor motivacional o atractor.

Además, la secuencia de niveles de cosmovisión son identificables con construcciones sociales e históricas. El concepto de “vMeme” confluye con la idea expresada en los materiales de integración curricular del Proyecto Atlántida. De acuerdo a ésta, los modos de pensamiento los creamos, entre todos, a lo largo del transcurso de nuestra historia y de ahí que contextualizar el pensamiento lógico o sistémico, resulte menos complicado gracias a modelos estructuralistas como el descrito y a los factores motivacionales o atractores que responden al flujo emergente del pensamiento que se ha ido configurando a través de la experiencia y como consecuencia de las dificultades que históricamente se han ido superando y resolviendo. La estructura de tareas que podría constituir el soporte esencial para el desarrollo de las competencias básicas, estaría asociada a las operaciones intelectuales representadas por cada una de las formas de pensamiento -reflexivo, analítico, lógico, crítico, sistémico, analógico, creativo, deliberativo y práctico- que puede estar desarrollada e identificada a través de los niveles emergentes de pensamiento y ser relacionada con otros elementos que guarden coherencia con cada uno estos atractores.

Referencias

- Baldwin, J.M. (1939). A history of Psychology in autobiography Vol. I (pp. 1-30) Worcester, MA, US: Clark University Press New York, NY, US: Russell/Atheneum Publishers Murchison, Carl (Ed.), p.516.
- Bauwens, M. (2005). A critique of Wilber and Beck's SD-Integral. *Pluralities/Integration*, nº 61.
- Beck, D.E. & Cowan, C. (2006). *Spiral Dynamics, mastering values, leadership, and change*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Bohm, D. (1987). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairós.
- Boyatzis, R. Goleman, D. & McKee, A. (2002). *El líder resonante*. Plaza y Janés.
- Carabaña, J. (2011). Competencias y universidad, o un desajuste por mutua ignorancia. *Bordón*, 63 (1), 15-31.
- Cowan, C. & Todorovic, N. (2005). *The Never Ending Quest: Clare Graves exploring human nature*. Eclet Publishing.
- Csikszentmihalyi, M. (1993). *The evolving self: a psychology of the third millennium*. New York: HarperCollins.
- Csikszentmihalyi, M. (1998). *Experiencia óptima: estudios psicológicos del flujo de la conciencia*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Dawkins, R. (2006). *The selfish gene*. Oxford University Press.
- De la Herran, A. (1993). *Teilhard de Chardin, vuelve el hombre*. Madrid: Editorial Ciencia 3.

- De la Herrán, A. (2008). Hacia una educación para la universalidad: más allá de los ismos. En *Seminario: de la identidad local a la ciudadanía universal: el gran reto de la educación contemporánea*. Madrid: Fundación para la Libertad.
- Drouot, P. (2011). *La revolución del pensamiento integral*. Barcelona: Luciérnaga.
- Erikson, E.H. (1980). *Identidad: juventud y crisis*. España: Taurus Ediciones.
- Gadamer, H.G. (2000). *La Educación es Educarse*. Barcelona: Paidós.
- Gardner, H. (2001). *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Gebser, J. (2011). *Origen y presente*. Vilahur: Ediciones Atlanta.
- Guilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Graves, C. W. (1970). Levels of Human Existence: An Open System Theory of Values. *Journal of Humanistic Psychology*, November 1970.
- Graves, C. W. (1974). Human Nature prepares for a momentous leap. *The Futurist*, 72-87.
- Gould, S. J. (2002). *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Habermas, J. (2007). *La lógica de las ciencias sociales*. Barcelona: Editorial Tecnos.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hatch, M.J., Kosterka, M. & Kozminsky, A.K. (2004). *The three faces of leadership: Manager, Artist, Priest*. Wiley-Blackwell.
- Jung, C. G. (1971). *Psychological Types* (Collected Works of C.G. Jung, Volume 6). Princeton University Press.
- Kegan, R. (1982). *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. USA: Harvard College.
- Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Loevinger, J. (1976). *Ego development: conceptions and theories*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Mayor Zaragoza, F. (2000). Educar para la Individualidad. Una Formación Permanente y de Calidad para el siglo XXI. *Acade* (28), 18-2.
- Maslow, A.H. (1982). *La personalidad creadora*. Barcelona: Kairos.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO.
- Novoa, N. (2004). *Introducción a Dinámica Espiral*. Artículo. Psicored.
- Patten, T., Wilber, K. & Leonard, A. (2010). *La práctica integral de vida. Programa orientado al desarrollo de la salud física, el equilibrio emocional, la lucidez mental y el despertar espiritual del ser humano del siglo XXI*. Barcelona: Kairós.
- Piaget, J. (2001). *Psicología y Pedagogía*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Ribeiro, L. (2007). *El poder de la complejidad*. Barcelona: Urano.
- Roegiers, X. (2010). *Una Pedagogía de la Integración. Competencias e integración de los conocimientos en la enseñanza*. Ediciones De Boeck Université.
- Sinnott, J.D. (1998). *The Development of Logic in Adulthood. Postformal Thought and Its Applications*. New York: Plenum Press.
- Sri Aurobindo. (1999). *The Ideal of Human Unity*. Ashram Trust, Pondicherry, India.
- Sidelski, D. (2009). *Estrés y coaching profundo. Integrando medicina, psicoterapia y coaching mediante el modelo de Ken Wilber*. Buenos Aires: Lúmen.
- Torrent, R. (Coord.) (2009). *Evolución Integral. Visiones sobre la realidad desde el paradigma emergente*. Barcelona: Kairós.
- Uranga, M. (1999). Mediación, negociación y habilidades para el conflicto en el marco escolar. En Casamayor (Coord.) *Cómo dar respuesta a los conflictos*. Barcelona: Graó, p. 143-159.
- Wahl D.C. & Baxter, S.(2008). *The designer's role in facilitating sustainable solutions*. Massachusetts Institute of Technology, Vol. 24, nº2.
- Wilber, K. (1987). *Un Dios sociable*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (1996). *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Kairós.

- Wilber, K. (2000). *A theory of everything. An integral vision for business, politics, science and spirituality*. Boston: Shambala.
- Wilber, K. (2006). *Integral Spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world*. Boston & London: Shambala.

Notas

1.- Descripción de las competencias básicas en el Decreto LOE: *Competencia en comunicación lingüística*: utilización del lenguaje como instrumento de comunicación oral y escrita, de representación, interpretación y comprensión de la realidad, de construcción y comunicación del conocimiento y de organización y autorregulación del pensamiento, las emociones y la conducta. 2) *Competencia matemática*: habilidad para utilizar y relacionar los números, sus operaciones básicas, los símbolos y las formas de expresión y razonamiento matemático tanto para producir e interpretar distintos tipos de información, como para ampliar el conocimiento sobre aspectos cuantitativos y espaciales de la realidad, y para resolver problemas relacionados con la vida social y con el mundo laboral. 3) *Competencia en el conocimiento y la interacción con el mundo físico*: habilidad para interactuar con el mundo físico, en sus aspectos naturales y en los generados por la acción humana, posibilitando la comprensión de sucesos, la predicción de consecuencias y la actividad dirigida a su mejora y preservación. Comprende, así mismo, habilidades para actuar y comprender con autonomía e iniciativa en ámbitos muy diversos (En síntesis: salud actividad productiva, consumo, ciencia, procesos tecnológicos, etc.). 4) *Tratamiento de la información y competencia digital*: habilidades para buscar, obtener, procesar y comunicar información, y para transformarla en conocimiento. Incorpora diferentes habilidades, que van desde el acceso a la información hasta su transmisión en distintos soportes una vez tratada, incluyendo a la utilización de las tecnologías de información y la comunicación como elemento para informarse, aprender y comunicarse. (En síntesis: Prensa, Internet, documentos, textos, e-mail, blog, redes, imagen y sonido...). 5) *competencia social y ciudadana*: comprender la realidad social en que se vive, cooperar, convivir y ejercer la ciudadanía democrática en una sociedad plural, así como comprometerse a contribuir a su mejora. El ejercicio de la ciudadanía implica disponer de habilidades para participar activa y plenamente en la vida cívica. Significa construir, aceptar y practicar normas de convivencia acordes con los valores democráticos, ejercitar derechos, libertades, responsabilidades y deberes cívicos, y defender los derechos de los demás. 6) *Competencia cultural y artística*: conocer, comprender, apreciar y valorar críticamente diferentes manifestaciones culturales y artísticas, utilizarlas como fuente de enriquecimiento y disfrute y considerarlas como parte del patrimonio de los pueblos. El conjunto de destrezas que configuran esta competencia se refiere tanto a la habilidad para apreciar y disfrutar con el arte y otras manifestaciones culturales, como a aquellas relacionadas con el empleo de recursos y la expresión artística. 7) *Competencias para aprender a aprender*: habilidades para iniciarse en el aprendizaje y ser capaz de continuar aprendiendo de manera eficaz y autónoma de acuerdo con los propios objetivos y necesidades. Supone la adquisición de la conciencia de las propias capacidades (intelectuales, emocionales, físicas) y del proceso y estrategias para conseguirlas. 8) *Autonomía e iniciativa personal*: adquisición de la conciencia y aplicación de un conjunto de valores y actitudes personales (responsabilidad, perseverancia, conocimiento de sí y autoestima, etc.); por otra parte, remite a la capacidad de elegir con criterio propio, de imaginar proyectos, y de llevar adelante las acciones necesarias para desarrollar las propias opciones y planes, responsabilizan de ellos.

2.- El Proyecto Atlántida, propone al docente una serie de pautas e instrumentos de ayuda para realizar una reestructuración curricular a través de cinco niveles de integración: 1) Integración de actividades y ejercicios a través de una estructuración de tareas compartidas; 2) Integración de cada uno de los elementos del diseño curricular a través de una definición relacional de cada una de las competencias básicas; 3) Integración de modelos/métodos de enseñanza; 4) Integración de criterios/instrumentos para valorar/evaluar el aprendizaje de las competencias básicas; 5) Integración de las distintas formas del currículum: formal, no formal, informal.

***Catalina Bernaldo de Quirós** es pedagoga por la Universidad Complutense de Madrid y mediadora en ejercicio. Actualmente compagina su labor docente en la Universidad Autónoma de Madrid (Facultades de Medicina y Educación) con actividades independientes de mediación y consultoría. Desde 2008, aplica como instrumentos integradores del currículum y facilitadores del diálogo, los desarrollados a partir del trabajo de los autores Kenneth Wilber y Don E. Beck.

Web: www.co-mediacion.com Email: cb@co-mediacion.com

The Practice of Meditation: A Path to Maximize the Quality of Life

La Práctica de la Meditación: Un Camino Para Maximizar la Calidad de Vida

Karina Minda*

West University of Timisoara
Timisoara, Romania

Abstract

This paper evaluates the benefits of *meditation* in terms of *emotional intelligence*, *fear of death* and *self-satisfaction*. Participants in the study were women, divided into two groups: a target female group practicing the meditation technique of Prananadi daily, for at least a year (n=20), with an average age of 41,5 years, a witness female group (n=20) not practising this kind of meditation, with an average age of 42 years. The participants completed the Emotional Intelligence Scale, Collett-Lester Fear of Death Scale and Spiritual Well-being Questionnaire. The T test for independent samples was used to analyze the data; the results show a significant difference between the two groups regarding emotional intelligence, fear of death and self-satisfaction, in favor of those who meditate. This study supports the practical value of meditation as a method of self-development.

Keywords: meditation, emotional intelligence, fear of death, self-satisfaction

Resumen

Este trabajo evalúa los beneficios de la meditación en términos de inteligencia emocional, temor a la muerte y satisfacción con uno mismo. Los sujetos de este estudio fueron mujeres, divididas en dos grupos: un grupo experimental de mujeres que llevaban practicando meditación Prananadi diariamente por un año (n=20) con una media de edad de 41,5 años, y un grupo control que no practicaba este tipo de meditación (n=20) con una media de edad de 42 años. Los participantes rellenaron tres instrumentos de evaluación; la escala de inteligencia emocional, la escala de temor a la muerte Collett-Lester y el cuestionario de bien estar espiritual. Los datos se analizaron mediante la prueba T para muestras independientes y los resultados mostraron una diferencia significativa a favor del grupo meditador, en cuanto a inteligencia emocional, temor a la muerte y satisfacción con uno mismo. En conclusión, este estudio aporta una prueba más al valor de la meditación como método de desarrollo personal.

Palabras clave: meditación, inteligencia emocional, miedo a la muerte, auto-satisfacción

Received: November, 6 2012

Accepted: July, 5 2013

Introduction

The contemporary world is undergoing a generalized crisis seriously affecting the entire human community and having multiple causes, the major one being of a spiritual nature. The world's scientific authorities, such as Laszlo, Russell and Grof (2009) speak about the need for a revolution concerning consciousness, a revolution involving inexorably the consistent use of certain *spiritual practices*, prayer and meditation occupying a privileged place among them.

Given the many benefits of *meditation*, which concerns the physical, psychological and spiritual component of the human being, many researchers around the entire globe, having the possibility to use high technology (PET, functional magnetic resonance, computed tomography), showed the beneficial role of meditation in the contemporary human existence. This explains why *Prananadi meditation technique* is acknowledged today by the American Psychological Association (APA) and there are 4953 articles on meditation, rated by ISI database.

The main purpose of this study is to identify the psycho-behavioral and spiritual effects of the Prananadi type of meditation, an ancient Tibetan meditation technique which today brings together over 22,800 practitioners in Romania, grouped in an association led by Master Tibor Ujlaky.

Conceptual Clarifications

The quality of social interactions and the general well-being of a person can be improved; among many other effects, it is known that meditation can have this effect. To see how meditation can influence these aspects of life, we chose to measure *emotional intelligence*, as an important factor of the quality of social interactions; *fear of death*, which may influence the way the person relates to their life and death and the life and death of others; and *self-satisfaction* as a component of spiritual well-being, reflecting the connection with oneself, taking into consideration the meaning of life, and the values and purposes of life.

Meditation

As shown by Mircea Eliade (1993), meditation is a state of mind in which there are no thoughts coming from the senses. In turn, J. Vigne (2009), in his book *Meditation and Psychology*, offers his definition of meditation: "To stop the mental activity (mind) in order to allow the Sacred or Self to be discovered"; and, a bit more psychological definition, "a group of techniques that have in common the practice of a stable, non-analytical, non-discursive attention". Nature of the mind reveals itself in the break between thoughts. Maharishi says that through meditation we focus our attention inwards, towards subtler levels of thought, until the mind transcends the experience of a subtle thought state and reaches the source of all thoughts. This process expands the conscious mind and, at the same time, brings it in contact with the *creative intelligence* that gives rise to every thought. *Meditation* is different from *introspection*, because it is a detached contemplation when thoughts should be allowed to flow freely. On the contrary, introspection focuses on an isolated state. *When you pray you speak and God listens, when you meditate you listen whilst God speaks*. It's about transcendence of all mental activity, but at the same time clear awareness remains as transcendental or pure consciousness.

Through meditation, a shift from the Ego-centered consciousness to a Self-centered consciousness is made possible. The motivation and the purpose of meditation consist in releasing from ignorance and disturbing conceptions (Rabten, 2011). Genuine reason and purpose of meditation is to free us from our ignorance and from other concepts interference (Rabten, 2011). Through meditation we reach the fourth state of consciousness – the pure consciousness (the transcendental consciousness) – *pure* meaning, which has no empirical content; it has no content except itself.

The *Prananadi meditation technique* is a Tibetan spiritual technique that continuously adapted itself, over the centuries, to different branches of religion. Even though it is intended to address westerners of today and tomorrow (Ujlaky, 2005), Prananadi keeps intact ancient teachings preserved in Tibetan monasteries taken directly from a master. It is a way to improve our physical and mental health.

By Pranadi, everyday life becomes less stressful and feels less anxious. Those who practice this type of meditation become much stronger and energetic; it can change one's relations to other people, as well as one's environment towards the person (Ujlaky, 2005). It supports the process of self-development, has positive effects on healing processes, helps to fight strong physical and psychological strains, and it has a positive effect on relationships with others (Ujlaky, 2005). Among today's alternative therapies, uniting body and mind is a common feature. In this sense Pranadi focuses on the unity of mind and body (Feher, 2011). The way someone lives his life, the decisions he makes—all of his thoughts and feelings have an effect on the person's health. Every change in our feelings and thoughts has the same effect on the physical body (Feher, 2011). The essence of this technique is that, by rebuilding ourselves and helping others, we learn to rediscover the ability of living in harmony with the universe and with ourselves.

This technique comprises 5 degrees. After a satisfying health status has been achieved, states of spiritual health start to appear: joy, happiness, contentment, followed by states that are the basis of a sustainable happiness, independent from external factors. First degree offers the capacity to be charged with universal healing energy and to transmit it to others. Second degree gives the ability to heal from a distance with the help of ancestral Tibetan symbols, as well as to learn a traditional meditation technique that has effects on personal development. Third degree has a high energetic and spiritual level and gives highly efficient instruments for healing and self-development. Grade IV is the most specialized, and at Grade V, the person reaches a point where his life may take a radical turn.

Emotional intelligence

Peter Salovey and John Mayer (1990) first used the term *emotional intelligence* (EI). They define EI as the capacity to reason about emotions, and of emotions to enhance thinking. It includes the abilities to accurately perceive emotions, to access and generate emotions such as to assist thought, to understand emotions and emotional knowledge, and to reflectively regulate emotions such as to promote emotional and intellectual growth (Mayer and Salovey, 1995). They divided the abilities and skills of EI into four areas: the ability to perceive emotions, use emotions to facilitate thought, understand emotions, and manage emotions. *First domain reflects the perception of emotions and involves the capacity to recognize emotions in others' facial and postural expressions*; it involves nonverbal perception and expression of emotions in the face, voice, and other related communication channels (Ekman, cited in Mayer, Salovey and Caruso, 2004). *The second domain involves the capacity of emotions to assist thinking. The third domain, understanding of emotions, reflects the capacity to analyze emotions, appreciate their probable trends over time, and understand their outcomes. The fourth domain reflects the management of emotions, which necessarily involves the rest of personality.* Emotions are managed in the context of the individual's goals, self-knowledge, and social awareness.

Goleman (2001) finds *emotional intelligence* as the best predictor of success in life; he also says that those who have highly developed emotional abilities have more chances of being satisfied and efficient in life.

Recently, researchers started to study the impact of EI on humans' mental health, or as a moderating factor of stress, and found that people with a high level of EI suffer less subjective stress (Goldman, Kraemer and Salovey, 1996), also, they have a better state of health and well-being (Mayer and Salovey, 1995; Tsaousis and Nikolaou, 2005).

Each emotion conveys a unique set of identifying signals—emotional information (Ekman, cited in Mayer, Salovey and Caruso, 2004). This emotional information may be conveyed through its own unique communication channels, as well as through a unique pattern of associated signals from proprioceptive, affective, and cognitive channels. Such emotional signals communicate information about the individual's appraisals and motivated reactions to relationships and their vicissitudes.

Mindfulness meditation and EI are similar because both are meta-cognitive constructs, and both stress people's abilities of perceiving, understanding and adjusting thoughts and emotions (Feilder cited in Chu, 2009).

Fear of death

Collett and Lester (1969) suggest that *fear of death is a multidimensional concept*; that can have different causes, causing the person to react differently towards death or dying. Likewise, emotional and attitudinal reaction may be different when we confront ourselves with our own death or with the death of others (Sabado, Limonero and Abdel-Khalek, 2007). The authors divided fear of death into four dimensions: *Death of Self, Dying of Self, Death of Others, and Dying of Others*. The major correlates of death anxiety are age, gender, physical health, religion, and culture.

Modern society does not teach us how to die; it focuses on preventing the death of the rich people and ignoring the death of the poor (Ramsay, 2005). Our attempt to remove death from our life, through institutionalization of the elderly, death in hospitals, takes away the understanding of death and its context; thereby causing the person to become more reluctant towards death than anxious (Ramsay, 2005). When death becomes a personal problem, the individual comes back to religion or seeks coping strategies. Religion offers an objective context for life and death, while honoring; lasting life after death of people who lived in sacrifice, morality and wisdom. Hope for a life after death is the only thing that makes the fear of death manageable (Malinowsky cited in Suhail and Akram, 2002) by offering hope for the eternal life (Lundh cited in Suhail and Akram, 2002). Ensuring a meaning of death has a visible effect on fear of death: it decreases the fear (Head, 1994). A series of studies demonstrated that certain factors of religiosity (religious commitment, orthodoxy, religious practice) reduce fear of death. *Meditation, as a coping strategy, offers a transcendental meaning of life, wherein man gets in contact with the multidimensional consciousness that transcends time, life, and death*. The sense we offer to death and life determine the way we are going to live and die.

Spiritual well-being

Spirituality gets more and more attention especially from gerontology and social services. Spirituality is complex because it overlaps with religiosity and infuses all of human life, making it very difficult to be studied. Human nature has a spiritual component related to the realm of faith, illumination, revelation, and insight.

Moberg (1984) considers “the spiritual” to pertain to “man’s inner resources especially his ultimate concern, the basic value around which all other values are focused, the central philosophy of life - whether religious, anti-religious, or non-religious - which guides a person’s conduct, the supernatural and nonmaterial dimension of human nature”. *The components of spiritual well-being were described in terms of the human need to cope with socio-cultural deprivations, anxieties and fears, death and dying, personality integration, self-images, personal dignity, social alienation and life philosophy*. Social indicators of life satisfaction, including material and immaterial factors, are part of this dimension. Spiritual well-being includes social attitudes, self-perceptions, and theological orientations, activities serving others in charitable, political, and religious contexts, and religious beliefs, opinions, experiences, preferences, and affiliations. *Spiritual growth is possible throughout the entire lifetime*.

Traditionally, the term *spirituality* and, by extension, *spiritual well-being* were seen from a religious perspective, of religious experiences and behaviors (Powell cited in Gomez and Fisher, 2003). It overlaps with aspects of religiosity. The National Interfaith Coalition on Aging assumes that many aspects of religiosity are part of or correlates with spiritual well-being. *Religiousness* usually refers to membership and participation in the organizational structures, beliefs, rituals, and other activities related to a religious faith like Judaism, Hinduism, Islam, or Christianity, while *spirituality* typically has a more existential and experiential focus upon an individual's internalized faith, values, and beliefs along with their consequences in daily behavior (Moberg, 2008). *Spiritual well-being* is the affirmation of life in relationships with self (*personal domain*), with others (*social domain*), with nature (*environmental domain*), and with God (*transcendental being*). The personal domain reflects the connection with oneself, taking into consideration the meaning of life, the values and purposes of life. The social domain expresses the quality and depth of interpersonal relationships, including love, justice, hope and faith in humanity. Environmental domain captures the excitement and care for biological and physical world, containing a feeling of respect, wonder and union with nature. The transcendental domain refers to the relationship with something or someone above human level, like a cosmic force, a transcendental reality or God; it

implies faith, adoration and worship the source of Universe's mystery (Gomez and Fisher, 2003). A research study conducted by Nelson-Becker (2005) captured the way adults describe *religiosity and spirituality*: *religion* is seen as beliefs with unique descriptors that include heritage, basic principles, a way of thinking, and duty; on the other hand, *spirituality* is identified as a feeling in the heart with unique descriptors of connection with God, relationships with other people, communication with nature, and choice.

Spirituality, a central and integral part of human existence, can be involved implicitly, explicitly, directly or indirectly, in everything that humans are and do. Likewise, it overlaps with music, art, literature, philosophy, and with emotional responses, ethics, morality and individual's religion. People easily assume that any satisfaction of desires associated with them is the height of spiritual development, is a way to find spiritual fulfillment (Moberg, 2008).

Relevant research

Spiritual practices have many effects on a person, both from physiological and mental perspective. Only in the last 20 years, have the connections between emotional states and physical and mental wellbeing been begun to be understood by doctors, biologists and psychologists. Yet, Buddhist thinkers were aware, for more than 2000 years, of the healing capacity of mind (Goleman, 2008). From the effects on the body we mention: an increase in flexibility and sensibility of the nervous system, shorter time needed for recovery, and increased immunity (Haynes, 2004); it stimulates neuroplasticity, brain's capacity to organize and reorganize as a response to the incoming stimuli, stability of vegetative nervous system (Orme-Johnson and Vegors, 1988), contributes to the structural and functional changes of cerebral cortex (Horan, 2009).

At Maharishi University, a series of studies were conducted that highlight the effects of meditation. They found an improvement in psychological health of the people who practise Transcendental Meditation (Gerderloos, Hermans, Ahlstrom and Jacoby, 1990). The people who learned TM-Sidhi showed increased autonomy, creativity (Gelderloos, Goddard, Ahlstrom and Jacoby, 1987), spirituality, well-being and integration, spiritual well-being and spiritual experiences (Wachholtz and Pargament, 2005).

A series of research studies found the positive effects of Transcendental meditation on personality development: it reduces anxiety and stress (Dillbeck, 1997; Coppola and Spector, 2009), neuroticism, increases extraversion, emotional stability (Turnbull and Norris, 1982), self-control, positive emotions (Coppola and Spector, 2009). Furthermore, it optimizes the capacity of understanding and solving existential problems, strengthens self-control (Coppola and Spector, 2009), increases creativity through brain hemispheres synchronization, and α waves coherence (Horan, 2009).

Li-Chuan Chu (2009) conducted a research study, and the results suggest that people who meditate feel less stress, have better mental health and get higher scores at EI tests. The meditators perceive their actual-selves as being increasingly similar to their ideal- and social-selves and they develop a more strongly defined concept of their actual-selves (Turnbull and Norris, 1982).

Lukoff brought together a significant number of research studies showing in which way the development of a religious sense may contribute to psychological health, in general, and to the balance of couple life, in particular (Vigne, 2009).

Kline, Docherty and Farley (1982) did not find significant differences between meditators and those who don't meditate regarding self-actualization; in contrast Coppola and collaborators obtained opposite results, noticing a significant increase of self-actualization.

Effects of meditation by reporting to society is a subject of study that attracts more and more research studies. Many studies claim that meditation practice can increase EI (Baer, Smith, Hopkins, Krietemeyer and Toney, 2006; Chu, 2009), sociability (Hanley and Spates, 1978), empathy (Beddoe, Murphy, 2004; Lutz, Slagter, Dunne and Davidson 2008), happiness, joy, positive thinking (Chang et al, 2004; Shapiro, 1992) and moral development; it also improves social relationships (Hanley and Spates, 1978) and helps the management of negative emotions (Shapiro, Schwartz and Bonner, 1998). *Meditation*

practice positively correlates with positive social attitudes; meditators have less negative concepts about human nature and a positive self image (Hanley and Spates, 1978). The beneficial effects of meditation on morality of thoughts and intimacy can be observed in a study conducted by Chandler and collaborators (2005).

Methodology

Two groups of 20 women each, with the average age of 42 years, completed three questionnaires. The questionnaires were administered individually, for every subject respecting the same procedure; the necessary time for completing the questionnaires was about 40 minutes. For the statistical processing of data SPSS 17.0 program was used. For the verification of formulated hypotheses, independent t test was used for the identification of the differences between groups and the Pearson coefficient was calculated in order to capture the relationships between the variables.

This paper evaluates the benefits of Prananadi meditation technique in terms of emotional intelligence, fear of death and self-satisfaction and these are the hypotheses we want to study:

1. There will be statistically significant differences between women who practice meditation technique Prananadi and those who don't practice this technique regarding *emotional intelligence*.
2. There will be statistically significant differences between women who practice meditation technique Prananadi and those who don't practice this technique regarding *fear of death*.
3. There will be statistically significant differences between women who practice meditation technique Prananadi and those who don't practice this technique regarding *self-satisfaction*.
4. There will be statistically significant differences between women who practice meditation technique Prananadi and those who don't practice this technique regarding *evaluation and use of emotions*.
5. There will be, statistically, a significant relationship between fear of death and the Christian faith in adulthood.
6. There will be, statistically, a significant relationship between emotional intelligence and self-satisfaction in adulthood.

Subjects

This study analyzed a group of 40 women, divided in two: a target group (20 women practicing Prananadi, for at least a year, daily) and a witness group (20 women not practicing any kind of meditation), whose average age was 42 years old, for both groups.

Instruments

Collett-Lester *Fear of Death Scale* developed by Lester and Collett (1994) is one of the multidimensional classic instruments used in assessing attitudes toward death, and which is unique in that it distinguishes between death and the process of dying for both oneself and others. It is thus organized into four separate subscales: *Fear of Death of Self*, *Fear of Dying of Self*, *Fear of Death of Others*, and *Fear of Dying of Others*. The scale has 28 items, the answers are noted on a 5-point Likert format anchored as follows: 1 (not) and 5 (very). The total score in each subscale could range from 7 to 35, with higher scores denoting higher anxiety from death or dying.

Spiritual well-being Questionnaire, developed by Moberg D. (1984), is composed of 82 items that measure different aspects of spiritual well-being (social attitudes, self-perceptions, theological orientations, activities serving others in charitable, political, and religious contexts, and religious beliefs, opinions, experiences, preferences, and affiliations). *This instrument was developed to verify religiosity from a holistic point of view*. It analyzes the human relationships with nature, God, community and own person.

Emotional intelligence Scale developed by Salovey and Mayer, (1990) is composed of 33 items and is self-administered. The answers are given in a 5-point Likert scale (1- strongly disagree, and 5- strongly agree). It measures emotional intelligence: *evaluation and expression of personal and others' emotions* (13 items), *adjustment of personal and others' emotions* (10 items) and *use of emotions in problem solving* (10 items), are found in this instrument.

Results

The questionnaires were administered individually, for every subject respecting the same procedure. For the statistical processing of data SPSS 17.0 program was used. For the verification of formulated hypotheses, independent *t* test was used for the identification of the differences between groups for the first 4 hypotheses and the Pearson coefficient was calculated in order to capture the relationships between the variables analyzed in the last two hypotheses.

The distribution of the data is symmetrical, being in the -2 - +2 intervals, for both Skewness and Kurtosis. The internal consistency (Alpha Cronbach) was calculated for each test. The values obtained vary between $\alpha = .87$ (for Emotional Intelligence Scale), $\alpha = .73$ (for the dimension evaluation of emotions), $\alpha = .68$ (for the dimension use of emotions), $\alpha = .95$ (for Collett-Lester Fear of Death Scale), $\alpha = .86$ (for Christian faith dimension) and $\alpha = .77$ (for the dimension self-satisfaction).

First hypothesis

For the first hypothesis we found the following results:

Table 1: Independent *t* test for emotional intelligence

	Groups	N	Mean	Std. Deviation
Emotional intelligence	Meditators	20	137,30	10,92
	Non-meditators	20	128,70	11,56

		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means			
		F	Sig.	t	Df	Sig (2-tailed)	Mean difference
Emotional intelligence	Equal variances assumed	,168	,685	2,418	38	,021	8,60000
	Equal variances not assumed			2,418	37,877	,021	8,60000

The quantitative analysis sustains the first hypothesis, meditators obtaining a significantly higher score on EI scale than the witness group. Levene's F test is statistically insignificant, indicating that the groups are homogenous, so we can use the first value of $t(38) = 2,41$, $p = .02$, the mean difference of the is 8,6. These results confirm the hypothesis. To measure the effect size Cohen's *d* was used, in this case *d* has a value of 0,78, indicating a medium effect.

Second hypothesis

For the second hypothesis we found the following results:

Table 2: Independent *t* test for fear of death

	Groups	N	Mean	Std. Deviation
Fear of death	Meditators	20	67,45	20,70
	Non-meditators	20	90,25	26,40

		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means			
		F	Sig.	t	Df	Sig (2-tailed)	Mean Difference
Fear of Death	Equal variances assumed	2,896	,097	-3,038	38	,004	22,80000
	Equal variances not assumed			-3,038	35,957	,004	22,80000

To identify the differences between groups, having as dependent variable fear of death, independent T test was used, the results $t(38) = -3,03$, $p < .01$ confirm the second hypothesis, the persons who don't meditate are significantly more anxious towards death than the meditators. Mean difference is -22,8. This high score indicates a high level of anxiety, explaining why the *t* test results are negative. The size of the effect was calculated, and a $d = 0,97$ was obtained, suggesting a strong effect. The differences between these groups have an important practical value.

Third hypothesis

For the 3rd hypothesis we found the following results:

Table 3: Independent *t* test for self-satisfaction

	Groups	N	Mean	Std. Deviation
Self-satisfaction	Meditators	20	18,05	4,65
	non-meditators	20	21,95	5,36

		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means			
		F	Sig.	t	Df	Sig (2-tailed)	Mean Difference
Self-satisfaction	Equal variances assumed	,395	,534	-2,456	38	,019	-3,90000
	Equal variances not assumed			-2,456	37,249	,019	-3,90000

Levene's F test is statistically insignificant, meaning that the groups are homogenous. The results $t(38) = -2,45$ $p < .02$ confirm the third hypothesis, meditation practice has a beneficial effect on self-satisfaction. The high score obtained at this scale indicates a low level of self satisfaction. Mean difference is -3,99, and effect's size $d = 0,77$, medium effect.

Fourth hypothesis

For the 4th hypothesis we found the following results:

Table 4: Independent *t* test for evaluation and use of emotions

	Groups	N	Mean	Std. Deviation
Use of emotions	Meditators	20	17,55	1,43
	Non-meditators	20	16,05	2,32
Evaluation of emotions	Meditators	20	36,20	3,86
	Non-meditators	20	32,95	3,53

		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means			
		F	Sig.	t	Df	Sig (2-tailed)	Mean Difference
Use of emotions	Equal variances assumed	6,092	0,18	2,455	38	,019	1,50000
	Equal variances not assumed			2,455	31,577	,020	1,50000
Evaluation of emotions	Equal variances assumed	,059	,809	2,778	38	,008	3,25000
	Equal variances not assumed			2,778	37,702	,008	3,25000

The analysis of the fourth hypothesis was done with independent *T* test. For the dimension use of emotions Levene's *F* test is statistically significant, so we used the second value of *t*, having as results $t(38)=2,45$ $p<.02$, effect's size 0, 77, medium effect; and for the dimension evaluation of emotions: $t(38)=2,77$ $p<.01$, $d=0,87$, strong effect. This result confirms the fourth hypothesis; meditators evaluate and use emotions significantly better than those who don't practice meditation.

Fifth hypothesis

For the fifth hypothesis we found the following results

Table 5: Pearson correlation for fear of death and Christian faith

		Fear of Death	Christian Faith
Fear of Death	Pearson Correlation	1	-0,21
	Sig. (2-tailed)		,898
	N	40	40
Christian Faith	Pearson Correlation	-0,21	1
	Sig. (2-tailed)	,898	
	N	40	40

To test the fifth hypothesis Pearson coefficient *r* was used. The results $r(38)=-.02$ $p>.05$ is not significant statistically, so the fifth hypothesis is not confirmed. This study did not find a correlation between fear of death and Christian faith in adulthood.

Sixth hypothesis

For the 6th hypothesis we found the following results:

Table 6: Correlation between self-satisfaction and emotional intelligence

		Self-satisfaction	Emotional Intelligence
Self-satisfaction	Pearson Correlation	1	-,646
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	40	40
Emotional Inetlligence	Pearson Correlation	-,646	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	40	40

Linearity and homoscedasticity of this relation make possible the use of Pearson coefficient to test the sixth hypothesis. The result $r(38) = -.64$ $p < .001$ is statistically significant. A high score on the self-satisfaction dimension indicates a low level of self-satisfaction, and a high score at EI scale indicate a high level of it. The correlation is positive; as EI rises so does self-satisfaction. The sixth hypothesis is confirmed.

By analyzing the data the 1st, 2nd, 3rd, 4th and 6th hypothesis were confirmed, the persons who practice Prananadi meditation technique have a high level of EI, self-satisfaction than the witness group, also they have a lower level of fear of death. There is a positive correlation between self-satisfaction and EI. The 5th hypothesis was confirmed, this study found no relation between fear of death and Christian faith.

Discussion

The **first hypothesis** of this study investigated the relationship between meditation and emotional intelligence, especially if meditation practice can increase EI. As expected, meditation practice is positively associated with EI, increasing it. These results are in accordance with other studies' results that found that meditation can intensify EI (Baer et al, 2006; Chu, 2009), sociability (Hanley and Spates, 1978), empathy (Beddoe, Murphy, 2004; Lutz, Slagter, Dunne and Davidson, 2008), happiness, joy and positive thinking (Shapiro, 1992), can increase extraversion and emotional stability (Turnbull, Norris, 1982), self-control and positive emotions (Coppola and Spector, 2009).

Empirical evidence shows that people who have well-developed emotional abilities – who know and control their feelings, recognize and efficiently approach the emotions of others have an advantage in every aspect of life (Goleman, 2001). *High level of EI indicates a better perception of emotions*; these people use their emotions in the process of thought, and they understand the meaning of each emotion and can manage them better than those with a low level of EI. The cognitive effort necessary for solving the emotional problems is the Emotional problem solving and it requires less cognitive effort for these people. High scores on evaluation of emotions dimension indicate a greater social and verbal intelligence. These people are, generally, more open to others and have a smaller probability of showing self-destructive and negative behaviors (like smoking, drug abuse, alcohol abuse, violent behavior). More positive social interactions can be observed by the people scoring high on the dimension of use of emotions (Mayer, Salovey and Caruso, 2004). Many studies capture the importance of emotional intelligence. EI predicts academic performance, communication abilities (positive correlation) (Mayer, Perkins, Caruso and Salovey, 2001), stress management (Gohm, Corser and Dalsky, 2005), and the quality of social relationships (Lopes et al, 2004). Meditation may indicate a low social withdrawal, positive concepts about human nature, positive self-image, high tolerance, sociability, and vague feelings of social inadequacy (Hanley and Spates, 1978). All of these aspects influence the social relationships; thereby meditation can improve the quality of interactions. Emotions infuse every social interaction, but also influence many aspects of life. People need to set their priorities, to positively focus on the future, to control their negative moods before the onset of anxiety and depression (Grewal and Salovey, 2004). Insights about the nature of emotional experience are offered by Ekman, and say that people differ, in every culture, in their ability to evaluate and use emotional information. Emotional skills deficiency may lead to negative results, therefore every way of improving EI needs to be valued; this study shows that

meditation practices have this effect on EI. *Focusing on mind and soul, EI may help by directing us on the right path* (Grewal and Salovey, 2004). The motivation and the purpose of meditation consist in releasing from ignorance and disturbing conceptions (Rabten, 2011), since our existence and well-being are a result of the contribution and cooperation of the people around us, we have to develop a proper attitude toward the way we relate to them (Dalai Lama, 2002).

Researchers are becoming more interested in discovering methods of enhancing EI, of reducing perceived stress and of promoting a better mental health. *Meditation appears to be one of the most efficient coping strategies*. A significant number of research studies demonstrated that meditation is beneficial, not just for the mental health (Shapiro, 1992) and adjustment of cognitive and emotional functions (Baer et al, 2006), but even for the removal of perceived stress and associated symptoms (Chang et al, 2004).

The **second hypothesis** of this study analyzed the difference between the meditators and non-meditators regarding fear of death. The results confirmed this hypothesis, meditators being significantly less anxious towards the idea of death than those from the witness group. From birth we live with the idea of a life limited by death, the fear of death overshadows our existence. People desperately try to find ways of avoiding death (ex. Philosopher's Stone), increasing their life span, for postponing the encounter with death, forgetting, most of the time, that the individual is immortal through his soul. *"To meditate means knowing to unite with the Soul in our soul, the one that never was different from the Soul's soul"* (Vigne, 2009), passing from an Ego-centered consciousness to a Self-centered consciousness. *With the help of meditation, we can start a journey to the center of the being, to the pure and immortal essence of the being*. By connecting with the multidimensional consciousness, man exceeds the physical dimension of existence, thereby the experience of death is invested with another value: passing in another form of existence. *Belief in the afterlife has the most important effect upon this fear* (Malinowsky cited in Suhail and Akram, 2002) offering hope for the eternal life (Lundh cited in Suhail and Akram, 2002). Changing our belief in the afterlife is associated with the reduction of fear of death (Ochsmann, 1984).

The **third hypothesis** demonstrated that *Prananadi meditation technique has a positive influence on self-satisfaction*. We can explain this if we see meditation as a way of understanding and personal growth, influencing self-satisfaction. Meditation positively correlates with life satisfaction (Shapiro, Astin, Bishop and Cordova, 2005), produces changes of ego's defense mechanism where the person is showing more maturity and tolerance (Emavardhana and Tori, 1997). Coppola and Spector, (2009) found a significant increase of self-actualization at meditators, they perceive their actual-selves as being increasingly similar to their ideal- and social-selves and they develop a more strongly defined concept of their actual-selves (Turnbull and Norris, 1982). The self-determination capacity of human being is well highlighted by Rogers (cited in Macsinga, 2003), who subordinates the dynamic elements of personality to a fundamental motivational structure, called *actualization tendency*: *"development, maturation, the tendency of activating and expressing all potential of an organism or of the Self"*. Through the concept of incongruence, Rogers explains the discrepancy between the Ideal-self and the real-self; the more space that grows between them, the bigger the inadequacy will be. This has major effects on self-satisfactions. Some studies sustain the idea that meditation can increase sociability (Hanley, Spates, 1978), empathy (Beddoe, Murphy, 2004; Lutz, Slagter, Dunne, Davidson 2008), happiness, joy and positive thinking (Chang et al, 2004; Shapiro, 1992), helping the management of negative emotions (Shapiro, Schwartz, Bonner, 1998) and forming a positive self image (Hanley, Spates, 1978). Maslow ranks self-actualization in the top of his hierarchy of needs; self-actualization is a fundamental human need, so the whole dynamic and development of personality focuses on satisfying this need.

According to the **fourth hypothesis** the obtained results shows the existence of meaningful differences between groups regarding evaluation and use of emotions. Meditation implies focusing our attention on personal development, making possible for the meditators to develop self-awareness, one of the major tenets of EI (Chu, 2009), this way the person pays attention to the environment and whatever is happening in the here and now, rather than focusing too much on the past and the future. *Meditation*

practice might effectively disengage individuals from automatic thoughts, habits and unhealthy behavioral patterns (Ryan cited in Chu, 2009). Open awareness may effectively facilitate the choosing of behavior that is consistent with one's needs, values and interests (Deci cited in Chu, 2009). Meditation involves a conscious intention of deepening in unconsciousness (Horan, 2009). Meditation influences these dimensions of EI through self-knowledge, through focusing attention to the inner space of the individual, who becomes more aware of his emotions, to understand the emotions of others in a more empathic way, and use them in a positive manner. *The management of emotions is in accordance with the person's objectives, self-knowledge and social awareness.*

As demonstrated by the **fifth hypothesis**, *this study did not find a connection between fear of death and Christian faith in adulthood.* One reason for this result could be that religiousness has an extrinsic orientation for an important number of Christians. *Some studies observed that certain factors of religiosity (religious commitment, orthodoxy, practice) reduce fear of death.* Belief in the afterlife has the most important effect upon this fear (Malinowsky cited in Suhail and Akram, 2002) offering hope for the eternal life (Lundh cited in Suhail and Akram, 2002). There are studies that sustain the major role played by religion in our attitudes and emotions regarding death. Giving death a meaning has a visible effect on reducing death anxiety (Head, 1994). Christianity confronts the problem directly, trying to offer a frame for solving the problems related to death and the anxiety generated by dying. *The relationship between fear of death and religiosity has often been studied, but the results were usually contradictory.* Allport defined extrinsic and intrinsic religiousness concepts. Extrinsic religiousness sees religion as a means to an end: religious devotion is a method of getting different objectives, as personal comfort, security, social status (Spilka cited in Patrik, 1979). Intrinsic religiousness – religion as finality- sees faith as the most important value, this type of faith transcends the selfish needs, has its roots in a profound personal engagement, in contrast to the extrinsic religiousness that is oriented towards success, money, prestige, power having a major importance.

The **sixth hypothesis** *identified a positive correlation between emotional intelligence and self-satisfaction.* Goleman (2001) finds emotional intelligence as the best predictor of success in life; also he says that those who have highly developed emotional abilities have more chances of being satisfied and efficient in life. *This study found a positive correlation between those variables.* In today's society, people are interdependent, communication plays an essential role in all social interactions, that's why the ability of adjustment, evaluation and use of emotions directly influence social relationships. The quality of these relations influences personal satisfaction and well-being. The individualist focusing has some limits, individuals being more and more independent, but since our very existence and well-being are a result of the cooperation and contributions of countless others, we must develop a proper attitude about the way we relate to them (Dalai Lama, 2002). Focusing on mind and soul, EI may help direct us on the right path (Grewal, Salovey, 2004).

Conclusion

According to the results obtained in this study, we have the following conclusions: at the study group meditation practice stimulates emotional intelligence, ameliorates the fear of death, enhances self-satisfaction, and emotional intelligence correlates positively with self-satisfaction. Meditation is a path to understanding and personal growth.

One of the most ambitious studies that analyze the physical, psychological and behavioral effects of meditation, conducted by Clifford Saron (2006) called Samantha Project offers evidence of meditation practice effects on perception (improves) (MacLean et al, 2010) and emotions (gives a feeling of well-being, may encourage an empathic attitude) (Sahdra et al, 2011). By reducing stress, meditation can play a role in preventing aging. Meditation is useful in clinical and non-clinical interventions, to improve physical and mental functioning by promoting emotional adjustment. Meditation can facilitate a deeper contact with and openness to others. *The contact with the inner forum, which offers individuality, leads to*

the dissolution of the barriers between us and the environment (Blackstone, 2008). Psychology aims at mind control and interrogation of self and meditation – a complete stagnation of mind and a transcendence of the ego.

As Maharishi Mahesh Yogi said (Wallace, Orme-Johnson and Dillbeck, 1990, p. 24):

“There is an ever-increasing state of chaos in the world; tension increases daily in the individual, in social life, in national affairs, and international relations. The great and urgent need is for something to re-establish harmony in the individual human being and to give him peace; only from such inner peace can wisdom and happiness be born”. A self-exploration technique, called meditation “enables a man to dive into the innermost reaches of his being, in which dwell the essence of life and the source of all wisdom, creativity, all peace, and all happiness”.

Limits and future research

This study presents some limits. First, the small number of participants, even though there are studies with a smaller number of participants and same obtained results (Orme-Johnson cited in Kline, Docherty and Farley, 1982). Different types of meditation may influence the results obtained at the measured variables, because they may be focused on other aspects, along with the practice stringency, which could not be controlled. Another limit is the fact that the groups were composed only of women. The testing was done using only self-report methods, creating the risk of biases because of the tendency of desirability of answers. At least, the reduced possibility of generalization of results, *meditation efficacy may vary depending on population*.

A possible future research direction could study the capacity of meditation of invoking some emotions like compassion, empathy, affection or could study the different effects of certain types of meditation upon presented variables, this fact possibly providing information about what aspects of meditation influence different dimensions of these variables. Also, the connection between Buddhist faith and fear of death could be studied. The use of pre-test-post-test method could indicate how much EI, self-satisfaction increase, and how much the fear of death can be reduced.

Acknowledgements

This research was possible thanks to the coordination of Dra. Anca Munteanu and her helpful suggestions. She has been a source of inspiration and knowledge which helped to complete this research.

Bibliography

- Baer, R.A., Smith, G.T., Hopkins, J., Krietemeyer, J. and Toney, L. (2006). Using self-report assessment methods to explore facets of mindfulness. *Assessment*, 13, 27–45.
- Beddoe, A.E. and Murphy, S.O. (2004). Does mindfulness decrease stress and foster empathy among nursing students? *Journal of Nursing Education*, 43, 305–312.
- Blackstone, J. (2008). Meditation and cohesive self. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 3, 447-464.
- Chandler, H.M., Alexander, C.N. and Heaton, D.P. (2005). The Transcendental Meditation program and post conventional self-development: a 10-year longitudinal study. *Journal of Social Behavior and Personality*, 17, 93-121.

- Chang, V.Y., Palesh, O., Caldwell, R., Glasgow, N., Abramson, M., Luskin, F., Gill, M., Burke, A. and Koopman, C. (2004). The effects of a mindfulness based stress reduction program on stress, mindfulness self efficacy, and positive states of mind. *Stress and Health*, 20, 141–147.
- Chu, L.C. (2009). The benefits of meditation vis-a-vis emotional intelligence, perceived stress and negative mental health. *Stress and Health*, 26, 169-180.
- Collet, L. J. and Lester, D. (1969). The fear of death and the fear of dying. *Journal of Psychology* 72, 179-185.
- Coppola, F. and Spector, D. (2009). Natural stress relief meditation as a tool for reducing anxiety and increasing self-actualization. *Journal Social Behavior and Personality*, 37, 307-312.
- Dalai Lama (2002). *An open heart: practicing compassion in everyday life*. Editura Hodder and Stoughton, UK.
- Dillbeck, M.C. (1997). The effect of Transcendental Meditation on anxiety level. *Journal of Clinical Psychology*, 33, 1076-1078.
- Eliade, M. (1997). *Yoga. Nemurire si libertate*. Editura Humanitas. Bucuresti.
- Emavardhana, T. and Tori, C.D. (1997). Changes in Self-Concept, Ego Defense Mechanisms, and Religiosity Following Seven-Day Vipassana Meditation Retreats. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 36, 194-206.
- Feher, Z.M. (2011). *A Tibetan healing culture in Hungary: Pranadi*. CEU ETD Collection. Budapest.
- Gelderloos, P., Goddard P.H. III, Ahlstrom, H.H.B. and Jacoby, R. (1987). Cognitive orientation toward positive values in advanced participants of the TM and TM-Sidhi program *Perceptual and Motor Skills*, 64, 1003–1012.
- Gelderloos, P., Hermans, J.M., Ahlstrom, H.H. and Jacoby, R. (1990). Transcendence and psychological health: studies with long-term participants of the Transcendental Meditation and TM-Sidhi program. *Journal of Psychology*, 129, 113-127.
- Gohm, C.L., Corser, G.C. and Dalsky, D.J. (2005). Emotional intelligence under stress: Useful, unnecessary, or irrelevant? *Personality and Individual Differences*, 39, 1017–1028.
- Goldman, S.L., Kraemer, D.T. and Salovey, P. (1996). Beliefs about mood moderate the relationship of stress to illness and symptom reporting. *Journal of Psychosomatic Research*, 41, 115–128.
- Goleman, D. (2001). *Inteligența emoțională*. Editura Curtea Veche, București.
- Goleman, D. (2005). *Emoțiile distructive, dialog științific cu Dalai Lama*. Editura Curtea Veche, București.
- Goleman, D. (2008). *Emoții vindecătoare. Dialoguri cu Dalai Lama despre rațiune, emoții și sănătate*. Editura Curtea Veche, București.
- Gomez, R. and Fisher, J.W. (2003). Domains of spiritual well-being and development and validation of the spiritual well-being questionnaire. *Personality and Individual Differences*, 35, 1975-1991.
- Grewal, D. and Salovey, P. (2004). Feeling smart: the science of emotional intelligence. *American Scientist*, vol 93.
- Hanley, C.P. and Spates, J.L. (1978) Transcendental meditation and social psychological attitudes. *Journal of Psychology*, 99, 121–127.
- Haynes, A. (2004). Meditation and health. *Reference & User Services Quarterly*, 44, 18-25.
- Head, D. (1994). Religious approaches to dying. In I. B. Corless, B. B. Germino, M. Pittman, *Dying, death and bereavement*, 78, 299-314.
- Horan, R. (2009). The neuropsychological connection between creativity and meditation. *Creativity Research Journal*, 21, 199-222.
- Kline, K.S., Docherty, E.M. and Farley, F.H. (1982). Transcendental Meditation, self-actualization and global personality. *The Journal of General Psychology*, 106, 3-8.
- Laszlo, E., Grof, S. and Russell, P. (2009). *Revoluția conștiinței*. Elena Francisc Publishing, București.
- Lester, D. and Collett L. J. (1994). The Collett-Lester Fear of death scale. In Neimeyer, R. (Ed), *Death anxiety handbook*, 45-60. Washington DC: Taylor and Francis.
- Lopes, P. N., Brackett, M. A., Nezlek, J. B., Schutz, A., Sellin, I. and Salovey, P. (2004). Emotional intelligence and social interaction. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 1018-1034.

- Lutz, A., Slagter, H.A., Dunne, J.D. and Davidson, R.J. (2008). Attention regulation and monitoring in meditation. *Trends in Cognitive Sciences*, 12, 163–169.
- Macsinga, I. (2003). *Psihologia diferențială a personalității*. Editura Mirton, Timișoara.
- Mayer, J.D. and Salovey, P. (1995). Emotional intelligence and the construction and regulation of feelings. *Applied and Preventive Psychology*, 4, 197–208.
- Mayer, J. D., Perkins, D., Caruso, D. R. and Salovey, P. (2001). Emotional intelligence and giftedness. *Roeper Review*, 2i, 131-137.
- Mayer, J. D., Salovey, P. and Caruso, D.R. (2004). Emotional Intelligence: Theory, Findings, and Implications. *Psychological Inquiry*, 15, 197-215.
- MacLean, K.A., Ferrer, E., Aichele, S.R., Bridwell, D.A., Zanesco, A.P., Jacobs, T.L., King, B.G., Rosenberg, E.L., Sahdra, B.K., Shaver, P.R., Wallace, B.A., Mangun, G.R., and Saron, C.D. (2010). Intensive meditation training improves perceptual discrimination and sustained attention. *Psychological Science*, 21(6), 829-839
- Moberg, D.O. (1984). Subjective measures of spiritual well-being. *Review of Religious Research*, 25, 65-72.
- Moberg, D.O. (2008). Spirituality and aging: research and implications. *Journal of Religion, Spirituality and Aging*, 20, 102-133.
- Nelson-Becker, H. (2005). Religion and coping in older adults. *Journal of Gerontological Social Work*, 45, 51-68.
- Ochsmann, R. (1984). Belief in Afterlife as a Moderator of Fear of Death? *European Journal of Social Psychology*, 14, 53-67.
- Orme-Johnson, D.W. and Vegors, S. (1988). Medical care utilization at Maharishi International University. *Journal of the Iowa Academy of Science*, 95, 56-78.
- Patrik, J.W. (1979). Personal faith and fear of death among divergent religious populations. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 18, 298-305.
- Rabten, G. (2011). *Meditația și viața cotidiană*. Editura Herald, București.
- Ramsay, H. (2005). Our attitude towards death. *The Dominican Council*.
- Sabado, J.T., Limonero, J.T. and Abdel-Khalek, A.M., (2007). Spanish adaptation of the Collett-Lester Fear of Death scale. *Death Studies*, 31, 249-260.
- Sahdra, B.K., MacLean, K.A., Ferrer, E., Shaver, P.R., Rosenberg, E.L., Jacobs, T.L., Zanesco, A.P., Aichele, S.R., King, B.G., Bridwell, D.A., Lavy, S., Mangun, G.R., Wallace, B.A., and Saron, C.D. (2011). Enhanced response inhibition during intensive meditation training predicts improvements in self-reported adaptive socioemotional functioning. *Emotion*, 11(2), 299-312.
- Salovey, P. and Mayer, J. D. (1990). Emotional intelligence. *Imagination, Cognition and Personality*, 9, 185-211.
- Saron, C. (2006). The shamatha project. Retrieved from:
<http://mindbrain.ucdavis.edu/labs/Saron/shamatha-project/>
- Shapiro, D.H. (1992). Adverse effects of meditation: A preliminary investigation of long-term meditators. *International Journal of Psychosomatics*, 39, 62–67.
- Shapiro, S.L., Schwartz, G.E. and Bonner, G. (1998). Effects of mindfulness-based stress reduction on medical and premedical students. *Journal of Behavioral Medicine*, 21, 581–599.
- Shapiro, S. L., Astin, J. A.; Bishop, S. R. and Cordova, M. (2005). Mindfulness-Based Stress Reduction for Health Care Professionals: Results From a Randomized Trial. *International Journal of Stress Management*, 12(2), 164-176.
- Suhail, K. and Akram, S. (2002). Correlates of death anxiety in Pakistan. *Death Studies*, 26, 39-50.
- Turnbull, M.J. and Norris, H. (1982). Effects of Transcendental Meditation on self-identity indices and personality. *British Journal of Psychology*, 33, 1076-1078.
- Tsaousis, I. and Nikolaou, I. (2005). Exploring the Relationship between Emotional Intelligence and Physical and Psychological Health. *Stress and Health*, 21, 77-86.
- Ujlaky, T. (2005). *Prananadi: Tehnici inițiatice din Tibet*. Editura Imprimeriei de Vest. Timisoara.
- Vigne, J. (2009). *Meditație și psihologie*. Editura Elena Francisc. București.

- Wachholtz, A.B. and Pargament, K.I. (2005). Is spirituality a critical ingredient of meditation? Comparing the effects of spiritual, meditation, secular meditation and relaxation on spiritual, psychological, cardiac and pain outcomes. *Journal of Behavioral Medicine*, 28, 127-142.
- Wallace, K.R., Orme-Johnson, D.W. and Dillbeck, M.C., (1990). Scientific Research on Maharishi's Transcendental Meditation and TM-Sidhi Program: Collected Papers, Vol. 5. Editura Maharishi Intl Univ of Management.

***Karina Minda** is graduated from the Faculty of Sociology and Psychology at the West University of Timișoara. She is currently studying Clinical Psychology and Psychological Counseling. She was a member of AT4T Association, volunteer for Timisens Association, in the program "Development through involvement", volunteer at "Fundatia pentru voi"; participant at ETPA conferences in 2011 and 2012, published an interpretation of "Fat-Frumos din lacrima" in "Prezenta transpersonalului in basme si povesti" which appeared in 2012.

Email: karina.mnd@gmail.com

Psicofármacos y Espiritualidad: La Investigación con Sustancias Psicodélicas y el Surgimiento del Paradigma Transpersonal

Psychoactive Drugs and Spirituality: Psychedelic Research and the
Emergence of the Transpersonal Paradigm

Matías Méndez López*

Universidad Diego Portales
Santiago, Chile

Resumen

El uso ritual de sustancias psicoactivas ha acompañado al ser humano desde tiempos muy remotos. Diversas plantas con propiedades alucinógenas han sido utilizadas como parte de complejos sistemas mágico-religiosos y métodos de sanación psicoespiritual en todo el mundo. La ciencia moderna ha retomado este antiguo interés por el potencial visionario de las sustancias psicoactivas, a través de la investigación clínica con fármacos psicodélicos. Se ha estudiado en profundidad los efectos psicológicos que acompañan su administración, así como sus posibles aplicaciones en psicoterapia. En este trabajo se revisa la historia de la investigación psicodélica, mencionando los principales enfoques empleados, y se considera el papel que ha jugado el estudio de estos compuestos en el surgimiento del paradigma transpersonal en psicología y psiquiatría.

Palabras clave: alucinógenos, psicología transpersonal, psiquiatría transpersonal, espiritualidad

Abstract

The ritual use of psychoactive substances has continuously been a part of the human experience since ancient times. Various plants with psycho-active properties have been used as part of complex magic-religious systems and psychospiritual healing methods worldwide. Modern scientists (or researchers) are conducting research on the healing potential of entheogens through clinical trials with psychedelic drugs. Psychological effects of these substances have been studied in depth, as well as their possible applications in psychotherapy. The history of psychedelic research is reviewed in terms of the main approaches that have been utilized and considering the role that this kind of research has played in the emergence of the transpersonal paradigm in psychology and psychiatry.

Keywords: entheogens, transpersonal psychology, transpersonal psychiatry, spirituality

Recibido: 22 de enero de 2013
Aceptado: 16 de junio de 2013

Introducción

Las sustancias alucinógenas han sido parte de la historia de nuestra especie desde hace varios miles de años. Su uso ritual y medicinal por parte de numerosos pueblos antiguos ha sido ampliamente documentado por especialistas de diversas disciplinas, dando cuenta del importante rol que estas especies han jugado en el desarrollo de culturas y grandes civilizaciones en todo el mundo. Aún hoy existen grupos indígenas que perpetúan el uso de “plantas de poder” o “plantas maestras” en sus ceremonias religiosas y como parte de su farmacopea natural (Ott, 2000; Schultes y Hofmann, 2000).

En el marco cultural de las comunidades que han frecuentado el uso de plantas alucinógenas, éstas cumplen diferentes funciones. Algunas han sido utilizadas con fines recreativos, otras como sacramento y medicina. Incluso existen ciertas especies que han sido empleadas por los oráculos como medios auxiliares en sus artes adivinatorias (Samorini, 2001; Schultes, 1976; Schultes y Hofmann, 2000; Wasson, 1960; Wasson, Hofmann y Rück, 2008).

Independientemente de su función específica, la relación que establecen las comunidades antiguas con este tipo de plantas se encuentra siempre impregnada de devoción y respeto. Por regla general, estos grupos ven en los alucinógenos seres divinos y valiosos sacramentos, y sus efectos sobre la conciencia son considerados una puerta de acceso al mundo de los espíritus (Roberts, 2012; Schultes y Hofmann, 2000; Shanon, 2002).

En forma relativamente reciente, la ciencia moderna occidental se ha interesado en este tipo de sustancias, atendiendo a los efectos psicológicos que acompañan su ingesta y sus posibles aplicaciones en el ámbito de la salud mental. Con el descubrimiento de las propiedades psicoactivas de la dietilamida del ácido lisérgico (LSD) en 1943, se dio inicio a una agenda de investigación que en un espacio de poco más de veinte años revolucionó los campos de la psiquiatría y la psicología contemporáneas.

Durante este primer periodo se aislaron los principios activos de varias plantas alucinógenas y se desarrolló la tecnología necesaria para sintetizar dichos compuestos en el laboratorio. Se destinó una gran cantidad de recursos públicos y privados para la investigación clínica con drogas psicodélicas, se crearon institutos, revistas científicas y equipos médicos especializados en el uso de este tipo de compuestos, y se idearon e implementaron con éxito protocolos de tratamiento para diversas problemáticas y patologías psiquiátricas usando psicodélicos (alcoholismo, drogodependencia, autismo y psicosis infantil, neurosis, depresión, trastornos de ansiedad, trastornos psicósomáticos, etc.) (Goldsmith, 2011; Grof, 1980; Hoffer y Osmond, 1967; Walsh y Grob, 2005a).

Sin embargo, a mediados de la década de 1960 en los Estados Unidos se prohibió el uso de alucinógenos en contextos clínicos y de investigación. Otros países siguieron el mismo ejemplo, clasificando a la LSD y las demás sustancias psicodélicas (mescalina, psilocibina, DMT, entre otras) en la misma lista que las drogas más peligrosas y adictivas (heroína, cocaína, etc.). Lo que motivó este repentino y arbitrario giro en la clasificación de las sustancias psicodélicas tuvo que ver con factores históricos, políticos, económicos y culturales que han sido ampliamente descritos en la literatura especializada (Escohotado, 1990; Ott, 2000; Walsh y Grob, 2005a).

Se produjo entonces un hiato de poco más de veinte años en este prometedor campo de investigación, producto de la ilegalización de las sustancias psicodélicas. Durante este tiempo muy pocos especialistas pudieron tener acceso a esta clase de fármacos para cursar estudios clínicos en forma legal. No fue sino hasta 1990 cuando se reanudó el estudio científico de las sustancias psicodélicas con sujetos humanos, gracias al trabajo de profesionales como Richard Strassman (2001) y la colaboración de organizaciones comprometidas con esta línea de investigación, como son el *Heffter Institute*, la

Multidisciplinary Association for Psychedelic Research (M.A.P.S.) y la *Beckley Foundation*, entre otras (Anderson, 2006).

Hoy investigadores de prestigiosas universidades, ONG's, fundaciones e institutos están generando un cuerpo de conocimiento en constante expansión que retoma el interés original por las aplicaciones clínicas de las sustancias psicoactivas. El marco legal que regula el uso de estos compuestos ha cedido parcialmente ante el ímpetu de estos profesionales, pudiéndose otorgar licencias y permisos que dan cabida a nuevas exploraciones en el marco de lo que se ha llamado el "renacimiento psicodélico" (Sessa, 2012a, 2012b).

Durante los primeros años de experimentación con las sustancias psicodélicas, antes de que éstas fueran declaradas ilegales, un número considerable de investigadores de distintas latitudes se vieron enfrentados a hallazgos poco usuales. La enorme variedad de experiencias posibles suscitadas por las drogas cubría un amplio espectro; desde vivencias terroríficas y desestructurantes similares a la sintomatología psicótica hasta experiencias de carácter "místico", afines a las descripciones que antiguos santos y maestros espirituales habían hecho sobre sus experiencias de iluminación espiritual (Fadiman, 2012; Grof, 1998; Pahnke, 1969).

Las vivencias pseudo-psicóticas producidas por las drogas podían ser comprendidas y explicadas en el marco de los paradigmas psiquiátricos convencionales como producto de una intoxicación del sistema nervioso central (psicosis tóxicas). Pero aquellas experiencias de tipo trascendente no encontraban asidero en las teorías psicológicas entonces en boga (Grof, 1998, 2005; Houston y Masters, 1990).

Esto llevó a algunos especialistas a cuestionar los paradigmas científicos imperantes, sugiriendo que algunas de las experiencias visionarias producidas por las drogas estudiadas podrían corresponder a estados de conciencia ampliada; verdaderos "éxtasis" o "arrebatos místicos". Más allá de las teorías que consideraban las experiencias reportadas por chamanes y místicos como signos de enfermedad mental, se comenzó a considerar la posibilidad de que estos estados no-ordinarios de conciencia fueran fenómenos no sólo no-patológicos, sino potencialmente positivos.

De estas pioneras exploraciones científicas en torno a la experiencia psicodélica surgió lo que hoy se conoce como "psicología transpersonal". Esta nueva corriente en psicología y psiquiatría nace como un esfuerzo por integrar en un paradigma coherente las observaciones hechas por los especialistas durante sus experimentos con sustancias psicodélicas, el conocimiento propio de la psicología científica occidental y los aportes filosóficos de antiguas tradiciones espirituales de Oriente y Occidente. Si bien los primeros estudios con drogas psicodélicas no constituyen la única fuente de origen del paradigma transpersonal, sí es correcto afirmar que la investigación psicodélica fue un importante catalizador en la génesis de este nuevo enfoque (Fadiman, 2005; Grof, 2005; Sassenfeld, s.f.; Sentis, 2010).

James Fadiman, cofundador de la *Association of Transpersonal Psychology* y del *Journal of Transpersonal Psychology* ha dicho que su interés por investigar la relación entre espiritualidad y psicología surgió luego de experimentar en carne propia los efectos de sustancias psicodélicas como la psilocibina y la LSD (Fadiman, 2005). Y el psiquiatra checo Stanislav Grof, quien de hecho acuñó el término "transpersonal" para designar este nuevo enfoque, también ha relatado cómo su propia experiencia con LSD y su trabajo clínico con dicha sustancia lo llevaron a interesarse en el abordaje científico de los estados no-ordinarios de conciencia y la espiritualidad (Grof, 1998, 2005, 2012).

Este artículo tiene como objetivo presentar una breve reseña histórica sobre el desarrollo de la investigación clínica con sustancias psicodélicas, describiendo la forma en que ésta ha permitido incorporar la dimensión espiritual en el estudio científico de la conciencia humana, contribuyendo al desarrollo del paradigma transpersonal en psicología y psiquiatría. Se revisan las diferentes

aproximaciones desde las que se ha abordado el estudio de estos compuestos, describiendo el curso que ha seguido la agenda psicodélica desde sus inicios hasta nuestros días.

Primeros estudios sobre plantas alucinógenas

Peyote

Las plantas alucinógenas habían sido desconocidas para los científicos occidentales hasta que a finales del siglo XIX el toxicólogo alemán Louis Lewin (1888) publicó el primer artículo científico sobre el peyote o *peyotl* (*Lophophora williamsii*) (Goldsmith, 2011; Ott, 2000), un pequeño cactus que habita el norte de México y el sudoeste de los Estados Unidos y que ha sido ampliamente utilizado por diversos grupos indígenas como parte de sus ceremonias mágico-religiosas. Hallazgos arqueológicos sugieren que su uso ceremonial tendría más de 7000 años de antigüedad (Schultes y Hofmann, 2000), persistiendo hasta nuestros días.

Lewin cursó los primeros estudios toxicológicos y farmacológicos sobre el peyote, aislando un grupo de alcaloides que despertaron el interés de sus colegas europeos. Posteriormente, el químico Arthur Heffter identificó y aisló en su forma pura cuatro alcaloides del cactus incluida la mescalina, su principal componente psicoactivo (Heffter, 1896, 1898). Heffter y otros investigadores estudiaron a fondo los efectos psicológicos de esta sustancia, cartografiando con gran detalle la fenomenología de la experiencia visionaria inducida por su ingesta (Hoffer y Osmond, 1967). La mescalina fue el primer “alucinógeno clásico” en ser estudiado en profundidad, siendo durante muchos años el estándar con que se evaluó la potencia de otros químicos alucinógenos (Goldsmith, 2011).

En 1954 el escritor Aldous Huxley publicó *Las Puertas de la Percepción* (Huxley, 2007), libro en que relata su experiencia con el fármaco. Este notable ensayo dio a conocer la mescalina a miles de personas ajenas al ámbito académico y científico, generando gran revuelo en el público general.

Hongos psilocíbicos

Similar publicidad recibieron los “hongos mágicos” de México, cuyo uso sacramental y medicinal por los indígenas de Centroamérica sólo vio la luz en occidente a mediados del siglo pasado gracias a un inesperado artículo publicado en la revista estadounidense *Life*.

La ingesta ritual de hongos psicoactivos es una práctica muy común en varias culturas antiguas de todo el mundo (Fericla, 1994; Furst, 2005; Hoffer y Osmond, 1967; Samorini, 1999; Schultes y Hofmann, 2000), incluyendo el continente americano. En América Central crecen numerosas especies de setas que contienen varios alcaloides –principalmente psilocina y psilocibina-, las que han sido empleadas por las culturas locales desde hace miles de años en sus ceremonias religiosas y rituales de sanación (Schultes, 1976; Serrano, 2009; Vergara, 1996).

Los pueblos nativos de México han utilizado con especial devoción estas especies visionarias desde hace siglos. Según afirman Schultes y Hofmann (2000: 156), “pocas plantas de los dioses han recibido tanta veneración como los hongos sagrados de México. Por dicho carácter los aztecas los llamaban ‘teonanácatl’ (carne de Dios)”.

Durante la conquista española del imperio azteca, la iglesia persiguió tenazmente el uso de plantas visionarias por considerarlo herejía. Se suponía que debido a esta represión religiosa el culto a los hongos sagrados había desaparecido por completo en tierras mexicanas (Escohotado, 1990; Ott, 2000; Schultes y Hofmann, 2000). Pero cuatro siglos más tarde, en 1955, Robert Gordon Wasson y su amigo Allan Richardson redescubrieron la ceremonia de “velada” con hongos psilocíbicos durante un viaje por el estado mexicano de Oaxaca. Wasson relató su experiencia en un artículo publicado en la revista *Life*

(Wasson, 1957), poco tiempo después que Huxley presentara su libro inspirado en su “viaje” con mescalina.

Muestras de estos hongos fueron enviadas al laboratorio del químico suizo Albert Hofmann, quien había sintetizado y descubierto las propiedades psicoactivas de la LSD en 1943. Tras varias pruebas logró aislar pequeñas cantidades de psilocina y psilocibina, descubriendo además la manera de sintetizar dichas sustancias en su laboratorio (Serrano, 2009). Algunos años más tarde, Hofmann viajó personalmente a México a conocer a María Sabina, la mujer que había dirigido la “velada” de Wasson y Richardson. María Sabina ingirió las pastillas de psilocibina que le obsequió Hofmann y durante una ceremonia confirmó a los presentes que no había diferencia entre el fármaco y los hongos sagrados (Ott, 2000), señalando que “contenían el espíritu del hongo” (Hofmann, 1991 en Serrano, 2009: 168).

Ayahuasca

Especial atención ha recibido una misteriosa bebida psicoactiva, ampliamente utilizada en la cuenca del río Amazonas. Según afirma McKenna (2006: 40-62): “de las muchas plantas alucinógenas que son utilizadas por los indígenas de la cuenca amazónica, quizás ninguna resulta tan interesante y compleja botánica, química o etnográficamente, como el brebaje alucinógeno conocido como *ayahuasca*, *caapi* o *yagé*”. Este brebaje es utilizado por diversos grupos indígenas amazónicos en sus rituales de sanación, y el nombre que recibe varía según la región. Otros nombres con que se conoce la ayahuasca son: *natéma*, *mihi*, *hoasca* (Metzner, 2006), *pada*, *kahi*, *pindé* (Schultes y Hofmann, 2000) y *hananeroca* (Naranjo, 2012).

Richard Spruce (1873) fue el primer europeo en documentar el uso de ayahuasca entre los indígenas de la región amazónica. Durante sus incursiones en la selva a mediados del siglo XIX, el investigador recolectó y envió algunas muestras de las plantas utilizadas en la preparación de la ayahuasca para su análisis a Inglaterra. Sin embargo, para 1969 todavía no se habían realizado los análisis correspondientes (Schultes y Hofmann, 2000). Al estudiar la composición química del principal ingrediente de la ayahuasca, la liana *Banisteriopsis caapi*, diversos investigadores lograron aislar tres alcaloides (telepatina, yajeína y banisterina), los que posteriormente fueron identificados como harmalina, un compuesto psicoactivo bien conocido que había sido detectado tempranamente en otras especies vegetales (Ott, 2000).

La composición química de la ayahuasca es muy compleja. En su elaboración se utilizan diferentes plantas, variando la “receta” empleada según la región y las preferencias e intenciones de quien la prepara. Común a todas las preparaciones es el uso de *Banisteriopsis caapi* (conocida por los nativos con el nombre de “ayahuasca”), la cual es cocinada junto a otras especies vegetales que contienen diversos alcaloides. Habitualmente se utiliza la hoja de chacruna (*Psychotria viridis*) como principal aditivo (Ott, 2000), la cual contiene N,N-dimetiltriptamina (DMT), un químico que al ser administrado en su forma pura genera increíbles visiones y experiencias psicodélicas en un corto lapso de tiempo (Goldsmith, 2011; Strassman, 2001, 2009).

Es esta combinación de sustancias químicas (harmalina y DMT) la que hace posible los efectos visionarios de la ayahuasca. Al ser administrado oralmente, el DMT es metabolizado rápidamente por la enzima monoamina-oxidasa (MAO) presente en nuestro estómago, y la única manera de permitir que el alcaloide llegue a afectar el sistema nervioso central es ingiriendo conjuntamente un inhibidor de la formación de esta enzima, como es la harmalina (Callaway, 2006; DeKorne, Aardvark y Trout, 2000; Ott, 2000; Schultes y Hofmann, 2000).

Estudios con sustancias psicoactivas sintéticas

A partir de los primeros estudios toxicológicos y farmacológicos de las plantas visionarias se logró aislar y sintetizar químicamente una serie de compuestos psicoactivos que pasaron a ser objeto de numerosas investigaciones científicas. En su estado natural, las sustancias psicodélicas presentan una gran variabilidad en términos de concentración y pureza. Es por esto que para conducir un estudio clínico con esta clase de fármacos es preciso primero aislar y sintetizar el componente activo presente en la planta u hongo, buscando alcanzar un compuesto de alta pureza que pueda luego ser administrado en forma segura a sujetos humanos.

La mescalina fue aislada por Heffter a partir de sus análisis químicos del peyote (Heffter, 1896, 1898). La LSD fue aislada y sintetizada por Albert Hofmann en los laboratorios Sandoz en Suiza, a partir del cornezuelo, un hongo que parasita el centeno (Hofmann, 1983). También fue Hofmann quien aisló y sintetizó por primera vez la psilocibina, principal alcaloide de los hongos mágicos mexicanos (Serrano, 2009).

Richard Manske aisló la N,N-dimetiltriptamina (DMT) tras estudiar la composición química de un rapé utilizado por los indígenas de la selva amazónica (Ott, 2000). Pasados más de veinte años desde los experimentos de Manske, Stephen Szára volvió a sintetizar el DMT, cursando los primeros estudios farmacológicos exhaustivos sobre dicho compuesto (Szára, 1956, 1957, 1961, 1962, 1970; Szára y Axelrod, 1959; Szára y Rockland, 1961). Por su parte, Chilton y Ott aislaron el principio activo del hongo matamoscas (*Amanita pantherina* y *Amanita muscaria*): el ácido iboténico y su forma activa, el muscimól (Chilton y Ott, 1976; Ott, 2000).

Otras drogas sintéticas, cuyo origen es completamente artificial, han sido estudiadas por sus efectos sobre la conciencia humana y su potencial terapéutico. El MDMA (3,4-metilendioximetanfetamina), más conocido como *Éxtasis*, es un derivado de la metanfetamina que posee una estructura molecular similar a la de la mescalina (Back-Madruga et. al., 2003). Esta droga fue patentada en 1912 por la farmacéutica Merck en Alemania y actualmente está siendo estudiada como una droga coadyuvante en el tratamiento del trastorno por estrés postraumático (MAPS, s.f.; Mithoefer, Wagner, Mithoefer, Jerome y Doblin, 2010).

La ketamina es una droga analgésica que en dosis altas puede producir alteraciones de la conciencia con sintomatología similar a la psicosis (Passie et. al., 2003). Habiendo sido creada a comienzos de la década de 1960 con fines médicos, hoy en día se ha documentado su uso como droga recreacional en ambientes vinculados a la cultura “rave” (Jansen, 2004). Se ha estudiado el potencial terapéutico de esta sustancia en la rehabilitación de adictos a la heroína, mostrando un efecto positivo persistente a 6 meses (Krupitsky, Burakov, Tomanova, Grinenko y Strassman, 2000) y en el tratamiento de pacientes alcohólicos (Krupitsky y Grinenko, 1997, 1998).

Existen varias docenas de sustancias químicas que han sido sintetizadas y estudiadas por sus efectos sobre la conciencia humana (Shulgin y Shulgin, 1995, 1997, 2005). Sin embargo, aún quedan varios billones de compuestos químicos por descubrir y desarrollar en los laboratorios farmacéuticos, abriendo nuevas e insospechadas posibilidades para el estudio de las sustancias psicodélicas artificiales (Reymond y Awale, 2012; Shulgin y Shulgin, 2005).

Tres paradigmas de investigación clínica

Paradigma psicotomimético

Los primeros estudios clínicos sobre los efectos psicológicos de las sustancias psicodélicas tuvieron lugar después del descubrimiento de las propiedades psicoactivas de la dietilamida del ácido

lisérgico (LSD) en 1943. Desde la publicación del primer reporte clínico sobre la LSD en 1947 (Stoll, 1947), la comunidad científica internacional se mostró muy interesada en este nuevo compuesto debido a sus potenciales aplicaciones en investigación psiquiátrica. Durante la década de 1950 fueron publicados más de 500 artículos dedicados a la LSD. Y para 1961, este número se había duplicado con más de 1000 publicaciones científicas en diferentes idiomas (Dyck, 2005a).

Algo que llamó fuertemente la atención de los especialistas fue cuán similares resultaban las experiencias reportadas por algunas personas bajo la influencia de la sustancia y los síntomas propios de los trastornos psicóticos. Algunos síntomas reportados durante la administración de la droga en sujetos normales incluían vivencias de despersonalización, alucinaciones, autismo, trastornos del comportamiento, fenómenos regresivos, pensamiento delirante, etc. (Goldsmith, 2011; Yensen, 1998), síntomas y signos comunes a varias formas de psicosis.

A partir de estos primeros hallazgos, diversos investigadores propusieron que la LSD y otras sustancias del mismo tipo serían capaces de inducir una “psicosis modelo” en sujetos normales, lo cual sería de gran utilidad para el estudio de las enfermedades mentales y la relación mente-cerebro, así como para el entrenamiento de profesionales de salud mental que trabajan con pacientes esquizofrénicos (Hoffer y Osmond, 1967). A este punto de vista se le conoce como el paradigma *psicomimético* o *psicotomimético* (imitación de la psicosis).

La existencia de una sustancia capaz de producir cuadros psicóticos fue propuesta a fines del siglo XIX por Kraepelin, Serieux y Jelgersma (Yensen, 1998). Estos autores sugirieron que la esquizofrenia y la catatonia podían deberse a la acción de una toxina endógena que envenenaba el cerebro. Posteriormente, a mediados del siglo XX, diversos autores propusieron que la psicosis podría deberse a la presencia de una sustancia idéntica o similar a la LSD en el cuerpo humano (Hoffer y Osmond, 1967).

Humphrey Osmond, Abram Hoffer y otros investigadores propusieron que la psicosis podría deberse a la acción de una sustancia alucinógena endógena. Se pensaba que si la LSD podía afectar la conciencia de manera tan profunda en dosis sumamente bajas (entre 25 y 100 microgramos) (Grof, 1980), no sería absurdo sugerir que el cuerpo liberara bajo ciertas condiciones pequeñas cantidades de una sustancia similar, produciendo la sintomatología psicótica.

Desde este punto de vista, la esquizofrenia no sería un trastorno mental de causa desconocida (psicosis endógena), sino una enfermedad física producida por la autointoxicación del organismo debido a un desbalance bioquímico patológico. Esta propuesta dio paso a una prolongada exploración de los efectos psicofarmacológicos de la LSD y otras sustancias psicotrópicas en busca de nuevas drogas y tratamientos para la psicosis (Grof, 1980; Hoffer y Osmond, 1967).

Con el paso del tiempo, la investigación clínica dejó en evidencia que las experiencias inducidas por la LSD diferían en varios aspectos de la vivencia psicótica. Además, ninguno de los modelos propuestos para explicar el origen bioquímico de la esquizofrenia pudo ser corroborado inequívocamente a partir de los datos de laboratorio (Grof, 1980). Pese a haber defendido esta hipótesis en un primer momento, Hoffer y Osmond (1967) esbozan una dura crítica a los primeros estudios clínicos que dieron forma al paradigma psicotomimético por considerarlos metodológicamente deficientes. Finalmente, muchos investigadores abandonaron esta hipótesis y el paradigma psicotomimético perdió rápidamente su protagonismo inicial.

Pese al debilitamiento de este punto de vista, aun hoy existen especialistas que ven en las sustancias psicodélicas una herramienta de incuestionable valor para el estudio de las psicosis. En los últimos 20 años se ha llevado a cabo una serie de estudios que retoman el punto de vista psicotomimético, explorando las bases neurobiológicas de la experiencia psicodélica y su correlación con la fenomenología

psicótica (Curran, D'Souza, Robbins y Fletcher, 2009; D'Souza, 2007; D'Souza et. al., 2004; Fletcher y Honey, 2006; González-Maeso y Sealton, 2009; Morgan y Curran, 2006).

Paradigma psicolítico

Hacia 1950 comienza a esbozarse un nuevo paradigma experimental con la publicación de un artículo de Busch y Johnson (1950) donde se describe a la LSD como “coadyuvante de la psicoterapia”. Antes que ellos, Guttman y Maclay (1936) habían sugerido tempranamente que la mescalina podría ser usada como un elemento catalizador en el proceso psicoterapéutico. Busch y Johnson habían observado que algunos pacientes psicóticos eran capaces de poner en palabras ciertos elementos reprimidos de su historia mientras cursaban un episodio de delirio tóxico. Teniendo esto en mente, exploraron varias formas de inducir estados delirantes por medios químicos (administrando pentodal sódico, amital o induciendo un shock insulínico) y físicos (electroshock) con el objetivo de probar su efectividad como apoyo al proceso psicoterapéutico. Finalmente administraron dosis bajas de LSD (entre 30 y 40 microgramos) a 21 pacientes psicóticos y 8 neuróticos, concluyendo que esta droga podía ser un medio para acortar la psicoterapia, dado que facilitaba el acceso al material inconsciente de los pacientes estudiados.

Estos resultados iniciales fueron confirmados luego por nuevos estudios clínicos en los años siguientes (Hoffer y Osmond, 1967). Por regla general, estos investigadores administraban dosis bajas de la droga en varias sesiones de psicoterapia de orientación psicoanalítica, obteniendo resultados favorables al concluir el proceso de análisis. A este modelo de trabajo se le conoce con el nombre de terapia *psicolítica* (liberación o disolución de la mente).

Según indica Grof (1980), la psicoterapia psicolítica de orientación psicodinámica se mostró efectiva en el tratamiento de pacientes que normalmente tenían un mal pronóstico: alcohólicos, drogodependientes, sociópatas, psicópatas criminales, personas con trastornos severos de la personalidad y diversas desviaciones sexuales. Adicionalmente, a comienzos de la década de 1960 se comenzó a explorar las aplicaciones terapéuticas de la LSD con personas que sufrían cáncer avanzado, hallando que el abordaje psicolítico permitía no sólo aliviar el sufrimiento emocional asociado a su condición terminal y el dolor físico propio de esta enfermedad, sino además transformar dramáticamente la actitud que estos pacientes tenían ante la muerte (Pahnke, 1969; Yensen, 1988, 1998).

Paradigma psicodélico

Un tercer paradigma fue propuesto por Hoffer y Osmond a partir de sus experiencias pioneras en el tratamiento de pacientes alcohólicos con altas dosis de LSD (Grof, 1980; Yensen, 1998). En 1952, ambos autores comenzaron a utilizar la LSD como droga experimental en sus estudios sobre la bioquímica de la psicosis. Al administrar dosis altas de esta sustancia a pacientes con diversos diagnósticos lograron constatar que la experiencia generada tenía ciertos elementos que podían considerarse terapéuticos (Dyck, 2006). Esta conclusión se veía fuertemente respaldada por los resultados reportados por los primeros terapeutas psicolíticos.

En 1953 surge la idea de administrar dosis altas de LSD a pacientes alcohólicos, buscando reproducir un estado similar al *delirium tremens*. En aquél entonces, diversos autores sugerían que el proceso de recuperación en pacientes alcohólicos comenzaba una vez que la persona experimentaba un episodio de alto estrés psicológico, conocido comúnmente como “tocar fondo”. Esta experiencia puede gatillarse a propósito de diversos factores y por lo general sobreviene luego de un periodo de ingesta alcohólica sostenida e intensiva. Estas personas tienden a problematizar su consumo sólo después de atravesar uno o varios episodios de *delirium tremens*, sintiéndose física y psicológicamente exhaustos.

Hacia la década de 1950 la tasa de mortalidad asociada al *delirium tremens* era muy alta (10% a 30% de los casos) (Hoffer y Osmond, 1967; Saunders y Janca, 2003). Hoffer y Osmond pensaban que si lograban inducir un estado similar usando LSD en un contexto clínico seguro, podrían ayudar a sus pacientes a “tocar fondo” sin que sus vidas corrieran peligro, asegurándoles una experiencia terrorífica que los llevaría a evitar la bebida e iniciar así el proceso de rehabilitación.

En un espacio de 10 años, entre 1953 y 1963, se llevaron a cabo varios estudios que en suma arrojaron resultados muy favorables para el tratamiento de alcohólicos con altas dosis de LSD. De un total de 311 pacientes tratados por el equipo de Hoffer y Osmond en Canadá, 189 habían presentado mejoras significativas en términos de abstinencia parcial o total, mientras que sólo 80 no habían registrado cambios positivos (Hoffer y Osmond, 1967).

Durante su investigación, el equipo canadiense descubrió que el éxito terapéutico de las sesiones con altas dosis de LSD con este tipo de pacientes no tenía que ver con la inducción de un estado alterado de conciencia delirante y aterrador. A diferencia de lo que esperaban, “los pacientes que obtenían un mayor beneficio del programa de tratamiento eran aquellos que informaron experiencias de perfil místico”, y no los que referían vivencias aterradoras. “Dichos individuos decían que la experiencia con LSD era valiosa y les ofrecía una nueva visión sobre el sentido de la vida” (Yensen, 1998: 48). Esto obligó a los investigadores a replantear tanto los objetivos como la metodología de su propuesta terapéutica.

Hoffer, Osmond y su equipo comenzaron a revisar sus protocolos de tratamiento, buscando favorecer experiencias positivas y transformadoras durante las sesiones con LSD. Su objetivo principal era ahora promover vivencias de carácter místico que condujeran a una reorientación positiva de los objetivos de vida y la conducta de sus pacientes. Este nuevo modelo de tratamiento fue bautizado como terapia *psicodélica* (manifestación de la mente).

Según explica Yensen (1998: 49);

“el acento del enfoque psiquedélico está en que las experiencias cumbre o de tipo místico, son potencialmente curativas y psicoterapéuticas, lo cual es muy distinto del paradigma del coadyuvante psicoterapéutico psicolítico, donde el énfasis principal está en la facilitación de la psicoterapia”.

El modelo psicodélico fue adoptado rápidamente por numerosos investigadores y terapeutas en Norteamérica y Europa, quienes pusieron a prueba su efectividad como opción de tratamiento para diversos cuadros psiquiátricos, utilizando distintas sustancias como catalizador. Los resultados más notables tuvieron lugar en el tratamiento del alcoholismo y como paliativo con pacientes con cáncer terminal (Sessa, 2012b).

Asimismo, se administró LSD y otras sustancias psicodélicas a personas sanas, sin diagnóstico médico. Con estas personas se registraron resultados igualmente positivos en términos de una mejora significativa en su funcionamiento global (hábitos personales, creatividad, relaciones interpersonales, relaciones familiares, salud física, etc.) (Fadiman, 2005, 2012).

El carácter espiritual de la experiencia psicodélica

El carácter espiritual de los estados de conciencia inducidos a través de la ingesta de sustancias psicoactivas había sido reconocido muy tempranamente por aquellos pueblos antiguos que frecuentaban el uso de plantas alucinógenas. Los efectos visionarios que acompañan la ingesta de estas especies vegetales habían sido interpretados como vivencias de conexión con el mundo de los espíritus,

convirtiendo a estas plantas en verdaderos sacramentos, vehículos de la divinidad (Roberts, 2012; Schultes y Hofmann, 2000; Shanon, 2002).

Se puede reconocer el uso de plantas alucinógenas con fines mágico-religiosos en diversas culturas antiguas que han cultivado ciertas formas de chamanismo (Almendro, 2008; Furst, 2005; Harner, 1973, 1980, 2005; Méndez, 2008; Metzner, 1998; Obiols, 1999; Yensen, 1998). Asimismo, se ha documentado la ingesta ritual de alucinógenos en la antigua Grecia, durante la celebración de los Misterios Eleusinos (Nichols, 2004; Ott, 2000; Wasson et. al., 2008).

Por otra parte, algunos investigadores afirman que las plantas alucinógenas jugaron un importante papel en la génesis de algunas de las grandes religiones del mundo (e.g. Cristianismo, Judaísmo, Islam) (Allegro, 1970; Barnard, 1963; Irvin, 2009; Merkur, 2012; Rush, 2009; Shanon, 2002; Smith, 1964; Wasson, Kramrisch, Ott y Rück, 1986). Pese a lo controvertido de esta tesis, las evidencias que la sustentan son numerosas y consistentes.

En este contexto, no resulta del todo extraño que los modernos investigadores psicodélicos encontrasen ciertos paralelos entre la experiencia psicodélica y la experiencia espiritual. El famoso experimento de Pahnke (1963) sentó un importante precedente en esta línea, al concluir que por medio de la administración de una sustancia psicodélica en un contexto favorable es posible reproducir una experiencia mística completa.

En su estudio, Pahnke administró 30 mg de psilocibina a un grupo de 10 estudiantes de teología durante los servicios religiosos de Viernes Santo en la capilla Marsh de la Universidad de Boston. Otros 10 participantes recibieron un placebo activo. Como resultado, Pahnke observó que aquellos jóvenes que ingirieron las cápsulas de psilocibina experimentaron vivencias de tipo místico en mayor grado que aquellos que sólo habían ingerido el placebo (Pahnke, 1963). Estudios recientes dirigidos por Roland Griffiths del departamento de neurociencias de la Universidad Johns Hopkins han replicado y ampliado estos resultados (Griffiths, Johnson, Richards, McCann y Jesse, 2011; Griffiths, Richards, Johnson, McCann y Jesse, 2008; Griffiths, Richards, McCann y Jesse, 2006; MacLean, Johnson y Griffiths, 2011).

De acuerdo a Pahnke (1969), existen distintas clases de experiencia psicodélica, las que van desde vivencias psicóticas de disociación y delirio hasta experiencias cumbre de realización espiritual. Estas experiencias trascendentes resultan altamente significativas para quienes las experimentan, considerándolas de gran valor en el contexto de su vida espiritual (Griffiths et. al., 2006; Griffiths et. al., 2008).

Para muchas personas, el haber consumido una sustancia psicodélica ha significado el primer paso en el despertar de un sentido interés por la búsqueda espiritual. En la literatura existen abundantes ejemplos de personas sin un trasfondo religioso que al experimentar los efectos de estos fármacos decidieron reorientar sus vidas en función de la realización espiritual. Los investigadores Stanislav Grof (2005), James Fadiman (2005), Richard Alpert (Ram Dass) (2005), entre muchos otros han descrito sus propias experiencias en esta línea.

En vista de los hallazgos anteriormente descritos y atendiendo al carácter trascendente de algunas experiencias psicodélicas, existen quienes utilizan el término *enteógeno* para referirse a esta clase de sustancias, concepto acuñado por Wasson para nombrar aquellos compuestos que suscitan experiencias de carácter místico o espiritual (Wasson, Hoffman y Rück, 2008). Enteógeno es una palabra compuesta proveniente del griego que significa literalmente “generar a Dios en el interior” (Shulgin y Shulgin, 2012).

Sobre el valor espiritual y religioso de las sustancias psicodélicas, recomendamos revisar el célebre ensayo de Smith (1964), así como la reflexión que el mismo autor realiza a 35 años de la publicación de su manuscrito original (Smith, 2012).

Investigación psicodélica y el surgimiento de la psicología transpersonal

La investigación clínica con sustancias psicodélicas ha sido descrita como uno de los principales antecedentes del surgimiento del paradigma transpersonal en psicología y psiquiatría (Fadiman, 2005; Grof, 2010). A continuación nos detendremos en el papel que jugaron los estudios psicodélicos en la configuración de esta nueva perspectiva sobre la conciencia humana, que incorpora la dimensión espiritual en el estudio del psiquismo.

Hacia la década de 1960, el trabajo de Osmond, Hoffer, Pahnke y otros en torno a la experiencia psicodélica había dejado en evidencia que por medio de la administración de estas sustancias era posible suscitar vivencias de carácter espiritual o místico (Hoffer y Osmond, 1967; Pahnke, 1963, 1969). Los reportes clínicos sobre encuentros con dimensiones trascendentes durante una o varias sesiones con psicodélicos fueron aumentando con el pasar de los años, configurando un cuerpo de evidencia que resultaba difícil de obviar por la psiquiatría convencional (Fadiman, Grob, Bravo, Agar y Walsh, 2003).

Junto con lo anterior, numerosos investigadores obtuvieron resultados sobresalientes al utilizar este tipo de sustancias como parte del tratamiento psicoterapéutico de pacientes con diversos diagnósticos, especialmente adictos y pacientes oncológicos terminales (Grof, 1980; Sessa, 2012b; Yensen, 1998). Muchos clínicos no dudaron en afirmar que las experiencias místicas suscitadas por las altas dosis de LSD, psilocibina u otro psicodélico operaban como el principal catalizador de la recuperación de sus pacientes (Hoffer y Osmond, 1967; Walsh y Grob, 2005a; Yensen, 1998).

Los investigadores que orientaban su trabajo desde el paradigma psicodélico, a diferencia de quienes adherían al enfoque psicomimético, consideraban que los estados de conciencia inducidos por las sustancias no podían ser tenidos necesariamente por patológicos o pseudopsicóticos. Antes bien, veían en estas experiencias la evidencia de que la psique humana posee dominios que van más allá de lo que convencionalmente se entiende como “normal”, “sano” o “adaptado”. La experiencia psicodélica demostró poseer un insospechado potencial terapéutico, además de un valor en la exploración de los alcances superiores de la conciencia humana (Goldsmith, 2011; Grof, 1998; Yensen, 1998).

A mediados del siglo pasado, la psiquiatría y la psicología científicas fundamentaban sus modelos y teorías sobre una epistemología eminentemente materialista. Por lo general, la conciencia era entendida como un epifenómeno del funcionamiento cerebral, reduciendo todos los procesos psíquicos al sustrato biológico que los sostiene: neuronas y neurotransmisores. Este punto de vista, ampliamente difundido en ambas disciplinas incluso hasta nuestros días, demostró ser extremadamente limitado teniendo en cuenta la evidencia acumulada por los investigadores psicodélicos. Las experiencias psicodélicas parecían demostrar que la conciencia es un atributo transversal a los diversos niveles de organización de la materia, antes que un subproducto del proceso de neurotransmisión (Grof, 1998, 2005, 2012). Se comenzó a considerar la posibilidad de hablar de “niveles de conciencia”, “expansión” y “contracción de la conciencia”, etc., dejando atrás la mirada dicotómica que dividía los fenómenos psíquicos en “normales” o “patológicos” (Nelson, 2000).

De acuerdo a la ciencia psiquiátrica ortodoxa, cualquier alusión a la espiritualidad supone una desviación en relación a las premisas básicas y los métodos propios de la disciplina: hablar de espíritu equivaldría a superstición y pseudociencia. Pero la creciente evidencia científica disponible sobre la existencia de estados de conciencia de carácter trascendente obligó a numerosos profesionales a cuestionar los paradigmas imperantes (Fadiman, 2005; Fadiman, Grob, Bravo, Agar y Walsh, 2003; Grof, 1998). En este contexto, resultó imperativa la necesidad de formular nuevas teorías, nuevos modelos,

nuevas metodologías que pudiesen dar cuenta de estos inesperados y muchas veces sorprendentes hallazgos en la moderna investigación sobre la conciencia humana.

Los resultados de la investigación con psicodélicos tuvieron resonancia con el momento cultural que atravesaba Occidente durante los años '60, particularmente en el contexto norteamericano. El surgimiento del movimiento *hippie*, la visita de numerosos maestros espirituales de diversas tradiciones místicas de Oriente, los cuestionamientos al *statu quo* imperante y al “*American Dream*”, entre otros factores habían confluído para generar un ambiente de revolución y transformación sociocultural. Tuvo lugar una suerte de “renacimiento espiritual”, una “revolución de la conciencia” donde muchas personas manifestaron abiertamente su descontento con la visión tradicional, racionalista y materialista que imperaba en Occidente, abocándose a la búsqueda de sentido más allá de los dogmas e imposiciones de su cultura de origen. Muchos buscaron respuestas a sus inquietudes existenciales a través del cultivo de una vida más cercana a la espiritualidad, impulsada por una sed de autodescubrimiento y desarrollo personal. Asimismo, muchas de estas personas comenzaron a experimentar con sustancias psicodélicas fuera de los laboratorios.

Durante los primeros años de esta naciente revolución contracultural, nace formalmente en los Estados Unidos la psicología humanista, de la mano de importantes autores como Abraham Maslow y Anthony Sutich. La visión humanista surge como una respuesta a los dos paradigmas que entonces dominaban la disciplina: el psicoanálisis y la psicología conductista. Según explican Tobías y García-Valdecasas (2009: 438);

“los profesionales que se adhirieron a este nuevo enfoque consideraban que estas otras dos fuerzas descuidan en gran medida los atributos humanos y señalan que se carece de la información que pudiera ayudar a las personas sanas a estar más sanas, es decir, a alcanzar su mayor potencial. Los psicólogos pertenecientes a este movimiento se muestran críticos contra el psicoanálisis pues lo consideran mecanicista, impersonal, formalista, jerárquico y elitista, y contra el conductismo que definen como excesivamente cientifista, frío y distante”.

Surge así una nueva perspectiva psicológica cuyo principal interés tiene que ver con favorecer el despliegue de las potencialidades innatas del ser humano. A la visión “negativa” del psicoanálisis se contrapuso un enfoque que enfatizaba las cualidades “positivas” y el potencial de las personas, antes que la patología. Y ante la visión mecanicista y objetivista del conductismo se propuso una psicología fundada en la valorización de la subjetividad y la conciencia humana.

En 1961 se constituye la *American Association of Humanistic Psychology* (AAHP) y se funda su revista, el *Journal of Humanistic Psychology*. Durante los años que siguieron a la creación de la AAHP, este nuevo enfoque experimentó un notable desarrollo. Diversos autores propusieron novedosos modelos teóricos y psicoterapéuticos orientados por los principios delineados en la propuesta programática de la psicología humanista. Cabe mencionar como ejemplo a importantes personajes como Carl Rogers, creador del enfoque centrado en la persona, Eugene Gendlin, discípulo de Rogers y padre de la psicología y la psicoterapia experienciales, y Fritz Perls, principal gestor de la psicoterapia gestáltica, entre muchos otros.

Sin embargo, con el pasar de los años los fundadores del movimiento humanista se sintieron insatisfechos con respecto al marco conceptual que habían propuesto. Según relata Grof (2010: 127), estos investigadores “fueron cada vez más conscientes de que habían dejado fuera un elemento extremadamente importante: la dimensión espiritual de la psique humana”. En efecto, si bien el paradigma humanista supuso un cambio revolucionario en el marco provisto por la psicología ortodoxa, su comprensión sobre la conciencia resultaba tan limitada como la de los enfoques que criticaba al no incluir en sus modelos aquellos estados de conciencia que daban cuenta de la existencia de dominios superiores del psiquismo.

El trabajo pionero de Abraham Maslow sobre experiencias cumbre y meta-motivación constituye uno de los principales antecedentes en la configuración del paradigma transpersonal. Maslow concluyó que existe una dimensión espiritual que es inherente al ser humano y describió cómo la jerarquía de motivaciones humanas se completa sólo con la auto-realización espiritual. Además, sus investigaciones en esta línea sugirieron la posibilidad de modos alternativos de experiencia, así como la existencia de potenciales superiores de desarrollo humano que sentaron las bases para una psicología “trans-humanística” (Cunningham, 2011)

Las observaciones de Maslow coincidían con los hallazgos de los investigadores psicodélicos, particularmente con las formulaciones del psiquiatra checo Stanislav Grof, quien había documentado la existencia de dominios “superiores” de la conciencia humana denunciando que la psicología ortodoxa no lograba dar cuenta de los verdaderos alcances del psiquismo (Grof, 1998, 2005). Grof, así como Maslow, consideraba necesario crear una nueva psicología que fuera capaz de hacer justicia al verdadero potencial de desarrollo del ser humano, incorporando las dimensiones “transpersonales” (“más allá de la persona”, “más allá del yo”) de la conciencia.

Es así como en 1967 Maslow y Sutich, los fundadores de la psicología humanista norteamericana, se reunieron con otros psicólogos y psiquiatras que compartían la misma inquietud sobre el rol de la espiritualidad en la vida anímica del ser humano. Ese año junto con Stanislav Grof, James Fadiman, Miles Vich, Sonja Margulies y otros fundaron la *Association of Transpersonal Psychology* (ATP) y crearon el *Journal of Transpersonal Psychology* (Fadiman, 2005; Grof, 2005, 2010).

La psicología transpersonal supuso un avance respecto de los anteriores paradigmas en cuanto ofreció una comprensión más amplia sobre la naturaleza de la conciencia humana. En este sentido, no pretendía corregir o reemplazar los enfoques existentes, sino complementarlos al incorporar la dimensión espiritual en el estudio de la psique (Grof, 2005).

Los enfoques más ortodoxos dentro de la psicología –incluyendo la psicología humanista– ocupan de aquellos fenómenos que tienen lugar dentro del marco provisto por la biografía del individuo. Asimismo, consideran que el estado de vigilia en que la persona se reconoce como un “yo” distinto de su entorno constituye el único estado “normal” o “sano”, mientras que cualquier experiencia que se desvíe de éste supone una alteración patológica de la conciencia.

La psicología transpersonal incorpora en su comprensión sobre el psiquismo la dimensión transbiográfica, considerando que la conciencia humana no se limita sólo a aquello que tiene lugar entre el nacimiento y la muerte individuales. Además, propone que existen múltiples estados de conciencia posibles aparte del estado de vigilia que no necesariamente pueden ser considerados patológicos, incluyendo los estados de conciencia ampliada facilitados por las sustancias psicodélicas y las “experiencias cumbre” o “místicas” espontáneas (Grof, 1998, 2003).

De acuerdo con Walsh y Grob (2005b: 251, traducción propia);

“el término ‘psicología transpersonal’ fue elegido con el objeto de reflejar el poder terapéutico y actualizante de las experiencias transpersonales –experiencias durante las cuales el sentido del self se expande más allá (trans) de lo individual o personal para comprender aspectos más amplios de la psique, la humanidad, la vida y el cosmos”.

El principal objeto de estudio de la psicología transpersonal lo constituyen todas aquellas experiencias que dan cuenta de dominios superiores de la psique humana, sean estas inducidas o espontáneas. Asimismo, la psicoterapia transpersonal se ocupa del potencial transformador y las aplicaciones terapéuticas de estos estados excepcionales de conciencia (Grof, 2003). En este contexto

resulta claro en qué medida los estudios clínicos con sustancias psicodélicas fueron un importante catalizador en la configuración del paradigma transpersonal.

Muy tempranamente, durante las primeras exploraciones psicofarmacológicas de las plantas alucinógenas, algunos investigadores habían considerado que los efectos visionarios de éstas presentaban ciertas cualidades homologables a revelaciones de carácter espiritual (Sassenfeld, s.f.). Estas apreciaciones iniciales fueron confirmadas por hallazgos posteriores durante la primera etapa de la investigación clínica con psicodélicos (Grof, 1980; Hoffer y Osmond, 1967; Pahnke, 1963, 1969), y reforzadas luego por estudios más recientes (Griffiths et. al., 2006; Griffiths et. al., 2008; Griffiths et. al., 2011; MacLean et. al., 2011; Strassman, 2001). De igual manera, los estudios clínicos sobre las aplicaciones terapéuticas de las sustancias psicodélicas han permitido observar en qué medida las experiencias transpersonales inducidas por los fármacos constituyen un importante elemento de transformación personal y sanación (Eisner, 2002; Fadiman, 2005, 2012; Fisher, 2005; Goldsmith, 2011; Grof, 1980, 1986, 2005, 2012; Yensen, 1988, 1998).

El creciente cuerpo de conocimiento generado a partir de las investigaciones clínicas con sustancias psicodélicas llevó a la psicología científica a un punto en que se hizo necesario revisar y reformular algunos puntos importantes de las teorías vigentes sobre la naturaleza de la conciencia humana (Fadiman, 2005; Grof, 2005). La evidencia existente sobre la prevalencia de experiencias de carácter místico durante la administración de esta clase de fármacos obligó a los investigadores a proponer nuevos marcos de referencia que incorporaran la dimensión espiritual en la cartografía de la conciencia. Estos hallazgos se sumaron a la evidencia aportada por otros investigadores interesados en el estudio de métodos no-farmacológicos de modificación de la conciencia (e.g. meditación, yoga, aislamiento sensorial, etc.) y los reportes cada vez más frecuentes sobre “experiencias cumbre” espontáneas, no inducidas.

Según relata Fadiman (2005), la creación de la ATP tuvo lugar como un intento por reunir a todos aquellos profesionales que habiendo descubierto por si mismos el potencial terapéutico y transformador de la experiencia psicodélica buscaban formular un nuevo marco de referencia para la psicología científica que validara sus métodos y formulaciones. El *Journal* de la asociación sirvió como una plataforma formal para difundir los avances de la investigación psicodélica, así como de otras áreas de investigación relacionadas con el estudio y la promoción de experiencias transpersonales, dentro y fuera del ámbito terapéutico.

De este modo, la psicología transpersonal sirvió como marco de referencia para aquellos especialistas que buscaban descifrar los misterios ocultos tras la experiencia psicodélica. Por primera vez en la historia de la psiquiatría surgía un paradigma científico verdaderamente comprehensivo y amplio, capaz de dar sentido a las nuevas exploraciones en las fronteras de la conciencia humana.

Conclusiones

El uso ritual de sustancias alucinógenas ha acompañado al ser humano desde tiempos muy remotos. Diversas culturas a lo largo de la historia se han valido del poder visionario de diferentes especies vegetales como un elemento fundamental de sus ceremonias religiosas y de sus prácticas medicinales. La exploración de los estados modificados de conciencia es patrimonio de nuestra especie, y ha jugado un importante rol en la configuración de complejos sistemas religiosos y en la formulación de variadas formas de sanación psicoespiritual.

La ciencia occidental ha retomado tardíamente este antiguo interés por los estados no-ordinarios de conciencia. La investigación psicofarmacológica de las plantas utilizadas por los pueblos originarios del mundo permitió que Occidente reconociera la existencia de modalidades alternativas de percepción

que no necesariamente caen dentro de lo “anormal” o “patológico”, abriendo las puertas a una renovada concepción sobre la naturaleza de la conciencia humana.

La investigación clínica con sustancias psicodélicas ha permitido constatar la utilidad de dichos compuestos en contextos terapéuticos, así como en la incursión científica en los dominios espirituales del psiquismo. El estudio sistemático de las experiencias inducidas a través de la administración de drogas alucinógenas ha dejado en evidencia que nuestra percepción “normal” del mundo representa en realidad sólo una ínfima fracción de la amplísima gama de experiencias posibles.

Comúnmente, en Occidente consideramos que nuestra manera de ver el mundo a través del estado de vigilia constituye la única forma válida de conocimiento. Mas la evidencia aportada por la investigación psicodélica nos permite dejar atrás lo que Harner (2005) ha llamado el “prejuicio cognocentrista”, validando otras formas de aprehender la realidad. Existen múltiples modalidades de experiencia, tanto o más reales y valiosas que nuestra percepción ordinaria. Estos otros modos de experimentar la realidad nos invitan a explorar los misterios que yacen más allá de nuestra limitada visión de mundo, adentrándonos en los dominios del espíritu.

La investigación psicodélica abre la posibilidad de explorar la dimensión trascendente de la conciencia humana, tendiendo un puente entre la ciencia moderna y la espiritualidad. La psicología transpersonal surge como un medio a través del cual es posible llevar adelante este diálogo, resguardando la seriedad y rigurosidad científica que es patrimonio de la disciplina psicológica a la vez que ampliando los marcos de referencia de la ciencia occidental para integrar la valiosa información proveniente de otros dominios del conocimiento (Grof, 1998, 2003; Nelson, 2000). Muchos de los autores que participaron en la creación de la psicología transpersonal estuvieron involucrados en los primeros estudios clínicos con sustancias psicodélicas. Su trabajo pionero dio pie para que la ciencia occidental se abriera a explorar el verdadero potencial de desarrollo de la conciencia humana.

En la actualidad, habiendo pasado casi cincuenta años desde la prohibición del uso de sustancias psicodélicas para fines terapéuticos y de investigación, un número creciente de especialistas deciden dedicar sus carreras al desarrollo de este prometedor ámbito de estudio (Sessa, 2012a, 2012b). Junto con el desarrollo de la agenda psicodélica, el paradigma transpersonal en psicología y psiquiatría se instala como un enfoque válido y coherente con los nuevos hallazgos científicos sobre la conciencia. Sin duda, en los próximos años seremos testigos de cómo ciencia y espiritualidad se hermanan en el intento por conocer los reales alcances de la psique humana. Y este proceso estará mediado por los nuevos descubrimientos que tengan lugar dentro del paradigma transpersonal.

Referencias

- Almendro, M. (2008). *Chamanismo: la vía de la mente nativa*. Barcelona: Kairós.
- Allegro, J. (1970). *The sacred mushroom and the cross: a study of the nature and origins of Christianity within the fertility cults of ancient near east*. Garden City, NY: Doubleday.
- Anderson, B. (2006). Psychedelic psychotherapy: the ethics of medicine for the soul. *Penn Bioethics Journal*, *II*(1), 9-12.
- Back-Madruga, C., Boone, K., Chang, L., Grob, C., Lee, A., Nations, H., & Poland, R. (2003). Neuropsychological effects of 3,4-methylenedioxymethamphetamine (MDMA or Ecstasy) in recreational users. *The Clinical Neuropsychologist*, *17*(4), 446-459.
- Barnard, M. (1963). The God in the flowerpot. *The American Scholar*, *32* (4), 578-586.

- Busch, A.K., & Johnson, W.C. (1950). LSD-25 as an aid in psychotherapy. *Diseases of the Nervous System*, 11, 241-243.
- Callaway, J. (2006). Phytochemistry and neuropharmacology of ayahuasca. En R. Metzner (Ed.), *Sacred vine of spirits: ayahuasca* (pp. 94-116). Rochester, VT: Park Street Press.
- Chilton, W., & Ott, J. (1976). Toxic metabolites of *Amanita pantherina*, *A. cothurnata*, *A. muscaria* and other *Amanita* species. *Lloydia*, 39(2&3), 150-157.
- Cunningham, P. (2011). *Bridging psychological science and transpersonal spirit: a primer of transpersonal psychology*. Recuperado desde:
<http://www.rivier.edu/faculty/pcunningham/Research/A%20Primer%20of%20Transpersonal%20Psychology.pdf>
- Curran, H., D'Souza, D., Robbins, T., & Fletcher, P. (2009). Modeling Psychosis. *Psychopharmacology*, 206, 513-514.
- D'Souza, D. (2007). Cannabinoids and psychosis. *International Review of Neurobiology*, 78, 289-326.
- D'Souza, D., Perry, E., MacDougall, L., Ammerman, Y., Cooper, T., Wu, Y., Braley, G., Gueorguieva, R., & Krystal, J. (2004). The psychotomimetic effects of intravenous delta-9-tetrahydrocannabinol in healthy individuals: implications for psychosis. *Neuropsychopharmacology*, 29, 1558-1572.
- Dass, R. (2005). Walking the path: psychedelics and beyond. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 207-221). New York, NY: State University of New York Press.
- DeKorne, J., Aardvark, D, & Trout, K. (2000). *Ayahuasca analogues and plant-based tryptamines: the best of the Entheogen Review 1992-1999*. Sacramento, CA: The Entheogen Review.
- Dyck, E. (2005). Flashback: psychiatric experimentation with LSD in historical perspective. *Canadian Journal of Psychiatry*, 50(7), 381-388.
- Dyck, E. (2006). 'Hitting highs at rock bottom': LSD treatment for alcoholism, 1950-1970. *Social History of Medicine*, 19(2), 313-329.
- Eisner, B. (2002). Remembrances of LSD therapy past. Recuperado de
http://www.erowid.org/culture/characters/eisner_betty/remembrances_lsd_therapy.pdf
- Escotado, A. (1990). *Historia de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fadiman, J. (2005). Transpersonal transitions: the higher reaches of psyche and psychology. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 21-46). New York, NY: State University of New York Press.
- Fadiman, J. (2012). *The psychedelic explorer's guide: safe, therapeutic and sacred journeys*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Fadiman, J., Grob, C., Bravo, G., Agar, A., & Walsh, R. (2003). Psychedelic research revisited. *Journal of Transpersonal Psychology*, 35(2), 111-125.

- Fericla, J. M. (1994) *El hongo y la génesis de las culturas, duendes y gnomos: ámbitos culturales forjados por el consumo de la seta enteogénica Amanita Muscaria*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Fisher, G. (2005). Treating the untreatable. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 103-117). New York, NY: State University of New York Press.
- Fletcher, P., & Honey, P. (2006). Schizophrenia, ketamine and cannabis: evidence for overlapping memory deficits. *Trends in Cognitive Sciences*, 10(4), 167-174.
- Furst, P. (2005). Ancient altered states. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 151-157). New York, NY: State University of New York Press.
- Goldsmith, N. (2011). *Psychedelic healing: the promise of entheogens for psychotherapy and spiritual development*. Rochester, VT: Healing Arts Press.
- González-Maeso, J., & Sealfon, S. (2009). Psychedelics and schizophrenia. *Trends in Neuroscience*, 32(4), 225-232.
- Guttman, E., & Maclay, W.S. (1936). Mescaline and depersonalization. *The Journal of Neurology and Psychopathology*, 16(63), 193-212.
- Griffiths, R., Johnson, M, Richards, B., McCann, U., & Jesse, R. (2011). Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects. *Psychopharmacology*, 218(4), 649-665.
- Griffiths, R., Richards, W., Johnson, M., McCann, U., & Jesse, R. (2008). Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. *Journal of Psychopharmacology*, 22(6), 621-632.
- Griffiths, R., Richards, W., McCann, U., & Jesse, R. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, 187(3), 268-283.
- Grof, S. (1980). *LSD Psychotherapy*. Alameda, CA: Hunter House.
- Grof, S. (1986). *Beyond the brain: birth, death and transcendence in psychotherapy*. New York, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. (1998). *El juego cósmico: exploraciones en las fronteras de la conciencia humana*. Barcelona: Kairós.
- Grof, S. (2003). *Psicología transpersonal: nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós.
- Grof, S. (2005). The great awakening: psychology, philosophy, and spirituality in LSD psychotherapy. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 119-144). New York, NY: State University of New York Press.
- Grof, S. (2010). Breve historia de la psicología transpersonal. *Journal of Transpersonal Research*, 2, 125-136.

- Grof, S. (2012). The potential of entheogens as catalysts of spiritual development. En T. B. Roberts (Ed.), *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacramentals and human transformation* (pp. 31-56). Rochester, VT: Park Street Press.
- Harner, M. (Ed.) (1973). *Hallucinogens and shamanism*. London, UK: Oxford University Press.
- Harner, M. (1980). *The way of the shaman: a guide to power and healing*. New York, NY: Harper & Row Publishers.
- Harner, M. (2005). Tribal wisdom: the shamanic path. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 159-177). New York, NY: State University of New York Press.
- Heffter, A. (1896). Ueber cacteenalkaloide. (II. Mittheilung.). *Berichte der Deutschen Chemischen Gesellschaft* 29, 216-227.
- Heffter, A. (1898). Über pellote. Beiträge zur chemischen und pharmakologischen kenntnis der cacteen. Zweite mittheilung. *Archiv für Experimentelle Pathologie und Pharmakologie* 40, 385-429.
- Hoffer, A., & Osmond, H. (1967). *The Hallucinogens*. New York, NY: Academic Press.
- Hofmann, A. (1983). *LSD: my problem child*. New York, NY: Tarcher/Putnam.
- Hofmann, A. (2005). From molecules to mystery: psychedelic science, the natural world, and beyond. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 47-53). New York, NY: State University of New York Press.
- Houston, J., & Masters, R. (1990). La provocación experimental de experiencias de tipo religioso. En J. White (Ed.) *La experiencia mística* (pp. 217-239). Buenos Aires: Troquel.
- Huxley, A. (2007). *Las puertas de la percepción*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana/Debolsillo.
- Irvin, J. (2009). Gordon Wasson, John allegro and the holy mushroom. En M. Ball (Ed.), *Entheologues: conversations with leading psychedelic thinkers, explorers and researchers* (pp. 65-84). Buelton, CA: Kyandara Publishing.
- Jansen, K. (2004). *Ketamine: dreams and realities*. Sarasota, FL: MAPS
- Kalawski, A., Sepúlveda, P., & Celis, A. (1996). La psicoterapia humanista y transpersonal: orígenes y conceptos fundamentales. En A. Celis (Ed.), *Humanismo, espiritualidad y psicoterapia* (pp. 19-45). Santiago: Editorial Transformación.
- Krupitsky, E., & Grinenko, A. (1997). Ketamine psychedelic therapy (KPT): a review of the results of ten years of research. *Journal of Psychoactive Drugs*, 29(2), 165-183.
- Krupitsky, E., & Grinenko, A. (1998). Ten year study of ketamine psychedelic therapy (KPT) of alcohol dependence. *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1, 56-61.
- Krupitsky, E., Burakov, A., Romanova, T., Grinenko, A., & Strassman, R. (2000). Ketamine assisted psychotherapy (KPT) of heroin addiction: immediate effects and six months follow-up. *MAPS Bulletin*, IX(4), 21-26.

- Lewin, L. (1888). XXVII Ueber Anhalonium Lewinii. *Archiv für Experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, 24, 401-411.
- MacLean, K., Johnson, M., & Griffiths, R. (2011). Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. *Journal of Psychopharmacology*, 25(11), 1453-1461.
- MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies) (s.f.). *Clinical development plan: MDMA-assisted psychotherapy for posttraumatic stress disorder (PTSD)*, Prospectus. Recuperado de <http://maps.org/prospectus.pdf>
- McKenna, D. (2006). Ayahuasca: an ethnopharmacologic history. En R. Metzner (Ed.), *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Méndez, M. (2008). *Estudio exploratorio sobre la experiencia de sanación por medio de la ingesta ceremonial de enteógenos desde la teoría experiencial de Eugene Gendlin*. Memoria de Licenciatura no publicada, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.
- Merkur, D. (2012). Manna, the showbread and the Eucharist: psychoactive sacraments in the bible. En T. B. Roberts (Ed.), *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacramentals and human transformation* (pp. 161-168). Rochester, VT: Park Street Press.
- Metzner, R. (1998). Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanism. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4), 333-341.
- Metzner, R. (Ed.) (2006). *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Mithoefer, M., Wagner, M., Mithoefer, A., Jerome, L., & Doblin, R. (2010). The safety of \pm 3,4-methylenedioxymethamphetamine-assisted psychotherapy in subjects with chronic, treatment-resistant posttraumatic stress disorder: the first randomized controlled pilot study. *Journal of Psychopharmacology*, 25(4), 439-452.
- Morgan, C., & Curran, H. (2006). Acute and chronic effects of ketamine upon human memory: a review. *Psychopharmacology*, 188, 408-424.
- Naranjo, C. (2012). *Ayahuasca: la enredadera del río celestial*. Barcelona: Ediciones La Llave.
- Nelson, J. (2000). *Más allá de la dualidad: integrando el espíritu en nuestra comprensión de la enfermedad mental*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Nichols, D. (2004). Hallucinogens. *Pharmacology & Therapeutics*, 101, 131-181.
- Obiols, J. (1999). Alucinógenos: de la psicólisis terapéutica al “bad trip”. En Feriela, J. M. (Ed.), *Los enteógenos y la ciencia: nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas* (pp. 109-124). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Ott, J. (2000). *Pharmacotheon: drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.

- Pahnke, W. (1963). *Drugs and mysticism: an analysis of the relationship between psychedelic drugs and the mystic consciousness*. Tesis de Doctorado no publicada, Harvard University, Cambridge, MA, EEUU.
- Pahnke, W. (1969). The psychedelic mystical experience in the human encounter with death. *Harvard Theological Review*, 62(1), 1-21.
- Passie, T., Karst, M., Borsutzky, M., Wiese, B., Hinderk, E., & Schneider, U. (2003). Effects of different subanaesthetic doses of (S)-ketamine on psychopathology and binocular depth inversion in man. *Journal of Psychopharmacology*, 17(1), 51-56.
- Reymond, J., & Awale, M. (2012). Exploring chemical space for drug discovery using the chemical universe database. *Chemical Neuroscience*, 25 April. doi:10.1021/cn3000422.
- Roberts, T. (Ed.) (2012). *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacramentals and human transformation*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Rush, J. (2009). Mycelium messiah and the Jesus experience. En M. Ball (Ed.), *Entheologues: conversations with leading psychedelic thinkers, explorers and researchers* (pp. 65-84). Buelton, CA: Kyandara Publishing.
- Samorini, G. (1999). Nuevas fronteras de la etnomicología. En J. M. Feriela (Ed.). *Los enteógenos y la ciencia: nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas* (pp. 49-80). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Samorini, G. (2001). *Los alucinógenos en el mito: relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Sassenfeld, A. (s.f.). *Esbozo de una historia de la psicología transpersonal*. Recuperado de <http://www.ifti.cl/imagenes/pdf/sassenfe.pdf>
- Saunders, J., & Janca, A. (2003). Delirium Tremens: su etiología, historia natural y tratamiento. *Revista de Toxicomanías*, 36, 11-16.
- Schultes, R. (1976). *Hallucinogenic plants*. New York, NY: Golden Press.
- Schultes, R., & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sentis, V. (2010). *De Esalen a Poona: Osho y el camino de la psicología humanista-transpersonal*. Santiago: J. C. Sáez.
- Serrano, D. (2009). La psilocibina: perspectiva histórica y farmacológica e investigaciones actuales autorizadas. *Cultura y Droga*, 14(16), 165-188
- Sessa, B. (2012a). *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. London: Muswell Hill Press.
- Sessa, B. (2012b). Shaping the renaissance of psychedelic research. *The Lancet*, 380(9838), 200-201
- Shanon, B. (2002). Entheogens: reflections on 'psychoactive sacramentals'. *Journal of Consciousness Studies*, 9(4), 85-94.

- Shulgin, A. T., & Shulgin, A. (1995). *PIHKAL: a chemical love story*. La Fayette, CA: Transform Press.
- Shulgin A. T., & Shulgin, A. (1997). *TIHKAL: the continuation*. La Fayette, CA: Transform Press.
- Shulgin, A. T., & Shulgin, A. (2005). Frontiers of pharmacology: chemistry and consciousness. En R. Walsh, & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 69-88). New York, NY: State University of New York Press.
- Shulgin, A. T., & Shulgin, A. (2012). A new vocabulary. En R. Forte (Ed.), *Entheogens and the future of religion* (pp. 53-63). Rochester, VT: Park Street Press.
- Smith, H. (1964). Do drugs have religious import?. *The Journal of Philosophy*, *LXI* (18), 517-530.
- Smith, H. (2012). Do drugs have religious import? A thirty-five year retrospect. En T. Roberts (Ed.), *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacramentals and human transformation* (pp. 16-23). Rochester, VT: Park Street Press.
- Spruce, R. (1873). On some remarkable narcotics of the Amazon valley and Orinoco. *Ocean Highways, Geographical Magazine*, *1*, 184-193.
- Stoll, W. (1947). LSD-Ein Phantasticum aus der Mutterkorn-gruppe. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatric*, *60*, 279-323.
- Strassman, R. (2001). *DMT: the spirit molecule*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Strassman, R. (2009). Voyaging to DMT space. En M. Ball (Ed.), *Entheologues: conversations with leading psychedelic thinkers, explorers and researchers* (pp. 34-64). Buelton, CA: Kyandara Publishing.
- Szára, S. (1956). Dimethyltryptamin: its metabolism in man; the relation of its psychotic effect to the serotonin metabolism. *Experientia*, *15*(6), 441-442.
- Szára, S. (1957). The comparison of the psychotic effect of tryptamine derivatives with the effects of mescaline and LSD-25 in self-experiments. En S. Garattini, & V. Ghetti (Eds.), *Psychotropic drugs*, (pp. 460-467). New York, NY: Elsevier.
- Szára, S. (1961). Hallucinogenic effects and metabolism of tryptamine derivatives in man. *Federation Proceedings*, *20*, 885-888.
- Szára, S. (1962). Metabolism and behavioral action of psychotropic tryptamine homologues. *International Journal of Neuropharmacology*, *1*, 111-117.
- Szára, S. (1970). DMT (N,N-dimethyltryptamine) and homologues: clinical and pharmacological considerations. En D. Efron (Ed.), *Psychotomimetic drugs* (pp. 275-286). New York, NY: Raven Press.
- Szára, S., & Axelrod, J. (1959). Hydroxylation and N-demethylation of N,N-dimethyltryptamine. *Experientia*, *15*, 216-217.
- Szára, S., & Rockland, L. (1962). Psychological effects and metabolism of N,N-dimethyltryptamine, an hallucinogenic drug. *Proceeding of the Third World Congress of Psychiatry*, *1*, 670.

Tobías, C., & García-Valdecasas, J. (2009). Psicoterapias humanístico-existenciales: fundamentos filosóficos y metodológicos. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XXIX(104), 437-453.

Vergara, C. (1996). La conciencia enteogénica. *Alteridades*, 6(12), 39-47.

Walsh, R., & Grob, C. (Eds.) (2005a). *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics*. New York, NY: State University of New York Press.

Walsh, R., & Grob, C. (2005b). In conclusion: what did these elders learn, and what can we learn from them?. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 241-257). New York, NY: State University of New York Press.

Wasson, R. G. (1957). En busca del hongo mágico. En A. Huxley, R. G. Wasson, & R. Graves, *La experiencia del éxtasis 1955-1963: pioneros del amanecer psiconáutico* (pp. 75-90). Barcelona: La Liebre de Marzo.

Wasson, R. G. (1960). Los hongos alucinógenos de México: una investigación sobre los orígenes del concepto religioso entre los pueblos primitivos. En A. Huxley, R. G. Wasson, & R. Graves, *La experiencia del éxtasis 1955-1963: pioneros del amanecer psiconáutico* (pp. 91-110). Barcelona: La Liebre de Marzo.

Wasson, R. G., Hofmann, A., & Rück, C. (2008). *The road to Eleusis: unveiling the secret of the mysteries*, Berkeley, CA: North Atlantic Books.

Wasson, R. G., Kramrisch, S., Ott, J., & Rück, C. (1986). *Persephone's quest:entheogens and the origins of religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Yensen, R. (1988). Helping at the edges of life: perspectives of a psychedelic therapist. *Journal of Near-Death Studies*, 6(3), 149-161.

Yensen, R. (1998). *Hacia una medicina psíquedelica*. Barcelona: La Liebre de Marzo.

***Matías Méndez López**, es psicólogo clínico, Especialista en Psicoterapia Humanista Transpersonal (Universidad Diego Portales). Profesor de Psicología Humanista Existencial y Transpersonal en la Facultad de Psicología de la Universidad Diego Portales, Santiago, Chile. Actualmente cursa sus estudios de Magíster en Psicología Clínica de Adultos, con mención en Psicología Humanista Existencial en el Departamento de Psicología de la Universidad de Chile.

Email: m.mendez.lopez@gmail.com

Disclosure of Childhood Spiritual Encounter Phenomena

Encuentros Sobrenaturales y Espirituales en la Infancia

Irene Blinston*

Independent Researcher
Chico, California, USA

Abstract

Data show that children of all ages have experienced some form of encounter phenomena with non-corporeal entities ranging from ghosts to religious figures. Those child percipients experienced a variety of reactions to the disclosure process of their experiences ranging from benign to traumatizing. Two studies were conducted that collected short and long answer questionnaire responses from 97 adults (ages 25-80 years) who reported one or more encounter phenomenon experiences before the age of 20. Analyses of both studies revealed 6 reaction categories: (a) acceptance, (b) rejection, (c) pathologizing, (d) condemning, (e) demonizing, and (f) deifying. Further, the results showed that encounters with religious figures were categorized in the most negative response categories in comparison to encounters with other types of entities.

Keywords: transpersonal research, supernatural phenomena, childhood spirituality, transpersonal experiences, religious apparitions

Resumen

Diversos informes han mostrado cómo niños de todas las edades han experimentado algún tipo de encuentro sobrenatural con entidades que van desde fantasmas de personas difuntas hasta entes religiosos. Estos niños experimentaron una gran variedad de reacciones a tales revelaciones que van de lo beneficioso a lo traumatizante. Dos estudios recogieron las respuestas a un cuestionario aplicado a 97 adultos (de entre 25-80 años) y éstos contestaron haber tenido un o más encuentros sobrenaturales anteriormente a los 20 años. Los resultados de ambos estudios mostraron 6 categorías de respuesta a tales encuentros; (a) aceptación, (b) negación, (c) patologización, (d) condenación, (e) demonización y (f) divinización. Estos resultados también mostraron que los encuentros con entidades religiosas recibieron los tipos de respuesta más negativa.

Palabras clave: investigación transpersonal, fenómeno sobrenatural, espiritualidad en la infancia, experiencias transpersonales, apariciones religiosas

Received: November, 2 2012

Accepted: May, 16 2013

Introduction

Documented and anecdotal evidence exists indicating that children have experienced sudden and unexpected appearances of ghosts, deceased loved ones, religious figures, and other spiritual entities (Blackbourn, 1993; Blinston, 2005; Robinson, 1983; Sprinkle, 1988; Zimdars-Swartz, 1991). These types of experiences are also known as spontaneous encounter phenomena—the same types of encounters sought by adult practitioners who have been mentored by sages, apprenticed under adepts, and trained for years in specific practices in order to prepare for such encounters (Black Elk, 1932/1988; Inge, 1899/1995). Child experiencers had no preparation for these events, and subsequently, most had no one to help or guide them after their profound experiences (Blackbourn, 1993; Blinston, 2005, 2008; Sprinkle, 1988; Zimdars-Swartz, 1991). Ironically, many children kept their encounters a secret out of fear of being considered crazy (Blinston, 2005). In the case of Native American, Black Elk (1932/1988), in his culture he was too young to experience this type of encounter (he experienced his first encounter at 5 years old).

There is a need to tell, and at the same time, a fear to tell. In my study of 97 adults who experienced an encounter event before the age of 20 years, 12.4% of the participants kept their encounters a secret until they participated in my study, and 16.5% disclosed for the first time when they were adults. Of the participants who did disclose as children, 34.4% were not believed. Of those who were not believed, the responses resulted in seeming benign reactions such as hurt feelings (i.e. “She crossly told me I was imagining nonsense” and “was told not to repeat myself and to stop talking nonsense”) to varying degrees of trauma (i.e. “I never spoke about it again. I just cried myself to sleep for about 2 years” and “I became very depressed as a teen and tried to find ways out all the time.”).

Child experiencers have been and may continue to be traumatized by the people they trust and depend on the most (Blackbourn, 1993; Blinston, 2005, 2008; Zimdars-Swartz, 1991). When child experiencers need to confide in someone concerning such an event, usually they depend on the adults in their lives such as one or both parents, teachers, nuns, priests, ministers, and other members of the clergy. Unfortunately, some of these children find out the hard way that there is rarely a safe and understanding person to whom they can disclose their encounter experience (Blinston, 2005; Schlarb, 2004). There are two main reasons trauma may occur, (a) the child is not believed when he or she discloses; and ironically, trauma may also occur when (b) the child is believed (Blackbourn, 1993; Blinston, 2005; Robinson, 1983; Sprinkle, 1988; Zimdars-Swartz, 1991). Disclosure appears to be a two-edged sword. The information in this article will provide the reader a better understanding of how this potential double jeopardy of trauma occurs.

One merely needs to look at the literature, both popular and scholarly, to see that the percipient of a visionary event has a very high chance of suffering some trauma due to the disclosure of his or her experience (Blackbourn, 1993; Blinston, 2005; Robinson, 1983; Santos, 2005; Schlarb, 2004; Sprinkle, 1988; Zimdars-Swartz, 1991). Exemplars of this double jeopardy are children who experience religious apparitions (Blackbourn, 1993; Blinston, 2005; Santos, 2005; Zimdars-Swartz, 1991). Adults also suffer due to the disclosure of visionary experiences (Cochran, 2004; Mack, 1994; Palmer, 1999; Sprinkle, 1988). They may undergo the scrutiny of their peers, therapists, phenomena topic experts, and the clergy among others. However, most adults may have the knowledge and capacity to seek and obtain safe and trusted help for their upsets or outlets for their need to share. Sadly, children are often brushed aside or punished, and the tale of the event is considered a result of (a) fantasy proness or imaginary friend, (b) a need for attention, (c) compulsive lying, or (e) an evilness in the child (Blinston, 2005, 2008; Santos, 2005, Schlarb, 2004). If the child persists concerning the encounter, he or she may be assessed for pathology by a mental health practitioner. Thus, the child is left with no outlet to process the event, assimilate it, or eventually integrate it. From my past and ongoing research, and my review of the literature, disclosure of an encounter event results in six possible reactions: (a) acceptance, (b) rejection, (c) pathologizing, (d) condemning, (e) demonizing, and on occasion (f) deifying. These reactions are explained in more detail below.

Reactions to a spiritual encounter in childhood

1.- Acceptance

Acceptance of the account as a normal human experience is the ideal reaction, allowing percipients to process and assimilate their experiences. Due to the acceptance of their accounts, the percipients are able to integrate their experiences with greater ease. The events become a normal part of their lives. Unfortunately, acceptance is uncommon when disclosing certain types of experiences. According to the results of my research, only 13% of my participants who experienced a religious apparition encounter reported a positive outcome to their disclosure. Experiencers of nonreligious encounters fared much better with 63.6% of those who disclosed reporting a neutral or positive response.

Two examples of reported positive responses to disclosing a religious encounter came from a female participant from Japan and a female American.

“I kept telling my encounter with Jesus to my mother and my grandmother when I was 3 till 18 years old. They weren't surprised at all. My mother told me that when I was a couple of months old, I looked in the air and smiled/laughed. She strongly thought I was looking at the angels or Jesus. So when I told her I saw Jesus, she wasn't surprised. My grandmother often sees spirits. So it's not unusual for her either”. (Japanese female)

“I told her "Mommy, mommy, there's a beautiful woman in a long white dress. Out there, out there. She's so beautiful!" We went to look together, but by then she wasn't there anymore. . . . My mother recounted this event from time to time . . . She was a spiritual person but not overtly religious by any means. She was accepting of what I saw, and very loving about it”.

(American female)

2.- Rejection

As one of the most common initial reactions, particularly to religious encounter experiences, rejection takes place when the child seer is ignored or dismissed. When a child confides in a trusted adult and is rejected, he or she may be traumatized to varying degrees by the rejection. Further trauma may occur by reactions from the child experiencer's peers. Children often reject another child by shaming, humiliating, or even inflicting physical harm. My research and review of the apparition literature showed that disclosure of religious encounters can bring very traumatizing rejection reactions (Blinston, 2005; Santos, 2005).

One of the three child seers of the 1917 apparitions of the Virgin Mary at Fatima, Portugal, Lucia dos Santos (2005), recounted the response to their disclosure. All three of the children (ages 6, 8, and 10 years old) were locked in a jail cell. They were threatened to be tortured and killed if they did not reveal the secret the apparition told them to keep, or confess that they had lied about seeing an apparition. Lucia was also repeatedly beaten by her mother and snubbed by the rest of her family (Santos, 2005).

Fatima was not the only religious apparition account in which the children suffered emotional or physical harm at the hands of adults. Bernadette Soubirous of Lourdes, France, was 14 years old at the time of her apparitions in 1858. She was punished by her mother and shamed by her peers (Zimdars-Swartz, 1991). In Marpingen, Germany in 1876, three 8-year-old girls were removed from their Catholic homes and placed in foster Protestant homes in other towns after they disclosed their apparition encounters (Blackbourn, 1993). There are other cases, but space constraints prevent me from mentioning them all.

In my research, participants described a variety of rejection responses to their religious and nonreligious encounter experiences. Two examples of nonreligious encounters are shared below.

“I was so small when I saw the Tree Keepers that I didn't think twice about telling. I thought everyone knew about them. I told the whole family at breakfast. No one believed me. They said I was just making stuff up. Then I decided I wouldn't tell them anything like that again”. (American female)

“The next morning when I woke up I told my mom about seeing grandma—as usual, she didn't really hear me and she dismissed what I told her as a dream. That was my first realization that my mother doesn't believe anything unless she can see, feel, or experience it herself. It's all about her perspective—if she doesn't believe it could happen, then it didn't happen. Everything else from that point forward went into my journal”. (American female)

3.- Pathologizing

Being considered crazy was a predominate theme among my participants' responses regarding their reason for not disclosing. This was particularly true for my participants who reported witnessing a religious apparition—“My mother said, ‘you are like Joan of Arc, you hear voices.’ At my query of who was Joan of Arc, the answer was that she was a crazy woman.” Pathologizing may also be one of the most devastating reactions to a child's disclosure, and has the potential to mark the child for life. At best, the child will be assessed and released without a diagnosis of pathology. At worst the child could be medicated and hospitalized. This occurred for one of my participants. When he was 19 years old he had a profound spiritual experience that he suspects marijuana may have initiated.

“My energy field remained in a heightened state of excitation for days, weeks at a stretch, triggering confusion and anxiety on my parents' part. They were unable to comprehend my attempts to discuss metaphysics and "higher spirituality" with them and concluded I had smoked too much pot”. (Chinese Male)

He reported his parents took him to a psychiatrist and that he was diagnosed with schizophrenia and hypermania and was medicated.

4.- Condemning

Child seers may be told by parents or members of the clergy, that they will go to hell for lying or blasphemous talk. In Fatima, Lucia's mother repeatedly reminded her of the consequences of lying, which was burning in hell (Santos, 2005). Due to the perceived sacredness of religious apparitions by people of a variety of faiths, children may be coerced into rescinding their story with threats that they will go to hell or suffer some other eternal punishment. Although present in the literature, none of the participants from either of my studies reported being condemned. However, condemning can be an adjunct to demonizing, and demonization was reported in my study.

5.- Demonizing

Demonizing occurs when an adult claims that the figure in the encounter was Satan or some other demonic force. The experiencer may also be told he or she is in league with or possessed by this force. A few of the participants in my research described the reaction of demonizing. One participant shared, *“some people told me it was Satan who created these things in my mind.”* Another participant wrote, *“I*

was very scared. No one would help me. My mom did not believe me. She said the devil was after me, that I should pray every time it happened.”

Being told the religious figure they saw was really Satan or the devil, that it was evil, and subsequently that they are evil, can create a sense of confusion, fear, or disillusionment. In their minds they may wonder how something so good could be considered so bad. I was surprised to discover how well experiencers recovered from this reaction. One study participant from the Philippines recounted her experience when she was 4-years old and was told by a Catholic priest and two separate pastors that what she saw was the devil. She concluded, “I really can't understand why they say so, but we are all entitled to our own opinion, aren't we?” (Blinston, 2005, p. 280).

6.- Deifying

Deification can take place once the child is believed and the story of the incident is spread by word-of-mouth or through the media. The Catholic Church may become involved by questioning the seer and initiating an investigation (Bouflet & Boutry, 1997). There are problems associated with deification, because in the eyes of some of the people, the seer is no longer viewed as an ordinary child. The seer is now objectified and viewed as something out-of-the-ordinary, supernatural, and sacred with special spiritual and/or healing powers (Santos, 2005; Gloria & Vitello, 2006).

People treat the seer as a living saint and prophet with the power to heal and provide blessings (Gloria & Vitello, 2006). Now objectified, the seer needs his or her adult caregivers for protection. People want a piece of the seers; a lock of their hair, and a thread from their clothes, anything that will carry the special quality of the seer (Santos, 2005; Gloria & Vitello, 2006). They are requested to make audiences for people seeking blessings, healings, and other favors. Seers can become superstars, and thus lose any semblance of the life to which they were accustomed. Like superstars, they can be mobbed in the street, not because people want to harm them, but due to people wanting to be physically close to them (Santos, 2005; Gloria & Vitello, 2006). This desire to seek favors and healing continues long after the seer's death.

In the Catholic tradition, the Church begins its canonization process in order to eventually declare the child experiencer a saint. This is a very long process and can only begin once the seer has died (Woodward, 1990). For example, two of the children at Fatima, Portugal were declared saints on May 13, 2000, approximately 70 years after their deaths. The bodies of both of these children have been interred at the Basilica in Fatima. The process for sainthood has now begun for the third child witness, Lucia dos Santo, who died in February 2005 at the age of 97 years. She, too, has been interred at the Basilica, and next to the tombs are collection boxes and baskets in which pilgrims place money and flowers when asking for a range of favors and miracles.

It is very rare that deification will follow demonization, but it has happened. Joan of Arc is an example, but deification took place after her execution. The Catholic Church tried, convicted, and executed her (The Saint Joan of Arc Center, n.d.). And, it was the Catholic Church that later realized its error. In so doing, the Church declared her a martyr and eventually a saint (The Saint Joan of Arc Center, n.d.). If Joan of Arc were to have had her experiences in this day and age, the likelihood is high that she would have been diagnosed with a psychotic disorder, placed on medication, and probably hospitalized.

Conclusion

Not only is continued research in transpersonal psychology important, in order to competently handle these types of childhood experiences, but continued and expanded research in transpersonal psychotherapy, clinical parapsychology, as well as pastoral counseling and spiritual guidance is also needed. Parents and children need a safe and knowledgeable practitioner base, whether clinical, religious, or lay, in order to recognize these cases for what they may very well be—spiritual emergence and at time

spiritual emergency (Greenwell, 1990; Grof & Grof, 1989; Krishna, 1970). For example, the male participant in my study who shared that he was diagnosed with schizophrenia and hypermania also shared his experience in the heightened state;

“No wonder [my parents thought] the kid flipped out and thought he was God, staying up nights, chanting “Om mani padme hum” like a mad monk in the streets, throwing away his pocket money (a sure sign of lunacy), forgetting to eat, watching the skies for dancing lights, chuckling spontaneously, announcing to friends and family that the kingdom of heaven was right here, pointing to pictures of Jesus and saying with a mischievous wink that he was back, don’t worry, everything’s perfectly okay now, everyone made it through the needle’s eye. . . . I became everyone and everything around me. All faces, forms, and names were my own. Everything spoke to me: mineral, vegetable, animal, human, angelic, and beyond. A classic case of satori—I was absolutely ecstatic and never wanted to return to mundanity [sic], the prosaic (Prozac?) state humans have been conditioned for countless generations to accept as “real.” If I was inclined towards an open-minded agnosticism before this pivotal peak experience, I now embraced the Gnosis with my entire being. God the Father-Pater-Pattern took the omnipresent form of Electrons and Electricity, speaking the language of Light and Lightning. Goddess the Mother-Mater-Matrix was the entire Matter Universe, the insulation and the copper wire through which the masculine principle coursed; the finite, physical sheath for the metaphysical sword of infinite intelligence. She was the rain, the rivers, the ocean of bliss (and sorrow) within my cellular being. Their lovemaking created the eternal Yin and Yang, and I was born of the ever-changing pulse of their majestic dance as Chronos, as Time; and simply through remembrance of my origins I could reconnect with Eternity”. (Chinese male).

Although his experience mimicked psychosis, it represented a checklist of signs and symptoms for spiritual emergence and emergency (Greenwell, 1990; Grof & Grof, 1989).

In these situations particularly, a transpersonal perspective might be most beneficial and needed. And perhaps, the fear of disclosure would be reduced. If practitioners and researchers listen to children who claim to see apparitions or other phenomena, we may learn a great deal. By dismissing their claims as fantasy, lunacy, or the devil’s work, we are dismissing a chance to broaden our understanding of a dimension of the vast human potential. Delving deeper into these phenomena may also contribute to the fields of consciousness studies, exceptional human experiences, parapsychology, and human development.

References

- Blackbourn, D. (1993). *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in nineteenth-century Germany*. New York, NY: Alfred A. Knopf.
- Black Elk. (1988). *Black Elk speaks: Being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press. (Original work published 1932)
- Blinston, I. (2005). *When children witness the sacred: Spiritual and psychological impacts, lifelong aftereffects, and disclosure aspects of religious apparitional encounters* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 3168454)
- Blinston, I. (2008). Religious apparitions and alien encounters: Common themes. In F. Fernandes & J. Fernandes (Eds.), A. Basiago & E. Thompson (Trans.), *Fatima revisited: The apparition phenomenon in ufology, psychology, and science* (pp. 138-151). San Antonio, TX: Anomalist Press.

- Boufflet, J. & Boutry, P. (1997). 1978 Congregation for the Doctrine of Faith document on apparition discernment (unofficial English translation). *Theotokos Catholic Books - Apparition Discernment Section*. Retrieved February 6, 2005, from <http://www.theotokos.org.uk/pages/appdisce/cdftexte.html> (Reprinted and translated from *Un signe dans le ciel*, pp. 396-399, Paris, France: Grasset)
- Cochran, M. A. (2004). *The impact of recorded encounters with a ghost or haunting: an examination of 12 experiences* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 3141033)
- Gloria, P. (Producer), & Vitello, J. (2006). *Joe Vitello: Boy who saw the Virgin pt 1*. (Video file). Retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=rKZuUaSXa9E>
- Greenwell, B. (1990). *Energies of transformation: A guide to the kundalini process*. Saratoga, CA: Shakti River Press.
- Grof, S., & Grof, C. (1989). *When personal transformation becomes a crisis*. Los Angeles, CA: Jeremy P. Tarcher.
- Inge, W. (1995). *Christian mysticism*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing. (Original work published in 1899)
- Krishna, G. (1970). *Kundalini: The evolutionary energy in man*. Berkeley, CA: Shambala Publications.
- Mack, J. (1994). *Abduction: Human encounters with aliens*. New York, NY: Charles Scribner's Sons.
- Palmer, G. (1999). *Disclosure and assimilation of exceptional human experiences: Meaningful, transformative, and spiritual aspects* (Doctoral dissertation) Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 9932122)
- Robinson, E. (1983). *The original vision: A study of religious experience of childhood*. New York, NY: The Seabury Press.
- Rominger, R. (2004). *Exploring the integration of aftereffects of the near-death experience: An intuitive and artistic inquiry* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 3129588)
- Santos, L. (2005). *Fatima in Lucia's own words* (15th ed.) (Dominican Nuns of the Perpetual Rosary, Trans.). Fatima, Portugal: Secretariado Dos Pastorinhos.
- Schlarb, C. (2004). *The nature of childhood peak experiences and their nonassimilation into the developing identity: A heuristic inquiry* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 3129591)
- Sprinkle, L. (1988). Psychotherapeutic services for persons who claim UFO experiences. *Psychotherapy in Private Practice*, 6(3), 151-157.
- The Saint Joan of Arc Center. (n.d.). *Saint Joan of Arc's trials*. Retrieved from <http://www.stjoan-center.com/Trials/index.html>
- Woodward, K. (1990). *Making saints: How the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't, and why*. New York, NY: Simon and Schuster.
- Zimdars-Swartz, S. (1991) *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

***Irene Blinston, Ph. D.** is a private researcher. She earned her doctoral degree from Sofia University (formerly the Institute of Transpersonal Psychology) and has been conducting research focused on childhood supernatural experiences since 2004. Her research interests also include consciousness studies, parapsychology, and mysticism.
Email: DrBlinston@blinston.com

Measuring Jung's Archetypal Theory Related to Other Personality Theories

Evaluación de la Teoría de los Arquetipos de Jung en Relación a otras Teorías de la Personalidad

Andrei Tepes*

West University of Timisoara
Timisoara, Romania

Abstract

This study suggests the value of the archetypal theory (in the perspective of C.S. Pearson and H.K. Marr), building a connection between archetypes and some personality dimensions (the model of Big Five). To validate the four hypotheses, we tested 62 subjects, ages 20-25, divided into 2 groups (30 male, 32 female), all students. The following tests were used: Pearson-Marr archetype indicator, DECAS test and Buss & Perry aggression test. The results confirmed a correlation between certain archetypes and personality dimensions but also a punctual correlation between the Warrior archetype and two facets of aggression (verbal and anger), and a correlation between the archetype of the Creator and openness to experience (as a dimension of personality). In addition, this investigation showed that at the young age, the only dimension that differentiates men from women is the Lover Archetype. Despite possible amendments, the present study shows the importance of the archetypal study of personality and hence, the Pearson-Marr test.

Keywords: archetype, personality, unconscious, collective unconscious, aggression

Resumen

Este trabajo estudia el valor de la teoría de los arquetipos (desde la perspectiva de C.S. Pearson y H.K. Marr), creando una conexión entre los arquetipos y algunas dimensiones de la personalidad (según el modelo de Big Five). Para validar las cuatro hipótesis, se aplicaron cuestionarios a 62 sujetos de entre 20-25 años, divididos en dos grupos (30 hombres y 32 mujeres), todos ellos estudiantes. Las herramientas utilizadas fueron las siguientes: Pearson-Marr indicador arquetipal, test DECAS y test de agresión de Buss y Perry. Los resultados confirmaron una correlación entre ciertos tipos de arquetipos y la dimensión de la personalidad, pero también una correlación puntual entre el arquetipo del *guerrero* y dos facetas de la agresión (verbal e ira), así como una correlación entre el arquetipo del *creador* y el factor de apertura a la experiencia (como dimensión de la personalidad). Además, esta investigación mostró que a una temprana edad, la única dimensión que diferencia entre hombres y mujeres es el arquetipo del *amante*. Sin tener en cuenta posibles correcciones, el estudio presenta la importancia del estudio de los arquetipos en relación a la personalidad en relación con el test Pearson-Marr.

Palabras clave: arquetipo, personalidad, inconsciente, inconsciente colectivo, agresión

Received: December, 6 2012

Accepted: July, 10 2013

Introduction

Currently, analytical psychology by C. G Jung is on the rise. Its merit is essential in that it provides a deeper mapping of the unconscious human psyche, identifying individual and collective unconscious archetypes, which accompany the important theoretical restructuring. This restructuring has a deep resonance in psychotherapy.

This study aims to test the benefit of knowing the human personality, a tool developed by Pearson C.S. and Marr H.K. (2002) which identifies the archetypal structure of personality by detection of 12 archetypes (The Innocent, The Orphan, The Warrior, The Altruist, The Seeker, The Lover, The Destroyer, The Creator, The Leader, The Magician, The Sage, and The Jester).

This study maps the implications of personality and aggression in known archetypes described by Jung (2003). Personality dimensions can be considered a way of underground unconscious archetypes which are activated in human behavior.

Jungian archetypes also have implications in personality, bringing a contribution or an orientation depending on the correlation to a certain type of personality or certain dimensions of it. In the following, we will see how the extent of the implications of personality (openness to experience, extraversion, conscientiousness, agreeableness and emotional stability) and aggression (verbal aggression, physical aggression, anger and hostility) contribute to form a kind of archetypal profile.

Theoretical Framework

Conceptual clarifications

Exploring the human psyche's abyssal zone begins in a scientific manner by contributing to S. Freud, who launched the concept of individual unconscious. Continuing towards Freud, CG Jung conquered new spaces of the underground mental universe called the "collective unconscious" and "archetypes".

"Along with the consciousness which has an entirely personal nature and which we consider, even when its attached as an appendix personal unconscious - as the only mental system, there is a second psychic system whose nature is collective non personal." says CG Jung (2003, p 54). It's a simple definition of what he sees beyond the personal unconscious.

According to the same author, the collective unconscious, compared with the individual one, is not the product of a single human experience. The contents of the collective unconscious, by the excellence of hereditary origin, is more than what can be acquired by one person during his lifetime.

The concept of archetype, the inevitable correlate of the idea of the collective unconscious, indicates the presence of some form of universal psychic spread. Mythological research calls them reasons, while in the psychology of primitives they correspond to the concept of representation collectives and in the comparative study of religions they were defined as a category of imagination. Other authors have designated it as original or basic ideas. In other words, the idea of archetype is a preexisting one, which is not unique and because of this it can be found in other disciplines where, of course, there is specific terminology (Jung, 2003).

Archetype is one of the most important concepts, if not the central concept, of analytical psychology developed by Jung. However, from the beginning the concept was controversial. Today there is an attempt at reorganization of the debate around the archetypal term and underlining some of the main problems of the concept. Research has been developed, with a light contemporary knowledge, especially in genetics and neuroscience. This fact becomes clear for practical use in psychotherapy where the Jungian universal element and the concept of archetype is crucial. However, it must be concluded that there is still no solid scientific basis for the claim that complex symbolic models (such as the myth of the hero) can be transmitted in a way that each human individual has access to them (Roesler, 2012). This led

to the conclusion that if it doesn't exist as a trigger that can be proved in the archetypal development, then we can seek what may trigger or influence a particular archetypal orientation in contemporary life.

Theory of archetypes can be declared as a psychological law: whenever a phenomenon is thought to be characteristic of all human communities, it is an expression of an archetype of the collective unconscious (Stevens 1995). "We chose the term collective" wrote Jung, "because this part of the unconscious is not individual but universal, in contrast with the personal psyche, it has contents and modes of behavior that are more or less the same everywhere and in all persons. In other words, it is identical in all persons, and thus constitutes a common substrate of natural superpersonal psyche which is present in all of us" (Jung, 1959 as cited in Stevens, 1995).

In this work we have sought out the 12 archetypes using the Pearson-Marr Archetypal Indicator (2002); these (Innocent, Orphan, Warrior, Altruist, Seeker, Lover, Destroyer, Creator, Leader, Magician, Sage and Jester) are related to various personality traits. Archetypes become images only when they are triggered by a stimulus, therefore they have a conscious content structure, which influences the motivation and behavior. These are potential elements of formative skills at certain stages of development that determine how we perceive the world and the transformation of actions and destiny. As Jung said (2003), the secrets of the soul are set in glorious images that are designed to attract, convince, fascinate and conquer us.

Using the Archetypal Pearson-Marr Indicator (2002) we have diagnosed a total of 12 archetypes, grouped into 3 major categories (Pearson & Marr, 2002, cited in Munteanu, Costea and Jinaru, 2010), namely:

The first category consists of archetypes that help us and others to survive: Innocent, Orphan, Altruist and Warrior.

The second category brings together those archetypes that are useful to us and others to detect and value our inner resources: Seeker, Lover, Destroyer, Creator.

The last category is also a set of four archetypes, which will provide support for an authentic life to us and to our fellows, but will also stimulate our personal and world's development: Leader, Magician, Sage, Jester.

Moving forward we want to proceed to a brief description of each archetype, in the problem postulated by Pearson and Marr (2002):

-The Innocent has self-confidence and evokes confidence in others, has hope and optimism at the beginning. The Innocents live a simple life, as good men, they trust in people and feel safe in the world.

-The Orphan is reflected in the ability to take the inevitable trials of a harsh life, or in other words, to prove a realistic view on happenings that we face. He feels empathy for others, especially for the poor.

-The Altruist is signified by the compliant and empathetic attitude in relation to others, the availability to provide help when needed and the ability to be forgiving and loving.

-The Warrior is characterized by impetuosity of competitive spirit, by dignity and pride, by the ability to formulate goals, but also to defend themselves when needed.

-The Seeker is defined by the acceptance of the differences between people, but also by the openness to experience new things.

-The Lover is defined by love for fellows, romance, loyalty for the other.

-The Destroyer has the power to overcome the vicissitudes and imbalances of existence, is able to respond and take control again, and has the ability to metamorphosize.

-The Creator stimulates innovative spirit, imagination, and quickness of mind.

-The Leader has the ability to control, has responsibility and consistency for his own axiological grid.

-The Magician displays the ability to change the circumstances by expansion of the perspective of thought and fact.

-The Sage evokes quality thinking, which is critical in formulating his own opinions.

-The Jester is characterized by the joy to work and live, and also by the ability to always be connected to the present time.

Specifically, all 12 archetypes behave as so many characters, which are latent in every human being, but how they operate varies from case to case. For example, as noted by Pearson and Marr (2002), the Warrior archetype can result in a variety of poses from samurai to cowboys, and to the researcher who discovers the cure for AIDS, respectively (Munteanu, Costea and Jinaru, 2010).

When an archetype is activated we must honor the exact tasks, which result from its specific identity. Most importantly, depending on the concrete situation in which we are involved, mobilizing the adequate archetype. For example, when meeting with the person we love there is no need to wake up the warrior archetype from lethargy, but to activate the Lover. (Munteanu, Costea and Jinaru, 2010).

Anthony Stevens (1995) talks about the link between aggression and the Warrior archetype. Since ancient times, especially man, but not only, was concerned by hunting, by inner group conflict, wars, biologically transmitted issues, mediated inclination archetypal structures in the human brain, namely the psyche. Stevens (1995) says in his study three major deficiencies of the Warrior are ignoring the unconscious dynamic, the increased importance on rational explanations of group behavior and the diminished importance of human biology. Jung's approach may have led to a way to remediate these deficiencies, because it emphasizes the power of unconscious influence on human behavior and to adopt a perspective that is essentially psychobiological (Stevens 1995). In appropriate cases, the archetypes give rise to similar thoughts, images, feelings and ideas for people, regardless of class, creed, race, etc. To accept the archetypal hypothesis, however, it is necessary to adopt a phylogenetic view of the psyche, because archetypes are biological entities that have evolved by natural selection.

In dictionaries of psychology, aggression is defined as the tendency to attack. Specifically, the term refers to a person's character. In a larger sense, the term characterizes the dynamic of assertion, which means not running from difficulty or fighting. On a general level, aggression characterizes the fundamental disposition through which human beings can achieve satisfaction in vital necessities, mainly food and sex. For many psychologists, aggression is closely linked to frustration.

Aggression is also the result of other causes. As in observations of children with sleep deprivation where they have been observed in sudden bouts of aggression followed by moments of absolute isolation. Aggression in children is often due to a deep dissatisfaction, a close second is a lack of affection or a sense of personal devaluation. When, for example, despite his sincere efforts, a scholar is punished for not satisfying his parents, the treatment applied by them is extremely unfair and can lead to minor revolt or collapse. Learning plays an important role in aggression (Sillamy, 1998).

Over the last 200 years there has been a bitter conflict between those who argue that man is a "born warrior" and those who claim that he is "born peacefully." Conflict repeatedly affects every part of

our planet where people come into contact with each other, borders between nations, races and religions were established by war as well. Tiger and Men (1995) concluded that aggression is a masculine trait, and that man tends to join into groups to increase their power and effectiveness. Since ancient times, man chose to hunt in groups, biological support was transmitted and rooted in human evolutionary history. It is true that this tendency finds a great variety of cultural forms, however, it insists that what Tiger and Men (1995) called "a predetermined irreducible factor" is exactly what Jung called an archetype of the collective unconscious.

Personality is defined as a stable element of a person's behavior, which characterizes and distinguishes it from another person. Each individual has its specific intellectual, affective and conative traits (referring to will and the temper), whose organized grouping determines personality. Each man is similar to other members of the group and also different from it by the unique imprint of his feelings. Its singularity, a fraction of the original ego is the essence of his personality. According to some authors, this would be determined by the physical constitution, others by social influences. In fact, all of the structured innate dispositions (heredity, constitution) and acquired (environmental, education and responses to these influences) are those which determine original adaptation of the individual to his environment. This organization is continuously developed and transformed under the influence of biological maturation (age, puberty, menopause, etc.) and personal experiences (socio-cultural and emotional conditions). More than biological factors, which should not minimize the importance, the psychological conditions play a significant role in the development of personality (Sillamy, 1998).

The study of personality benefits from the Big-Five Model (Howard and Howard, 2004). In this representation five factors are investigated, namely: Neuroticism, Extraversion, Openness to experience, Agreeableness, Conscientiousness. In a very brief and partial presentation (each author proposes different facets and shades to the basic model) these factors can be described as follows (Howard and Howard, 2004):

Neuroticism - N - describes people with strong neurotic accents, with strong emotions, especially in his negative side, with fears, anxiety or depression, people who need emotional support to overcome these phases. The polarity described by the N scale is related to the continuum of emotional disequilibrium - emotional balance.

Extraversion - E – describes a communicative person, sociable, talkative, with good social presence, with a special capacity of verbalization, persons which feel good in social contexts and for that reason, seek interaction with others. The polarity described by the E scale is along the continuum of extraversion-introversion.

Openness to experience - O - describes people open to sensory experiences, with artistic sense, inclination for music or art, animated by intellectual interests, characterized by scientific curiosity (particularly in the natural sciences), attracted and close to nature by a life in harmony with nature and beauty, in general. The polarity described by the O scale is captured on the continuum of Openness to experience – retained and conservative, including the preference for familiar.

Agreeableness - A - describes pleasant people, non-aggressive, animated by friendly feelings towards children, animals and, others, in general. These people manifest resistance to frustration and which does not express psychological distress through acts of physical or verbal aggression. Along with the Extraversion scale, this factor refers to those dimensions of personality involved in social relations, characterized by polarity of Agreeableness - hardness in interpersonal relations.

Conscientiousness - C – detect orderly people, who prefer well-structured and controlled environments, capable of hard work and long-term energy concentration to achieve the objectives, are willing to invest a lot of work and not to be distracted by temptations. According to Costa and McCrae (1990), this factor is

related to professional success, regardless of the activity field, the polarity expressed on the scale is conscientiousness - the tendency for hedonism.

Relevant Research

This research was developed in consultation with other studies dealing with the archetypes defined by Jung. The most relevant are A. Stevens (1995) with the work: "Jungian Approach to Human Aggression With Special Emphasis on War"; C. Roesler (2012) with his work: "Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype"; A. Munteanu, I. Costea, A. Jinaru (2010) with the work: "Accessing the Essences - a Study of Archetypes". It is recognized that the quantity of research is not enough, we realize that this somewhat limits our points of investigation, but also brings a motivation for the study of a background which is still unknown.

Hypotheses

Hypothesis 1: There is a statistically significant relationship between the archetypal structure (Innocent, Orphan, Warrior, Altruist, Seeker, Lover, Creator, Leader, Magician, Sage and Jester) of subjects and personality dimensions (Openness to experience, Extraversion, Conscientiousness, Agreeableness and Emotional stability) within this age group.

Hypothesis 2: There is a statistically significant relationship between the Warrior Archetype and aggressiveness dimensions (physical, verbal, anger and hostility), within this age group.

Hypothesis 3: There is a statistically significant relationship between the Creator Archetype and Openness to Experience, within this age group.

Hypothesis 4: There are statistically significant differences between archetypal structures between young females versus young males.

Methodology

Design

This study is non-experimental although it uses two independent samples of subjects: men and women. Including 62 subjects (32 women, 30 men) who were given a set of 3 questionnaires. In interpreting the data we used SPSS for Windows 16.0 and for the interpretation techniques we used the Pearson correlation and comparison with *t*test for independent samples.

Participants

In this study there are 62 subjects involved, 30 men (48.4%) and 32 women (51.6%), aged 20-25 years, with a mean $n = 21.90$. The sample was formed randomly (randomized), consisting exclusively of students of various universities in Timisoara. All participants are from urban areas and are involved voluntarily in this study.

Instruments

The *Pearson-Marr Archetype Indicator*, an instrument made by Carol S. Pearson and Hugh K. Marr (2002), using the theory developed by CG Jung archetypes. The test includes 72 items that are scored on a Likert scale from 1 (strongly disagree) to 5 (strongly agree), which measures 12 dimensions. Each dimension corresponds to an archetype (Innocent, Orphan, Warrior, Altruist, Seeker, Lover,

Destroyer, Creator, Leader, Magician, Sage and Jester) and six items. A high score on one dimension represents the membership subject to the archetypal dimension and respectively an average score between subject and archetype can identify only certain features without joining the dimensions in question.

DECAS Personality Inventory is a tool built on the basis of Big-Five model of personality, developed by Sava (2008). Includes 8 scales that can be divided into content scales (5) and validation scales (3). Names and acronyms for all eight DECAS scales are: Content Scale (The Big Five model) (D: Openness to experience, E: Extraversion, C: Conscientiousness, A: Agreeableness, S: Emotional Stability); Validation Protocol Scale SD: social desirability (lie), RD: Random replies (random) AP: (Approval). DECAS has 95 standard questions (used to calculate the final score), with "True" / "False" responses.

Proof of aggressiveness by Buss and Perry (1992) was constructed to measure various dimensions of hostility, anger and aggressiveness. The test contains 29 items and uses a multidimensional evaluation model with a total of four scales of the four behaviors of aggression: physical aggressiveness, verbal aggressiveness, anger and hostility. In this way, physical and verbal aggressiveness would be instrumental or motor behaviors, anger would be the emotional or affective component and hostility would be the cognitive component. Each item is rated on a Likert scale from 1 (not at all 0%) to 5 (fully 100%). The scale includes 27 items scored directly and 2 reverse items (items 1 and 25). Large rates of a certain size represent a high level of aggressive behavior corresponding of that dimension.

Procedure

Each of the 62 subjects received a set of three samples (shown above). Subjects were asked to answer each question individually. Instructions were addressed both written and orally, being the same for all subjects. Their participation was voluntary.

Results

Numerical data obtained from the research was interpreted using SPSS for Windows 16.0.

Hypothesis 1.

There is a statistically significant relationship between archetypal structure (Innocent, Orphan, Warrior, Altruist, Lover, Destroyer, Creator, Leader, Magician, Sage and Jester) of subjects and personality dimensions (Openness to experience, Extraversion, Conscientiousness, Agreeableness and Emotional stability) within this age group. For the quantitative analysis of data obtained we present the following tables:

Table 1. Indexes of correlation between archetypal dimensions and personality dimensions.

		Openness	Extraversion	Conscientiousness	Agreeableness	Neuroticism
Innocent	Pearson Correlation	-.195	.149	.200	.268*	-.065
	Sig. (1-tailed)	.064	.123	.059	.018	.307
	N	62	62	62	62	62
Orphan	Pearson Correlation	.095	.063	-.273*	-.119	.098
	Sig. (1-tailed)	.231	.312	.016	.179	.225
	N	62	62	62	62	62
Warrior	Pearson Correlation	.070	.200	.114	-.105	.120
	Sig. (1-tailed)	.293	.060	.189	.209	.176

	N	62	62	62	62	62
Altruist	Pearson Correlation	.306**	.030	.134	.240*	-.334**
	Sig. (1-tailed)	.008	.409	.149	.030	.004
	N	62	62	62	62	62
Seeker	Pearson Correlation	.294*	.437**	.156	-.012	.053
	Sig. (1-tailed)	.010	.000	.113	.464	.341
	N	62	62	62	62	62
Lover	Pearson Correlation	.200	.180	.270*	.222*	-.225*
	Sig. (1-tailed)	.059	.081	.017	.041	.040
	N	62	62	62	62	62
Destroyer	Pearson Correlation	.006	-.075	.103	-.331**	-.216*
	Sig. (1-tailed)	.482	.280	.213	.004	.046
	N	62	62	62	62	62
Creator	Pearson Correlation	.459**	.441**	.157	-.048	.304**
	Sig. (1-tailed)	.000	.000	.111	.356	.008
	N	62	62	62	62	62
Leader	Pearson Correlation	.153	.124	.251*	-.098	.104
	Sig. (1-tailed)	.117	.169	.025	.225	.211
	N	62	62	62	62	62
Magician	Pearson Correlation	.316**	.040	.252*	.015	-.208
	Sig. (1-tailed)	.006	.377	.024	.453	.053
	N	62	62	62	62	62
Sage	Pearson Correlation	.409**	.134	.259*	-.169	-.033
	Sig. (1-tailed)	.000	.150	.021	.094	.400
	N	62	62	62	62	62
Jester	Pearson Correlation	.169	.489**	.009	.048	.116
	Sig. (1-tailed)	.095	.000	.473	.357	.185
	N	62	62	62	62	62

** . Correlation is significant at the 0.01 level (1-tailed).

* . Correlation is significant at the 0.05 level (1-tailed).

Hypothesis is partially confirmed according to Table 1 and there is a statistically significant correlation between:

The Innocent and Agreeability archetype, with a correlation coefficient $r(60) = 0.268$, $p < .05$ and effect size was average with $r^2 = 0.072$, this means that the high score for the Innocent Archetype will determine increased scores on the Agreeability dimension.

The Orphan Archetype and Conscientiousness, with correlation coefficient $r(60) = -0.273$ (negative correlation) with $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.075$, this means that a high score for the Orphan Archetype will determine a low score on the Conscientiousness dimension.

The Altruistic Archetype and Openness for experience, with correlation coefficient $r(60) = 0.306$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.094$, this means that the high score for the Altruist Archetype will determine an increased score on the Openness to experience dimension.

The Altruistic Archetype and Agreeability, with correlation coefficient $r(60) = 0.240$, $p < .05$ and effect size was small with $r^2 = 0.058$, this means that a high score for the Altruistic Archetype will determine an increased score on the Agreeability dimension.

The Altruistic Archetype and Neuroticism, with correlation coefficient $r(60) = -0.334$, $p < .05$ (negative correlation) and the average effect size $r^2 = 0.112$, this means that the high score for the Altruistic Archetype will determine a low score on the Neuroticism dimension.

The Seeker Archetype and Openness to experience, with correlation coefficient $r(60) = 0.294$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.086$, this means that the high score for the Seeker Archetype will determine a high score on the Openness to experience dimension.

The Seeker Archetype and Extraversion, with correlation coefficient $r(60) = 0.437$, $p < .01$ and powerful effect in size with $r^2 = 0.191$, this means that the high score for the Seeker Archetype will determine a high score on the Extraversion dimension.

The Lover Archetype and Conscientiousness, with correlation coefficient $r(60) = 0.270$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.072$, this means that the high score for the Lover Archetype will determine a high score on the Conscientiousness dimension.

The Lover Archetype and Agreeability, with correlation coefficient $r(60) = 0.222$, $p < .05$ and effect size was low with $r^2 = 0.050$, this means that the high score for the Lover Archetype will determine a high score on the Agreeability dimension.

The Lover Archetype and Neuroticism, with correlation coefficient $r(60) = -.225$ (negative correlation) with $p < .05$ and effect size was low with $r^2 = 0.050$, this means that the high score for the Lover Archetype will determine a low score on the Neuroticism dimension.

The Destroyer Archetype and Agreeability with correlation coefficient $r(60) = -0.331$, $p < .05$ (negative correlation) and the average effect size $r^2 = 0.110$, this means that the high score for the Destroyer Archetype will determine a low score for the Agreeability dimension.

The Creator Archetype and Openness to experience, with correlation coefficient $r(60) = 0.456$, $p < .01$ and powerful effect size with $r^2 = 0.208$, this means that the high score for the Creator Archetype will determine a high score on the Openness to experience dimension.

The Creator Archetype and Extraversion, with correlation coefficient $r(60) = 0.441$, $p < .01$ and powerful effect size with $r^2 = 0.194$, this means that the high score for the Creator Archetype will determine a high score on the Extraversion dimension.

The Creator Archetype and Emotional Stability with correlation coefficient $r(60) = 0.304$, $p < .01$, and the average effect size of $r^2 = 0.092$, this means that the high score for the Creator Archetype will determine a high score on the Emotional Stability dimension.

The Leader Archetype and Consciousness, with correlation coefficient $r(60) = 0.251$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.063$, this means that the high score for the Leader Archetype will determine a high score on the Consciousness dimension.

The Magician Archetype and Openness to experience, with correlation coefficient $r(60) = 0.316$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.100$, this means that the high score for the Magician Archetype will determine a high score on the Openness to experience dimension.

The Magician Archetype and Consciousness, with correlation coefficient $r(60) = 0.252$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.064$, this means that the high score for the Magician Archetype will determine a high score on the Consciousness dimension.

The Sage Archetype and Openness to experience, with correlation coefficient $r(60) = 0.409$, $p < .01$ and effect size as powerful as $r^2 = 0.167$, this means that the high score for the Sage Archetype will determine a high score on the Openness to experience dimension.

The Sage Archetype and Consciousness, with correlation coefficient $r(60) = 0.259$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.067$, this means that the high score for the Sage Archetype will determine a high score on the Consciousness dimension.

The Jester Archetype and Extraversion, with correlation coefficient $r(60) = 0.489$, $p < .01$ and powerful effect in size with $r^2 = 0.239$, this means that the high score for the Jester Archetype will determine a low score on the Extraversion dimension.

For other archetypal dimensions there is no statistically significant correlation ($p > .05$) with dimensions of personality.

Hypothesis 2.

There is a statistically significant relationship between the Warrior Archetype and aggressiveness dimensions (physical, verbal, anger and hostility), within this age group.

Table 2. Correlation indices of association between the Warrior Archetype and aggressiveness dimensions

	Physical aggressiveness	Verbal aggression	Anger	Hostility
Warrior Pearson Correlation	.124	.236	.316*	.010
Sig. (2-tailed)	.336	.064	.012	.939
N	62	62	62	62

*. Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

The hypothesis is partially confirmed according to Table 2 and there is a correlation between:

The Warrior Archetype and verbal aggression with correlation coefficient $r(60) = 0.236$, $p < .05$ and effect size was low with $r^2 = 0.056$, this means that the high score for the Warrior Archetype will determine a high score on the verbal aggression dimension.

The Warrior Archetype and anger with the correlation coefficient $r(60) = 0.316$, $p < .05$ and effect size was average $r^2 = 0.10$, this means that the high score for the Warrior Archetype will determine a high score on the verbal anger dimension.

For the Warrior Archetype there is no statistically significant correlation ($p > .05$) with physical aggression and hostility (aggressiveness dimensions).

Hypothesis 3.

There is a statistically significant relationship between the Creator Archetype and Openness to experience, within this age group.

Table 3. Correlation indices of the association of archetypes with dimensions of aggressiveness.

		Creator	Openness
Creator	Pearson Correlation	1	.459**
	Sig. (1-tailed)		.000
	N	62	62
Openness	Pearson Correlation	.459**	1
	Sig. (1-tailed)	.000	
	N	62	62

** . Correlation is significant at the 0.01 level (1-tailed).

The hypothesis is confirmed (Table 3) following the statistically significant correlations between the Creator Archetype and Openness to experience, with correlation coefficient $r(60) = 0.456$, $p < .01$ and powerful effect in size with $r^2 = 0.208$, this means that the high score for the Creator Archetype will determine a high score on the Openness to experience dimension.

Hypothesis 4.

There are statistically significant differences between archetypal structures of young female versus young male.

Table 4. Values of archetypal dimensions referring to female and male gender.

		N	Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean
Innocent	Masculine	30	21.6667	3.20918	.58591
	Feminine	32	21.1875	2.78750	.49277
Orphan	Masculine	30	15.6333	2.82212	.51525
	Feminine	32	18.5000	8.86821	1.56769
Warrior	Masculine	30	23.8333	2.79264	.50986
	Feminine	32	24.9688	10.22800	1.80807
Altruist	Masculine	30	21.9333	3.58092	.65378
	Feminine	32	21.9062	3.12492	.55241
Seeker	Masculine	30	22.2667	3.11762	.56920

	Feminine	32	22.1250	2.68508	.47466
Lover	Masculine	30	22.5333	3.32942	.60787
	Feminine	32	24.2812	3.32376	.58756
Destroyer	Masculine	30	17.9667	3.58621	.65475
	Feminine	32	17.3750	3.57184	.63142
Creator	Masculine	30	20.5667	3.04770	.55643
	Feminine	32	19.3125	3.38343	.59811
Leader	Masculine	30	23.8333	2.92532	.53409
	Feminine	32	22.8125	3.19715	.56518
Magician	Masculine	30	21.0333	2.94177	.53709
	Feminine	32	21.9375	3.14117	.55529
Sage	Masculine	30	23.7000	2.90244	.52991
	Feminine	32	23.4375	2.93958	.51965
Jester	Masculine	30	23.6667	3.84469	.70194
	Feminine	32	22.9375	3.59154	.63490

Table 5. The significance of difference in the archetypal dimensions, depending on male or female gender.

Independent Samples Test

	Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means						
	F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)	Mean Difference	Std. Error Difference	95% Confidence Interval of the Difference	
								Lower	Upper
Innocent	.155	.695	.629	60	.532	.47917	.76207	-1.04521	2.00354
			.626	57.583	.534	.47917	.76558	-1.05354	2.01188
Orphan	2.087	.154	-1.691	60	.096	-2.86667	1.69495	-6.25707	.52373
			-1.737	37.590	.091	-2.86667	1.65019	-6.20851	.47517

Warrior	Equal variances assumed	1.263	.265	-.588	60	.559	-1.13542	1.93239	-5.00078	2.72994
	Equal variances not assumed			-.604	35.884	.549	-1.13542	1.87859	-4.94579	2.67496
Altruist	Equal variances assumed	1.267	.265	.032	60	.975	.02708	.85212	-1.67742	1.73159
	Equal variances not assumed			.032	57.685	.975	.02708	.85592	-1.68642	1.74059
Seeker	Equal variances assumed	.045	.833	.192	60	.848	.14167	.73754	-1.33364	1.61697
	Equal variances not assumed			.191	57.393	.849	.14167	.74114	-1.34222	1.62555
Lover	Equal variances assumed	.089	.767	-2.068	60	.043	-1.74792	.84537	-3.43891	-.05692
	Equal variances not assumed			-2.068	59.729	.043	-1.74792	.84542	-3.43916	-.05667
Destroyer	Equal variances assumed	.002	.960	.651	60	.518	.59167	.90949	-1.22758	2.41091
	Equal variances not assumed			.650	59.710	.518	.59167	.90961	-1.22800	2.41134
Creator	Equal variances assumed	.135	.714	1.530	60	.131	1.25417	.81971	-.38550	2.89383
	Equal variances not assumed			1.535	59.910	.130	1.25417	.81692	-.37996	2.88829
Leader	Equal variances assumed	.348	.557	1.309	60	.196	1.02083	.77987	-.53915	2.58082
	Equal variances not assumed			1.313	59.968	.194	1.02083	.77761	-.53464	2.57630
Magician	Equal variances assumed	.029	.866	-1.168	60	.247	-.90417	.77420	-2.45279	.64445
	Equal variances not assumed			-1.170	60.000	.246	-.90417	.77253	-2.44947	.64113

Sage	Equal variances assumed	.008	.929	.354	60	.725	.26250	.74250	-1.22271	1.74771
	Equal variances not assumed			.354	59.832	.725	.26250	.74219	-1.22218	1.74718
Jester	Equal variances assumed	.278	.600	.772	60	.443	.72917	.94437	-1.15985	2.61819
	Equal variances not assumed			.770	58.950	.444	.72917	.94648	-1.16476	2.62310

As is clear from Table 5 there is only one statistically significant difference in terms of feminine and masculine archetype for the Lover Archetype, without a significant F we provide reliability for the first value of *t*. For $t(60) = -2.068$, $p < 0.05$. Therefore, the bilateral statistical hypothesis is partially confirmed because there are significant differences between men and women aged 20-24 years, but only on the Lover Archetypal dimension. On the other archetypal dimensions, differences are statistically insignificant, with $p > .05$.

Discussion

In essence, this study aims to fructify the benefits of investigation, test archetypes with Pearson & Marr 2002 and offer an unexpected chance to explore in a psychometric approach the archetype of the human psyche.

The first hypothesis sought to determine to what extent archetypes populate the abyssal human being, what activates and is in connection with the various dimensions of personality. On the whole, with the results we obtained from these correlations we can say between the two mental categories we have seen a lot of relationships. More concretely the following can be seen:

Openness to Experience as a dimension of personality, shows a statistically significant positive correlation with archetypes: Altruistic ($r(60) = .306$), Seeker ($r(60) = .294$), Creator ($r(60) = .456$), Magician ($r(60) = .316$) and Sage ($r(60) = .409$). Reviewing the definitive profile of each archetypal type, of the above, we find that orientation to the world, the centrifugal tendency is part of their essence. Also, Openness to experience as a fundamental dimension of personality is a major condition of individual and collective evolution, as well as being a characteristic valence of the four archetypes concerned.

Extraversion as a dimension of personality shows a statistically significant positive correlation with the Seeker Archetype ($r(60) = .437$), Creator ($r(60) = .441$) and Jester ($r(60) = .489$). Examining, on one hand, the defining features for extraversion as a dimension of personality and on the other hand, the characteristics of the three archetypes that correlate, can be considered common elements with the ability to interact with fellows and sociability. This element constitutes behavioral assumptions for the human conscious psyche. The Seeker and the Creator Archetype will stimulate a behavior without social inhibitions, developing relaxation in social communication.

Consciousness as a dimension of personality correlates positively with the Lover Archetype ($r(60) = .270$), Leader ($r(60) = .251$), Magician ($r(60) = .252$) and Sage ($r(60) = .259$) and negatively correlated with the Orphan Archetype ($r(60) = -.273$). Summarizing things by comparing the two

groups, Conscientiousness versus four archetypes, a common note is loyalty and whether it connects to an idea, question, person etc. The negative correlation between Conscientiousness and the Orphan Archetype is explainable because, contrary to the world's common idea of the orphan, the archetype evokes a realistic vision for their existence. Especially through the ability to dominate the debauchedness of life, which is exactly the polar behavior –defined as hedonism and considered the opposite of Conscientiousness.

Agreeability as a dimension of personality correlates positively with the Innocent Archetype ($r(60) = .268$), Altruistic ($r(60) = .240$), Lover ($r(60) = .222$) and negatively correlated with the Destroyer Archetype ($r(60) = -.331$). Thus, archetypes positively correlated suggest a type of non-aggressive behavior, resistance to psychological distress and animated by friendly feelings for others; all elements that define agreeability, as a dimension of personality. As for the negative correlation between Agreeableness and the Destroyer Archetype, it is perfectly explainable given the characteristic profile of this archetype.

As a dimension of personality, **neuroticism** has only one positive correlation, the Seeker archetype ($r(60) = 0.304$) and negative correlations with the Altruistic Archetype ($r(60) = -0.334$), Lover ($r(60) = -0.225$) and Destroyer ($r(60) = -0.216$). The Seeker Archetype by his own destiny suggests great anxiety and inner sensitivity, which correlates with neuroticism, hence their positive correlation. The study of archetypes in relation to human personality is a themed approach in recent years and in more research. Some studies (Alho, 2006) approach this perspective more often, noting the personality dimensions as a lot of factors, while other studies (Munteanu, Costea and Jinaru, 2010) refer only in general terms by accessing only certain dimensions of personality. This study examines the hypothesis 1 with strict approach to the personality dimensions of the Big Five model.

The second working hypothesis shows a statistically significant correlation between the Warrior Archetype and two facets of aggression (verbal and anger). From the beginning, we see that the activation of this archetype of the Warrior by aggression was expected, by the very nature of things. If the warrior archetype does not manifest today in all possible records of aggression, it is because with modern civilized man verbal aggression and anger are the most common and also socially tolerable.

The Warrior Archetype has been studied by Stevens (1995), producing a profile of aggression, exclusively of the male subjects in areas such as security (police, army, etc.) and public exposure (politicians). From our perspective, it is important that Stevens (1995) research demonstrated a statistically significant correlation between the Warrior archetype, verbal aggression ($r(60) = .236$) and anger ($r(60) = 0.316$), which correlates with the result obtained by our work. The surprising correlation being the depths of the unconscious, which are brought to the surface of consciousness by the dominant archetype of the Warrior, highlighting the instrumental aggressive, active, affective and emotional behavior.

In youth, aggressive tendencies find expression in dangerous and violent sports, street gang acts, sports fans, etc. A different expression of aggressiveness can also follow in the passive behavior, observed by the increased number of people watching aggressive movies, movies that are often placed in the box office. The existence of correlation on aggressiveness dimensions (verbal aggressiveness and anger) with the Warrior Archetype proves that aggressive behavior is just as old as man. Historical statistics support this hypothesis: from 1500 BC and 1860 AD there was in the world an average of 13 years of war, for each year of peace (Stevens, 1995), which proves that whatever the degree of cultural encouraging, aggression makes its presence. Whenever there were human communities, conflicts were generated both within them and between them, at all levels of intimacy.

The relics of archetypal aggressive behavior are pushed to behavioral limits and bring to light the gloomy secrets of the unconscious, not just any, but the collective unconscious. Daily relationship is

merged with acts of dimension beyond consciousness, as presented by Jung (2003) and are really deeply and continuously subjects for study.

The third hypothesis captures a highly significant correlation between the Creator Archetype and Openness to experience. In the preamble we should justify which inspired such a situation. As demonstrated by studies of the psychology of creativity (Munteanu, 1999), Openness to experience is a fundamentally creative attitude in managing the creative act. This is why, this correlation was perfectly predictable and it shows by default (as the related correlation of the two hypotheses) the diagnostic value of the Pearson-Marr test. This explains the discussion results that the Open to experience personality will be accompanied by catalysts from the collective unconscious, which populate the Creator Archetype, and therefore, a sense of harmony, curiosity, and self-improvement will be fueled by unconscious resources. In agreement with studies of creativity psychology, it is known that creative work requires cooperation between consciousness and the abyssal forces and our hypothesis practically validated this cooperation (Moore, 1997).

Creation study has innovated the importance of relationships between biological, psychological and social factors (Munteanu, 1999). Here, the amount of creatological consciousness has already been discussed leaving room for potential unconscious elements. Creative development may also involve the subdivisions beyond consciousness; hypothesis 3 shows the correlation between the Creator Archetype and Openness to experience as a dimension of personality. The relational behavior between the Seeker Archetype and Openness to experience develops the creative definition supporting the creative process focused on a synergy of individual personality factors and results in an idea or a new product, with or without utility or social value (Munteanu, 1999). This brings an additional factor to the collective unconscious through the archetypal dimension of the Creator.

The last hypothesis has proposed to detect whether or not male and female archetypal structures have a statistically significant difference. Their findings identified the presence of such differences only in terms of the Lover Archetype. This finding is an additional argument, which demonstrates that, since the archetypal matrix, the only notable difference between men and women is affect. Results that neither of the two genders are superior to the other in absolute value, advocating unequivocally for equality.

Conclusions

The Psychoanalytic conception, the classic version or its derivatives, more or less faithful, have demonstrated the major importance of the unconscious in the context of the human psyche. The Pearson-Marr test inspired by Jungian analytical psychology and psycho-diagnosis enriched this study as a valuable tool for exploring the depths of the human psyche.

This study was a sample of the desire to determine whether the collective archetypal structure of the unconscious resonates with dimensions of personality (Big Five model) and indirectly, to test its usefulness in a psycho-diagnostic approach.

We formulated 4 hypotheses which were confirmed: one full and three in part. Concretely, this study demonstrated that most archetypes studied in this age group found correspondences in the five dimensions of personality. Among investigated youth, verbal aggression and anger are the most common manifestations of the Warrior archetype, the same was found for Openness to experience as a form of expression for the Creator archetype; and the Lover archetype differentiated the males from females in this age group only.

Unfortunately, despite the efforts invested we have identified a limited number of studies on the same subject both in foreign literature and in the local literature and because of this we are unable to

shade qualitative analysis as we wanted. We hope that further research will prove more persuasive values of this instrument.

Study limitations and practical implications

The existence of a small number of studies for archetypal types is the main limitation of the study whereas their absence did not have enough investigative guidelines. This limitation also supplied motivation, which was behind the initiation of the present study. Another problem would be the small number of subjects: 30 men and 32 women. Although there are two samples, which satisfy the minimum requirement of 30 subjects, for a finer observation we recommend a larger sample in any next study.

Recommendations for following studies should be using all dimensions of personality and development of comparison and some combinations of correlation. Specifically, between aggressiveness – archetypes with aggressiveness – personality dimensions and archetypes – personality dimensions. Using several studies on archetypal types would bring increased consistency.

Acknowledgments

I want to thank my supervisor in this study Dr. Anca Munteanu. I thank her for the trust and support she offered unconditionally. I thank her because she gave me support both morally and literary. I am deeply grateful for my first little steps in psychology and for the parable through which she gifted it to me.

References

- Albu, M. (2009). A new questionnaire for the evaluation of the big five superfactors, Cognition, Brain, Behavior. *An Interdisciplinary Journal*, 13 (1), 79-90.
- Alho, P. M. (2006). Collective complexes—total perspectives. *Journal of Analytical Psychology*, 51 (5), 661-680.
- Buss, A. H. and Perry, M. (1992). The Aggression Questionnaire. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(3), 452-459.
- Calaguas, G. M. (2011). The incidence of peer aggression and peer victimization between the sexes. *International Journal of Human Sciences*, 8 (2), 51-156.
- Costa, R. R. and McCrae, P.T. (2003). Personality in Adulthood: A Five Factor Theory Perspective. *Guilford Press*, New York.
- Danci, M. (2011). Archetypes and the Spheres of the Tree of Life. *Scientific Journal of Humanistic Studies*, 3 (5), 129-134.
- Griessel, L. and Kotze, M.(2009). The Feminine and the Masculine in the Development of the Self in Women—A Post-Jungian Perspective. *Women's Studies*, 38 (2), 183-212.
- Henderson, R. S. (2012). The Archetypes Are Alive and Well. *Psychological Perspectives*, 55 (1), 106-117.

Howard, P. J. and Howard, J. M., (2004). *The Big Five Quickstart: An Introduction To The Five Factor Model Of Personality For Human Resource Professionals*. Center for Applied Cognitive Studies, Charlotte: NC.

Jung, C. G. (2003). *Complete Works I. Archetypes and the collective unconscious*. Bucharest: Ed. Trei.

Jung, C. G. (2008). *Memories, dreams and reflections*. (recorded and edited by Aniela Jaffe). Bucharest: Ed. Humanitas.

Kradin, R. (2005). The roots of empathy and aggression in analysis. *Journal of Analytical Psychology*, 50 (4), 431-449.

McCully, R. S. (1976). Reply to Comment. *Journal of Analytical Psychology*, 21 (1), 74-77.

Munteanu, A. (1999). *Forays into creatology*. Timisoara: Ed. Augusta.

Munteanu A., Costea I. and Jinaru. A. (2010). Accessing the Essences - a Study of Archetypes. *Journal of Experiential Psychotherapy*, 13 (3) (51), 33-38.

Moore, A. D. (1997). *Invention, Discovery, Creativity*. Bucharest: Romanian Encyclopedic.

Pearson C.S. and Marr H.K. (2002). *Introduction to Archetypes. A companion for understanding and using the Person-Marr Archetype Indicator Instrument*. Gainesville Florida: Center for Applications of Psychological Type Inc.

Roesler, C. (2012). Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype. *Journal of Analytical Psychology*, 57 (2), 223-246.

Sava, F. A. (2008). *Inventarul de personalitate DECAS [DECAS Personality Inventory]*. Timisoara: ArtPress. <http://www.decas.ro/>

Sillamy, N. (1998). *Larousse Dictionary of Psychology*. New York: Universe Encyclopedia.

Stevens, A. (1995). Jungian Approach to Human Aggression with Special Emphasis on War. *Aggressive Behavior*, 21, 3-11.

Tiger, L. and Men, W. (1995). From Rage in Marriage to Violence in the Streets--How Gender Affects the Way We Act. *Society*, 32 (3), 79-83.

Zamoșteanu, A. (2008). *Family and Systemic Psychotherapy interventions*. Timișoara: Eurobit.

***Andrei Tepes**, is licensed in Psychology, a graduate of the Faculty of Sociology and Psychology of the University of West Timisoara Romania. Currently, he is a master student in Organizational Psychology, Psychology of Work and Transports.
Email: andrei.tepes@yahoo.com