

**MONOGRAFÍA:**

**“LAS FUENTES ESPIRITUALES Y PSICOLÓGICAS DE LA “INTERPRETACIÓN  
MÍSTICA DEL PARADIGMA EMERGENTE EN LA CIENCIA” (IMPEC).”**

**AUTOR: DR. C JORGE D. ORTEGA SUÁREZ.**

**DEPARTAMENTO DE CIENCIAS APLICADAS  
FACULTAD DE CULTURA FÍSICA**

**2004**

## **LAS FUENTES ESPIRITUALES Y PSICOLÓGICAS DE LA “INTERPRETACIÓN MÍSTICA DEL PARADIGMA EMERGENTE EN LA CIENCIA” (IMPEC).**

### **a. Las fuentes espirituales.**

#### **a.1. La «filosofía perenne» como objeto de selección.**

El autor ha detectado sólo dos textos de un representante destacado de la IMPEC declarando que en las cosmovisiones místicas asiáticas de la antigüedad existen “algunas incongruencias” y que es lícito hablar no tanto de coincidencias absolutas sino de “paralelos interdisciplinarios” de la ciencia “occidental” con esas concepciones del mundo” (Walsh *et. al.* 1991, 49-50; Walsh, 1991b, 345-354). De todos modos, este limitado distanciamiento no presupone una posición crítica de ese representante ni de la IMPEC en conjunto, pues esta última sí es apologista a ultranza del misticismo de esas cosmovisiones.

Por conceptos combinados de generalización burda y de omisión, tanto los voceros que deploran prejuiciadamente la “invasión cosmovisual” del “Oriente” (en sentido y dirección unilaterales hacia “Occidente”), como los que dentro de la IMPEC promueven, privilegian y defienden la introyección mimética y acrítica de tales cosmovisiones místicas asiáticas en Europa y América; cometen, aun siendo ideológicamente desafines, un error común que los identifica: la generalización globalizadora del “Oriente” como un todo muy homogéneo, simétrico y teóricamente “fuerte” en lo filosófico. Señalan solo matices diferenciadores no esenciales entre algunas escuelas, corrientes y tendencias del pensamiento de esa zona del mundo.

Las cosmovisiones místicas antiguas, si bien son esenciales para identificar y caracterizar a la filosofía y a la religión en Asia, en modo alguno son las únicas de esa parte del planeta, como se infiere de las formulaciones de representantes de la IMPEC, cuya distributividad lógica de los términos concluya en esta inferencia indebidamente generalizadora. En realidad, orientales son también varias cosmovisiones antiguas no místicas. Empero, a las místicas se les acaba identificando, simplista y generalizadamente, como la filosofía antigua del Oriente, tanto por los que magnifican como por los que deploran la llamada “«orientalización de Occidente»”.

La IMPEC, en la estructuración discursiva del núcleo místico-idealista de su cosmovisión, obviamente toma en calidad de fuentes a aquellas escuelas, corrientes y tendencias de pensamiento en la historia de la cultura, cuyas filosofías respectivas les sean congruentes. Las ha denominado con expresiones generalizadoras tales como “filosofía perenne”, para realzar su presunto valor cronotópica y absolutamente trascendente.

En ese proceso de selección la IMPEC ha resultado cuidadosa, pues no se ha localizado en las obras de sus representantes referencia alguna a pensadores de aquellas escuelas antiguas hindúes que se caracterizaron por su materialismo filosófico, por ejemplo, no hay mención de la Lokayata ni de la impronta de maestros suyos como Brihapasti.

Las escuelas Nyaya, Vaseshika y Sankhya, así como la jainista, caracterizadas por la simplicidad de su discurso; no son portadoras de un núcleo filosófico materialista tan consecuente como el que es atributivo de la Lokayata, pues con diferentes matices coinciden esencialmente en afirmar la existencia del alma, como una expresión de la

espiritualidad concebida al lado y encima de lo material del mundo. De todos modos, tampoco son tomadas como fuentes por la IMPEC.

Luego entonces, han resultado útiles como fuentes asiáticas para la IMPEC el budismo (en sus versiones hinayana, mahayana y zen), el hinduismo, el taoísmo y el sufismo, (incluidas las corrientes y tendencias que respectivamente las integran).

La “filosofía perenne” abarca también, dentro de la clasificación selectiva de la IMPEC, a pensadores cristianos medievales. De ellos, solo los místicos más destacados han sido objeto de atención preferente por parte de aquella. Huelga decir que los nominalistas - en tanto representantes velados e involuntarios del materialismo medieval -, como norma tampoco califican entre los preferidos por la IMPEC.

#### **a.1.1. El misticismo oriental.**

“El deseo de conocer la naturaleza del Hombre no está limitado a la cultura occidental. El menosprecio de la sabiduría del este en los pensadores del oeste es un provincialismo inexcusable”, según Allport (Allport, 1971, 655), que se basó en el análisis que del hinduismo hizo Smith (Smith, 1958). Ambos identificaron en la cosmovisión hinduista la existencia en el Hombre de cuatro deseos: 1) placer, 2) éxito, 3) deber, 4) liberación (interpretada como el deseo de librarse de las tres anteriores). Opinaron además que estas cuatro fases de la vida humana no son asumidas nunca por “Occidente” de manera secuencial e integral, al concederle “excesiva atención” a las dos primeras, al placer, con el estudio de las necesidades, el refuerzo, la libido, así como del correlato entre tensión y reducción; al éxito, con el abordaje preferente de poder y mando, status social, papel de la sociedad (con respecto al individuo), etc., mientras que minimiza el deber y a la liberación la reduce a un mecanismo de defensa escapista. Por otra parte, el existencialismo enfatiza en las dos últimas: el deber como responsabilidad y la liberación como resultado del esfuerzo de hallar sentido a la vida; al mismo tiempo que menoscaba el placer y el éxito como motivaciones humanas. Luego entonces, “la formulación hindú de la naturaleza esencial del Hombre es más sinóptica y más completa que cualquiera de las escuelas de pensamiento occidentales”, concluye Allport (Ibíd., 655-56).

Se han manifestado sobre este asunto prácticamente todos los pensadores de la Psicología Humanista, de la que el propio Allport es miembro prominente; así como los que desde esta Psicología fundaron la Transpersonal, que resultó la estructuradora básica de la IMPEC.

Del hinduismo la IMPEC no toma todo lo que ofrece sino lo que puede, habida cuenta del número de obras multiseccionalmente acumulado por esta tradición y del hecho de que no es una doctrina totalmente estructurada, sino un conjunto paulatinamente integrado a partir de varias. Son extensas y numerosas obras; las más antiguas de las cuales datan de aproximadamente mil años a.n.e. Empero, se les presume mayor antigüedad en la tradición oral que sirvió de base al soporte gráfico de su escritura, hasta el punto que se les piensa como originadas en el período pre-ario de la historia de la India.

La IMPEC retoma del hinduismo, especialmente, la idea de la reencarnación, las técnicas meditativas para alcanzar los ASCs y la “iluminación” que libere al Hombre de las ataduras sociales para realizarse como ser de la “conciencia cósmica”. No hay adepto de la IMPEC que no lo tenga como fuente espiritual en su discurso

respectivo. El yoga sigue siendo el conjunto de técnicas más usado y prescrito por la IMPEC para la cotidianidad del sujeto (Arora, 1997).

Las técnicas meditativas aparecen aludidas o descritas prácticamente en todas las obras de Wilber y le han dedicado abundante espacio en las suyas Ram Dass, Daniel Goleman, Roger N. Walsh, Jack Kornfield, Fritjof Capra y James R. F. Bugental.

Una de las bases del feminismo capriano (Capra, 1999, Cap. 2) se ubica en lo enrevesado del ritual y doctrina tántricas, cuyos primeros textos datan presumiblemente del siglo VIII y que se refieren algunos al hinduismo, en especial los del principio femenino generatriz adorado por las sectas saktas.

Del budismo, específicamente del lamaísta, se extraen como ideas fundamentales que resultan útiles a la IMPEC, las relativas al conocimiento de las vías para la salvación del sujeto, entendida esta como la unión mística con la divinidad y de acuerdo con la definición del panteísmo característico de las cosmovisiones asiáticas.

El budismo es otra de las grandes fuentes espirituales del Oriente que la IMPEC ha hecho suya. Es rara la obra de cualquiera de sus representantes que no haga referencia a la cosmovisión budista o al menos a uno de sus rasgos característicos, aunque el que más retome de ella hasta ahora haya sido Ken Wilber, en todos sus textos. En tal sentido, un segundo lugar lo pudiera ocupar David Goleman (Goleman, 1991b; 1991c).

Esos autores, como norma, no tienen interés en hacerse eco de las divisiones internas – e incluso cismáticas - que el budismo ha padecido por más de dos mil años ni expresan criterios de selectividad preferenciales por una u otra de ellas. Cuando hacen referencia a rasgos aprovechables a los efectos de sus respectivos discursos, no acostumbran a identificar las escuelas respectivas de las cuales esos rasgos han sido tomados. Tal proceder resulta “cómodo” para la IMPEC porque, de acuerdo con el “deber ser” del Hombre y las reglas del proceso a través del cual este debe alcanzar la “iluminación”, ninguna de las dos grandes escuelas budistas (la mahayana (“Gran Vehículo”), asentada fundamentalmente en China (incluido el Tibet), Japón, Corea y Mongolia; y la hinayana (“Pequeño Vehículo”), practicada fundamentalmente en Sri Lanka; por sí solas pueden contribuir eficazmente a la estructuración de las ideas que la IMPEC necesita para su promoción del misticismo. Esto tiene la siguiente explicación:

La escuela mahayana sobresale éticamente por el altruismo que la distingue, al preconizar que el bodhisattva (“aquel ser destinado a la «iluminación»”) retarde deliberadamente su acceso al Nirvana por emplear su tiempo y recursos en ayudar a los demás a alcanzar ese estado. Tal retardo es concebible regularmente más allá del período de una sola existencia, pues incluye un complicado noviciado de diez estadios para perfeccionar la práctica de seis virtudes esenciales, la observancia de 227 rigurosas reglas, etc.; hasta acceder a la iluminación definitiva. El tránsito al Nirvana puede, por tanto, extenderse por varias transmigraciones (vidas) sucesivas; mientras que la hinayana – menos altruista pero más práctica - defiende la idea de que a la budeidad el sujeto debe arribar solo y con su esfuerzo. Aun cuando esté sujeto a similares normativas rituales, una vida le puede alcanzar para ello, según

esta escuela, al no tener que invertir tiempo y energías ayudando a los demás a “iluminarse”.

La mahayana no es correspondiente con el estilo de vida pragmático e individualista de la postmodernidad, caracterizado por las exigencias de utilidad e inmediatez de los resultados, por lo que su promoción fundamentalista en Europa y América no tendría éxito; de una parte. De otra, el hinayana es más afín con tal estilo, pero no satisface totalmente las expectativas de la proyección social del sistema de ideas de la IMPEC, que presume de salvífico-humanista en su proyección social. Luego entonces, es explicable lo detectado por el autor: la IMPEC propone al sujeto una simbiosis de ambas escuelas, cuyo saldo es alcanzar con la mayor rapidez posible la “iluminación” - desentendiéndose de todo y de todos, a lo hinayana – y, una vez “iluminado”, dedicarse sin dilación a ayudar con buenas obras a los otros (a lo mahayana). Es aspiración de la IMPEC que el sujeto “iluminado” salga de su ASC al SoC para ayudar a otros y sea capaz de retornar con rapidez al ASC, una vez consumada la ayuda. Esa propuesta es muy clara en obras de Wilber y Goleman, así como en las de Dass (Dass, 1991), Kornfield (Kornfield, 1991) y Walsh (Walsh, 1991a).

De todos modos, las complicadas prácticas y exigencias rituales budistas (dietéticas, posturales, temporalmente dilatadas, psicosomáticas, etc.), contenidas en el canon budista común a las dos escuelas mencionadas, alcanzan en conjunto un volumen que duplica al de la Biblia. Está integrado por el tripitaka (el Vinaya o “disciplina que se transmite”, el Dhamma o “sermones que se transmiten” y el Abhidamma o “exposición o doctrina posterior que se transmite”). Son un obstáculo a la larga insalvable e insoportable para los que viven de acuerdo con el muy dinámico y pragmático estilo de vida “occidental”. Solamente el Dhamma contiene nada menos que 423 himnos, la hagiografía de los veinticuatro precursores de Buda y el relato completo de sus 547 reencarnaciones anteriores. Esto hace que los representantes de la IMPEC, estratégicamente, no coloquen nunca en primer plano el énfasis en la observancia rigurosamente estricta de lo normado en ellas, sino que hacen hincapié en:

1. Una metodología de mínima ejercitación meditativa en pos de la “iluminación”, contentiva de los grados o niveles de ascensión hacia lo místico, sus características respectivas, así como un listado de consejos práctico-conductuales y práctico-ejercitativos para el desenvolvimiento del practicante en cada uno de tales grados.
2. La concepción filosófica nucleadora de la cosmovisión budista y de ella, especialmente, la doctrina nihilista del Sunyata (“el vacío”), referida a la realidad como “eso” que, por ser inefable y vacío, carece de toda cualidad, excepto para el “iluminado” que puede aprehenderla “construyéndola”, intuitivamente, en su fusión con el Universo.
3. La variante budista zen, conocida versión japonesa de la mahayana, que tiene como principal objetivo uno que es especialmente útil a la IMPEC: el de captar al espíritu y llegar a él no teniéndolo, sino siéndolo al margen de lo espacio-temporal, “librándolo” del “freno” que representa la razón para el individuo. Para esto, la metodología que propone es desacreditar con paradojas todo discurso lógicamente elaborado, según devela el criterio de Dalmais (Dalmais, 1981, 67ss), compartido con los de otros autores que han abordado el asunto (López, 2002).

El budismo superó las limitaciones del hinduismo en relación con las expectativas históricas del ser humano, pues la concepción hinduista de la samsara reencarnacionista establece no solo el carácter eterno de esta como proceso, sino incluso el posible retroceso degenerativo del alma humana hasta habitar en cuerpos de seres vivos inferiores. En cambio, el budismo admite la reencarnación como contentiva de la obligación del sujeto a luchar por su salvación, cesando el reencarnacionismo samsárico para el alma que alcance el Nirvana como estado.

El sufismo como variante no es muy apreciado por la IMPEC, pues comúnmente no aparece referenciado o citado por sus representantes, excepto por James Fadiman, para quien forma parte esencial de su versión acerca del valor de las cosmovisiones orientales, según se aprecia en sus obras (Fadiman, 1991).

Hay resultados de investigaciones de ASCs provocados por sustancias psicodélicas u otros recursos aplicados en sujetos, que se derivan de los postulados de la Psicología Humanista o "Tercera Fuerza". Son tentativas de alcanzar esos estados por medio de "vías rápidas", al reconocer sus promotores la incapacidad manifiesta de los sujetos de "Occidente", de asimilar el largo y duro aprendizaje y entrenamiento de las doctrinas místicas, especialmente orientales (Ortega, 1999, 106-107; González, 1994). El protagonismo de esas pesquisas ha sido de Stanislav Grof, primero en el Instituto de Investigaciones Psiquiátricas de Praga, durante diez años, y después en EE.UU., donde realizó casi tres mil experimentos y estudió otros dos mil de ese tipo realizados por otros terapeutas, a lo largo de otras década. Tuvo que abandonarlos a principios de los 80' por la presión de exigencias y restricciones ético-legales públicas sobre el uso del LSD en esos eventos. Grof ha dejado obras dedicadas a la descripción, clasificación y explicación místicas de las alucinaciones experimentalmente observadas como resultado de la aplicación del LSD (Grof, 1976; 1980; 1991, 127ss). Hay también adeptos suyos como Douek (Douek, 1997), Corrêia (Corrêia, 1997) y Capelato y otros (Capelato *et. al.*, 1997); que las continúan alabando a contrapelo de la posición ética de la mayoría en la comunidad científica internacional.

Capra, por su parte, afirma que después de hacerse efectiva tal prohibición, Grof encontró otras vías (musicales, de hiperventilación, etc.) de hacer a los sujetos entrar en ASCs (Capra, 1999, 363). Grof ha tratado de demostrar como cierto - hasta el presente - su abandono público de esas prácticas con drogas, sustituyéndolas por los recursos mencionados por Capra (Grof, 1997a). En esta nueva faceta de trabajo, ya cuenta desde hace años con varios seguidores como Pini, Botelli, Zimmerman, Carstens, Zampierre, Gaiarsa, y Velloso y Velloso.

El taoísmo es también fuente principal de la IMPEC, por las razones siguientes:

- La IMPEC promueve el indeterminismo filosófico, que el taoísmo defiende desde su criterio de la inefabilidad del *tao* como principio del movimiento universal.
- La concepción taoísta de la contradicción yin-yang con la semántica incorporada actualmente por la IMPEC, permite a esta retomarla, por ser fundamento de:
  - a) La desvalorización de la lógica, de la capacidad de razonar del sujeto que aspira al desapego existencial como requisito para poder deificarse. Se expresa e interpreta por la IMPEC en su lucha por la disminución de la influencia del yang como principio masculino ("racionalmente avasallador de la Madre Naturaleza y de los seres humanos en general", en la política, la ciencia, las relaciones de pareja, etc.); y su

consiguiente esfuerzo militante promotor del yin en tanto principio “intuitivo”, “espiritualizado”, “unificador”. La nueva semántica “occidental” sobre los polos yin y yang, asumida por la IMPEC, tiende a revalorizar positivamente al yin (Pokert, 1974, 9ss; Merchant, 1980, XVIIIss), soslayando atributos negativos que sí tenía en el significado asiático original rezumante de patriarcalismo, tales como la “tierra fría”, “oscura”, “negativa”, “negra”(Royston, 1960, 422). Con respecto al yang, la nueva semántica es correspondientemente desvalorizadora.

b) El orden del Universo y modelo de su equilibrio, desde las “partículas elementales” hasta la sociedad. La extrapolación taoísta del concepto de equilibrio natural (wu wei) a la sociedad, es la base de la concepción evolutivo-reformista y utópica de la IMPEC.

c) La comprensión de que la suma de las partes es diferente del todo.

Con independencia de que toda la IMPEC asume el taoísmo, es de destacar que su máximo uso corre a cuenta de la línea de por Capra. Desde la publicación en 1975 de “El tao de la Física”, Capra ha desarrollado la idea del tao como un fundamento cosmológico en su discurso. En 1982, cuando apareció la primera edición de “El punto de Cambio”, ya Capra había enhebrado toda una cosmovisión en torno al tao, que incluye las recetas místicas que él ofrece para solucionar los problemas globales de la Humanidad desde su visión ecologista. No le han faltado seguidores pues, junto a él y los que le ayudaron a fundar su línea, se han integrado otros más recientemente, tales como Wollmer (Wollmer, 1997), Gaiarsa (Gaiarsa, 1997), Harbans (Harbans, 1997) y Muraro (Muraro, 1997a; 1997b). En especial, el redimensionamiento semántico axiológicamente positivo del yin, constituye una importante base del feminismo en el discurso capriano, al desplazar este la explicación de los problemas sociales, incluidos los llamados globales, desde lo objetivamente económico y socioclasista hacia la simbólica contraposición entre lo masculino y femenino en la proyección conductual de los humanos como sujetos de su historia.

El “punto crucial ” es precisamente el representativo del momento cumbre del correlato entre desafío y oportunidad, como componentes del concepto de “crisis” en la semántica del criptograma chino que fonema y grafémicamente le corresponde y en el que se basó Capra para caracterizar el estado actual de la sociedad (Capra, 1999 [orig.1982]).

### **a.1.2. El misticismo europeo medieval.**

Los representantes de la IMPEC son en su gran mayoría formados en Europa y América y han asimilado los contenidos de cosmovisiones asiáticas basándose a la tradición filosófica grecolatina. Platón y Aristóteles, en cuanto representantes cimeros de esa tradición, una vez redimensionados y retomados sus aportes por el pensamiento medieval, convirtiéronse en referentes fundamentales, modelos. Han sido usados multiseccularmente, en calidad de tales, para la educación social en general y axiológica en particular de las personas de esas zonas del mundo.

La obra de Platón y la del Neoplatonismo original como receptor principal de su legado, son básicas para el así llamado misticismo “occidental”, que incluye a la IMPEC. Sus rasgos generales son:

1. El reconocimiento del carácter “revelado” de la verdad, de obvia naturaleza religiosa y manifiesto en el concepto del Hombre como su depositario. La influencia del

criterio teleológico-antropocéntrico en los místicos actuales que representan a la IMPEC, es cardinal. Por eso, ella ataca a los que no aceptan, como recurso veritativo, el fideísmo evidente en el concepto de revelación.

2. La creencia en lo sobrenatural, que postula el carácter absoluto de lo divino-trascendente. De este último se infiere tanto su incognoscibilidad como su inefabilidad resultante. Se desestimula el acceso a lo divino, si para ello son empleados los recursos atribuidos consensualmente por los místicos a los humanos. La IMPEC reconoce literalmente la “certeza” de esto, promoviendo una metodología que permite al Hombre, supuestamente, trascender desde su estado de conciencia habitual hasta los ASCs para lograr tal acceso.
3. La emanación de todo a partir de lo divino, resultando las cosas más imperfectas en proporción directa a su alejamiento de tal acto. En este proceso según los fundamentos esenciales de la IMPEC, se evidencian las acusadas diferencias entre el mundo de lo divino y el material-sensible, que es sólo imagen de aquel.

La reunificación mística del mundo material-sensible con lo divino a través del Hombre que lo incorpora a sí mismo, extáticamente, coincide con el hecho de ser el objetivo supremo de la IMPEC.

Por otra parte, el misticismo euro-occidental y la IMPEC como una de sus expresiones actuales, parten del segundo de esos rasgos atribuidos al Neoplatonismo, al afirmar – desde la teología negativa - que con los recursos propios de la indagación humana en el contexto terrenal es imposible acceder a lo divino e interactuar con él.

Esa es la razón por la que, en el siglo IX, Escoto fue acusado de defender la herejía panteísta de que Dios y el Mundo constituyen la Naturaleza, a la que él supuso la representación del orden consecutivo y gradual de la creación como manifestación de lo divino. De esto se infiere que todas las cosas son “teofanías”, en el sentido de que Dios las creó para que a Él se le pudiera reconocer por sus obras. Como neoplatónico, Escoto expresó que entre la filosofía y la religión no hay contradicción, pues todo lo que parece sustancial en el mundo es realmente espiritual, alegando que la corporeidad es mera ilusión. Luego entonces, según Escoto, lo divino no es inteligible ni expresable conceptualmente, extendiéndose hacia el mundo desde su inefabilidad. Estas tesis escotistas son retomadas íntegramente por la IMPEC.

Otro que enfrentó situaciones enojosas por sus pronunciamientos, afines con los de Escoto, fue Eckhart. La obra de este, profusamente utilizada por la IMPEC como base metodológica, en especial por Ken Wilber, también en su tiempo recibió acusaciones por el carácter herético de su discurso panteísta.

Usar a Eckhart y a Escoto como fuentes es un riesgo, dado el carácter contradictorio del discurso de estos pensadores. Para salvar la vida e integridad física, ambos tuvieron que retractarse y desdecirse en muchas ocasiones, asediados por varias acusaciones inquisitoriales.

El misticismo se define a partir del supuesto de la existencia de una relación individual, original e irrepetible entre el Hombre y lo divino, garante de la unión de ambos en el nivel extático en que se deifica a aquel. Abbagnano, a la par que reconoce que este es “el esquema de toda doctrina mística”, expresó que el Neoplatonismo como fuente también evidencia muchas huellas de las creencias orientales a las cuales dichos escritos debían una parte de su inspiración (Abbagnano, 1972, 852). Esto supone no



solo la existencia de “paralelos” entre los místicos “occidentales” y asiáticos, sino la posibilidad histórica de préstamo cultural entre ellos.

Abbagnano, además, identifica tres “alternativas” dentro del misticismo medieval:

1) La que magnifica la vía mística y excluye conscientemente la indagación racional, el ejercicio filosófico. Dentro de ella se incluye el hesicasmo (del griego *hesychos*, quieto) cristiano. El quietismo de los hesicastas, es una fuente muy apreciada por la IMPEC, especialmente atendida por Gniss y Roman (Gniss & Roman, 1997).

2) La que reconoce valor lógico tanto a la vía mística como a la filosofico-escolástica, representada por San Buenaventura, Hugo y Ricardo de San Víctor. San Buenaventura, recordado como Doctor Seráfico por su acendrada hiperdulía y ascetismo, es de los preferidos por la IMPEC, sobre todo por su descripción metodológicamente ordenada del tránsito a la deificación como proceso gradual, en su obra “Itinerario de la mente a Dios” (Torres, 1975, 457ss).

3) La que magnifica la vía mística pero no por rechazo consciente de la filosófica sino por quedar fuera del contenido de esta, como es en el caso de los místicos “prácticos”. En su condición de legos en el abordaje especializado del asunto, los “prácticos” no son de interés para la IMPEC como fuente espiritual, pero sí los son en calidad de modelos históricos de presunta ascensión mística.

La ejercitación espiritual psicológico-introspectiva, tendiente al autoperfeccionamiento moral del individuo que pretende facilitar el acceso a Dios dentro de sí, está encabezada por San Agustín, especialmente por el contenido de sus “Confesiones”. No por azar Agustín es cita frecuente por los adeptos de la IMPEC, y más por aquellos que defienden la mística desde sus especializaciones académicas o autodidácticas relacionadas con las Ciencias Psicológicas, pues Agustín es el reconocido padre de la introspección y en esa calidad se le cita, sea o no promotor de lo místico el abordaje de su obra.

No hay consenso entre los estudiosos del misticismo en cuanto al reconocimiento del número de niveles o grados del camino hacia lo místico, la identificación de sus elementos mediadores y de la metodología de su acceso. Sí hay acuerdo, entre ellos, en la determinación de tres grados principales: 1) el del pensamiento (que abarca a las imágenes del exterior al sujeto y dirigido a buscar la presencia de lo divino en las cosas); 2) el de la meditación (que consiste en la separación del alma de lo terrenal, alcanzando a ser su propio correlato y teniendo sólo a lo divino como objeto de atención); 3) de la contemplación (cuyo clímax es el éxtasis deificador).

Se han realizado muchas subdivisiones de tales grados en sus elementos mediadores, siendo la de San Buenaventura una de las más conocidas y que ha servido de modelo a los adeptos de la IMPEC al definir metodológicamente las etapas de la ascensión mística (Torres, *Ibíd.*).

#### **a. 2. El espiritismo clásico decimonónico y sus seguidores actuales dentro de la IMPEC.**

El misticismo no había recuperado sus posibilidades, hasta la actualidad, de manifestarse tan desembozadamente dentro de los círculos científicos de Europa y América del Norte. La pérdida de tales posibilidades fue manifiesta desde que el *boom* espiritista de los comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, comenzó a perder terreno en los últimos decenios de esa centuria, gracias a la conjugación de las siguientes causas:

a) El desarrollo científico, especialmente en las áreas de las Ciencias Naturales y de las Psicológicas, que comenzó a dar explicaciones racionales a fenómenos cuya naturalidad no era evidente en el ámbito de lo sensorial. Hasta ese entonces fueron especulativamente aprovechados por la perspectiva de la cosmovisión místico-espiritualista, por ejemplo, la hipnosis.

b) La comisión desesperada de fraudes, ingenuamente en algunos casos, según Engels (Engels, 1979 [orig. 1886], 30-41), o con plena conciencia de sus actos, en otros (Engels, *Ibíd.*; Fox, 1888); por varios espiritistas renombrados que a toda costa trataron de defender sus posiciones, desacreditó públicamente a ellos y a su doctrina durante décadas.

El espiritismo clásico decimonónico - y lo aportado a él por sus defensores contemporáneos - no constituye una fuente espiritual de la que la IMPEC tome algo, sino todo, pues ella es esencialmente espiritista.

La IMPEC presupone la naturalidad de la comunicación con difuntos, pues parte de la aceptación de ello por la Psicología Transpersonal que, a su vez, la asumió de la Humanista. “Vivo hasta tal punto en mi propio mundo de esencias platónicas, - escribía Maslow - sosteniendo conversaciones con Platón y Sócrates, intentando convencer a Spinoza y Bergson de ciertas cosas y enfadándome con Locke y Hobbes, que sólo ante los otros *parezco* vivir en el mundo....”(Col. de Aut., ReVision, 1990, 83). Para los adeptos de la IMPEC, acceder a ASCs superiores incluye esa posibilidad, al reconocer la trascendencia de lo espiritual con respecto al cuerpo, asociada al hecho de tener como base metodológica a una hipótesis como la del “inconsciente colectivo” jungiano. Tanto los adeptos de la IMPEC como los espiritistas en general comparten como fuentes espirituales a las cosmovisiones orientales místicas antiguas. No se advierten diferencias de principio entre el éxtasis espiritista y el acceso místico del sujeto a los ASCs que la IMPEC promueve.

La IMPEC comparte con la variante francesa (kardecista) del espiritismo las ideas de la libre reencarnación y comunicación de las almas con respecto a las personas vivas. Estas ideas están restringidas en la variante anglonorteamericana del espiritismo, que declara que no hay suficientes pruebas de la existencia de un agente director distinto al de la inteligencia del médium ni de la actuación de los espíritus de los muertos, en las sesiones de “comunicación con el más allá”. Al estudio de esas diferencias William Crookes dedicó prácticamente toda una obra (Crookes, 1871) y lo metodológicamente acertado de la división lógica de ambas variantes (a tenor de sus diferencias esenciales), ha sido reconocido por muchos autores (Boren, 1951; Blavatsky, 1892; Ferrater, 1965; Flammarion, 1905 [orig.1869]; Foulqué, 1967; Kardec, 1905, 6ss; Lalande, 1953).

No hay tampoco disensiones principistas entre la mediumnidad como capacidad mística reconocida a todas las personas, por parte de la variante francesa del espiritismo, con respecto al criterio de la IMPEC de la posibilidad y necesidad de acceso de todos a los ASCs. En ambas hay coincidencias en que el neófito debe pasar un entrenamiento que desarrolle sus aptitudes. La variante anglonorteamericana es restrictiva de la mediumnidad solo a sujetos con aptitudes especiales para ello, de los que se recaba el servicio de ayuda - por conceptos de intercesión e intermediación - para que funjan como mediums en las sesiones de “contacto con el otro mundo”. No es desdeñada absolutamente por la IMPEC, pues

esta prescribe que el sujeto “iluminado” por haber alcanzado ya a los ASCs superiores, está en el deber moral de socorrer a los que han tenido dificultades o problemas para realizarse místicamente por esta vía, al estilo de los bodhisattvas hindúes. De todos modos, la variante francesa establece que los mediums más avanzados deben desarrollar a las otras personas, hasta que cada sujeto pueda trascender a la deificación por sí mismo. Este factor le otorga más opciones aún a la variante francesa como fuente de la IMPEC, por cuanto preconiza el tipo de realización privilegiado en la promoción de lo místico que realiza esta Interpretación. No hay lugar a dudas de que el espiritismo se mantiene vivo actualmente en algunos científicos a través de la mística, según opinó Dale (Dale, 1992). Recientemente se ha nutrido la literatura de la IMPEC con más promociones del espiritismo, tales como las de Woolger (Woolger, 1997a, 1997b), Prieto (Prieto, 1997) y Saldanha y Vera (Saldanha, Vera *et. al.*, 1997). La revitalización de prácticas chamánicas, estructuradas desde el espiritismo y concebidas como tránsito hacia los ASCs místicamente caracterizados, es un objetivo de adeptos de la IMPEC como Poveda de Agustín (Poveda de Agustín, 1997). Han alcanzado incluso categorías de “best-sellers” las obras del psiquiatra Brian L. Weiss sobre supuestas multi-reencarnaciones en individuos específicos, identificadas por él en prácticas de hipnosis regresivas (Weiss, 1989). Ellos están precedidos por otros autores que ya se habían pronunciado en los mismos términos, décadas atrás, entre los que sobresalió Stevenson (Stevenson, 1966).

---

#### **b. Las fuentes teóricas.**

El misticismo está representado actualmente en la ciencia por especialistas de diversas áreas, pero la IMPEC se ha estructurado fundamentalmente gracias a los esfuerzos del segmento místico de psicólogos y psiquiatras, así como por algunos autodidactos académicamente profanos en tales especialidades, entre los que sobresalen Ken Wilber y Fritjof Capra. El hecho de que el peso de esta tarea haya recaído en ellos, débese a varios factores asociados.

Corresponde a las ciencias psicológicas el abordaje concreto del estudio de los fenómenos y procesos de la conciencia, lo cual presupone que posean un conocimiento mayor, más profundo y mejor estructurado sobre el asunto; así como los recursos humanos calificados que lo producen y aplican. Ese conocimiento se acumuló en primera instancia por el Psicoanálisis y el Conductismo, denominados convencionalmente en “Occidente” como Primera y Segunda “Fuerzas”, respectivas, de las Ciencias Psicológicas. La Psicología Humanista (“Tercera Fuerza”), se ha dedicado al estudio de los sujetos sanos mentalmente, pero necesitados de realizarse a plenitud. Esta Psicología resultó receptora de muchas escuelas y corrientes psicológicas precedentes, así como de fuentes espirituales del misticismo, a las que atribuyó valores de vigencia universal y eterna. Sus representantes llegaron a mediados de los años 60` del siglo XX, a la conclusión de que la auténtica realización - entendida como “autorrealización” individual - era necesaria y posible solo a través de la trascendencia mística, señalando que la orientación Humanista debía dar paso por ello a la “Transpersonal” o “Cuarta Fuerza” (Grof, 1997b). La primicia en el señalamiento de ese tránsito Sutich (Sutich, 1976) y Capra (Capra, 1999, 358), se la atribuyen a Maslow y Grof; mientras que Walsh y Vaughan (Walsh

& Vaughan, 1991a, 19-21), solo al líder de la Psicología Humanista, Maslow, al concluir este en 1962 su obra “El hombre autorrealizado” (Maslow, 1973 [orig.1962]).

### **b.1. Concepciones biologicistas en Ciencias Psicológicas: Freudismo y Conductismo.**

Para Freud, el “inconsciente” – base de todo el sistema de ideas que él estructuró – es todo lo que estuvo o pudo estar en la conciencia, mientras para Jung es también lo que nunca llegó a estar en ella: el “inconsciente colectivo”. Este se compone – según Jung – por todas aquellas nociones o “arquetipos” que han acompañado desde siempre a los seres humanos, en lo individual y en su integración grupal en familia, raza, tribu, etc.; en forma de ideas universales que prevalecen en la especie, más allá del plazo temporal de existencia de cada uno de sus miembros y fuera o dentro de la psiquis individual que identifica y caracteriza a cada sujeto.

“Hay en el inconsciente algo más que impulsos agresivos y sexuales sumergidos en recuerdos tabúes reprimidos...”, subraya Allport en la diferenciación teórica que él hace del sistema de ideas de Freud en relación con el de Carl Gustav Jung, agregando que el inconsciente, según este último, “... también contiene la «memoria racial», los «arquetipos», que son formas de pensamiento básicas de la existencia humana. Los conceptos de madre, naturaleza ordenada e inmortalidad, son categorías de orden humano universal y parecen estar en forma latente en el inconsciente [así como] necesidades creadoras y enérgicas disponibles” (Allport, 1971, 183ss).

Las más profundas regiones de la naturaleza humana no contienen, a contrapelo de lo defendido por Freud, sólo lo que es “malo”, “sucio” y “peligroso”; según Hall y Linsey (Hall & Linsey, 1957, Cap. 3, 12), con quienes Allport coincide (Allport, *Ibíd.*). Esa valoración resume el punto de contacto más importante de la Psicología Humanista o “Tercera Fuerza” con la versión jungiana del freudismo. La “Tercera Fuerza” (que privilegia el rol de una conciencia sana y armónicamente desarrollada como condición indispensable para el crecimiento espiritual del sujeto), ha tratado de superar, en la contemporaneidad, la unilateralidad limitante del discurso de Freud que reconoce a la conciencia un papel inactivo, no importante.

Es fácil apreciar lo místico en estas ideas de Jung nada originales, pues son copia de un modelo muy conocido que data de veinticinco siglos: la concepción platónica del “mundo de los eidos”. Jung procuró un asidero que lo ayudase a tomar distancia del calificativo de místico, nada favorable para él en los círculos científicos. Lo encontró en la Antropología, adaptando su discurso sobre el asunto al concepto de “representaciones colectivas” desarrollado por Émile Durkheim y Lucien Lévy-Bruhl (Durkheim, 1898).

El tema del “inconsciente colectivo” sigue aún poco estudiado, dadas las dificultades experimentales relacionadas con el hecho de que carece de una base conceptual-metodológica definida, posibilidades de medición y locación determinada pues, según Jung, los fenómenos del “inconsciente...” están dentro y fuera de la conciencia. Esas dificultades y lo místico de las tesis de Jung – le han hecho ser base metodológica de la IMPEC. Dentro de esta, se integran las tesis de Giglio (1997a, 1997b), así como, especialmente, la hipótesis de la “resonancia mórfica” de Rupert Sheldrake (Sheldrake, 1989) y las concepciones de Stanislav Grof sobre el renacimiento y las

representaciones, supuestamente “arquetípicas”, de los alucinados con LSD (Grof, 1991, 127ss).

El freudista Otto Rank, por su parte, desarrolló un sistema de ideas que, en esencia, establece que lo que sufre el individuo humano en el proceso del nacimiento le afecta a este durante toda la vida. Así, el conjunto de toda su actividad e impronta cultural sólo integran un sistema de elementos simbólicos que garantizan el deseable regreso al estado intrauterino. La muerte es aquí concebida como una reiteración del nacimiento y por eso el trauma vivido en este condiciona el miedo del sujeto a morir. “Vida eterna” y “muerte eterna” son unión y separación (finales y simultáneas). Las etapas de este proceso incluyen, en este orden, la sublimación de la independencia de la individualidad respecto a la Humanidad, el develamiento por el sujeto de sus analogías con el mundo físico en el que él está inserto, el énfasis en la irrepitibilidad y originalidad del carácter creativo del individuo en el escenario cósmico en que vive y la síntesis, hecha por el sujeto, de la realidad ideo-filosófico-espiritual en – y con - su “yo”. Esos son pasos previos a la autorrealización definitiva, conformadora del paradigma ético-creativo del individuo sobre sí mismo. Rank dedicó un libro completo al tema (Rank, 1952 [orig. 1924]). Algunos autores han abordado este aporte desde lo biográfico de Rank, por ejemplo, Taft (Taft, 1958) y otros lo reseñaron en antologías dedicadas a la historia de la teoría de tal tema, como es el caso de Progoff (Progoff, 1956).

Las tesis de Jung y Rank, retomadas por la IMPEC que las mezcla con la samsara reencarnacionista hindú-budista, constituyen la base metodológica actual de las prácticas místico-terapéuticas encaminadas a “liberar al individuo del trauma del nacimiento” para que se “autorrealice”.

Por ejemplo, la concepción de Grof sobre las consecuencias decisivas de las cuatro etapas del nacimiento - según clasificación suya - sobre la individualidad y la proyección social del sujeto; combinada con la que prescribe la necesidad de reeditar el nacimiento para liberarse del trauma de ese acto natural de la vida, “liberarse a sí mismo y ayudar a salvar al mundo” (Grof, ReVision, 1993, 32-40); no son en conjunto más que una versión del sistema de ideas rankiano, arriba expuesto en síntesis.

La IMPEC también asume la tesis freudista acerca del papel aplastante de la sociedad, del colectivo, actuantes con una fuerza directamente proporcional al volumen de la masa involucrada en ellos; con respecto a la personalidad del individuo, impidiéndole su realización. La ha hecho suya asociándola a diversas fuentes, desde el iusnaturalismo tomista - incluida su clásica versión negativa burguesa contractualista, en Rousseau -, hasta el legado existencialista sobre el asunto.

Ni aún las concesiones a la mística de Jung y Rank, por ejemplo, fueron suficientes - acota el autor - para satisfacer los requerimientos de la profesión del misticismo desembozado que la IMPEC exige a los científicos.

Otro desgajamiento del freudismo, protagonizado por Alfred Adler desde 1911, ha sido muy aplicado y poco citado o aludido por la IMPEC. Esta toma del legado adleriano dos elementos esenciales: la concepción holística del sujeto como “persona completa” y el carácter consciente de su necesidad de asumir absoluta responsabilidad en el criterio de elección y acción existenciales, es decir, de su destino (Adler, 1955 [orig. 1935]).

Los representantes de la IMPEC se reconocen seguidores del freudismo como escuela, pero declaran que este no llega hasta las consecuencias últimas, pues sus adeptos insisten en seguir estudiando a la conciencia como contexto y no a esta en sí misma;

en primer lugar. En segundo, que esa escuela sigue abordando las vivencias dentro del reconocimiento de la existencia real de la relación sujeto-objeto. Por esas dos razones la IMPEC estima que el freudismo no alcanza a tratar adecuadamente el asunto de lo místico vivenciable (Walsh & Vaughan, 1991c, 262-263).

El conductismo no es fuente privilegiada por la IMPEC, excepto en lo tocante a la medición de la conducta y de sus cambios y en el énfasis que le da al autocontrol del sujeto. Desde los años 70`, los conductistas dejaron parcialmente relegadas sus prácticas tradicionales, cuya reiteración, al final, sólo había arrojado un balance biologicista, conceptualmente reductor de la esencia de la psiquis del Hombre al psiquismo animal. A partir de esa época, se dedicaron a potenciar los estudios inhibitorios destinados lograr la relajación en individuos aquejados de emociones negativas, incluida la valorización del amor como sentimiento y en pos del desarraigo de sentimientos opuestos en el sujeto. Esto último la IMPEC lo halla muy afín con su versión de la cosmovisión budista. Al asunto, desde esta perspectiva, le ha dedicado buena parte de su obra el psicoterapeuta Albert Bandura (Walsh & Vaughan, op. cit., 264).

Este cambio de rumbo del Conductismo lo ha acercado evidentemente a las posiciones de la Psicología Humanista, abordadas en esta propia Monografía. Tal mudanza, además, ha logrado que la IMPEC lo incluya con más destaque dentro de sus fuentes. De todos modos, las tesis irracionalistas de los conductistas son aceptables para la IMPEC, que se caracteriza por enfatizar en la minimización del papel y el lugar de la razón en el Hombre.

#### **b. 2. Psicología Existencialista-fenomenológica.**

La personología no constituye un sistema de ideas coherente sino que se disemina en diferentes corrientes. Lo que unifica a estas es precisamente su concepción dinámico-holística del Hombre como "unidad creadora" proyectada del presente al futuro y su rechazo consecuente a la reductivo-positivista sobre el sujeto, según Bertoluci (Bertoluci, 1945, 90ss).

El existencialismo, en primer lugar, intenta comprender la necesidad del Hombre de entenderse, considerando la angustia, las esperanzas y las aspiraciones del Hombre real y buscando una vía moral e intelectual reestructuradora de las imágenes de sí mismo. En segundo, discorda con – y se opone a - toda filosofía que dirija sus esfuerzos a otra dirección.

Esta Psicología parte de los siguientes principios logico-genéticamente asociados:

- 1) Las ciencias actuales, teórica y metodológicamente, no pueden ser sinópticas, pues la concreción, atomización y exclusión entre ellas de sus objetos de estudio respectivos, les impiden develar la naturaleza del Hombre como ser-en-el-mundo. De este último se saben entonces sus reacciones, pero no cómo siente y vive su mundo en su tiempo y espacio no físicos, cuáles son sus temores y objetivos sublimes. Todo eso hay que preguntárselo al Hombre y no al que lo estudia a él como objeto.
- 2) Al Hombre hay que conocerlo en su integralidad, expresa en la multidiversidad de perspectivas de su abordaje.
- 3) Los temas de análisis sobre el Hombre deben ser los perennes de su vida y de sus reiteradas crisis existenciales y no alusivos a repeticiones, hábitos y mecanismos de estímulo-respuesta.

- 4) El existencialismo no es nomotético sino idiográfico, pues todo en el individuo y su relación con el mundo son únicas, originales e irrepetibles.
- 5) La adopción consecuente del enfoque fenomenológico no presupone la intención de hacer científico y objetivo el existencialismo, pues obligar a la existencia humana a ubicarse en un sistema teórico es absurdo y lesivo.

Este último principio del existencialismo se localiza en las obras de Otto Rank (Rank, 1950, 92), Wahl (Wahl, 1949, 31ss) y Victor Frankl. Este último, por ejemplo, declara que hasta ahora las teorías del Hombre se han dedicado exclusivamente al estudio de la realización ideal de sus “capacidades inmanentes” y la del equilibrio homeostático con el mundo; cuando el “deber ser” indica la necesidad del Hombre de trascenderse a sí mismo y convertirse en un ente capaz de elegir “lo que hará y lo que será” (Frankl, 1960, 17ss).

En esa autotrascendencia, el Hombre podrá conocer y superar su alienación, derivada de la inquietud y angustia que le son inherentes; asumir, responsablemente, la solución de los problemas existenciales que le acechan en el proceso de búsqueda de un sentido a la existencia; explicar el sufrimiento, la culpa y la muerte; analizar las capacidades y deseos propios, objetiva y cósmicamente.

El existencialismo es base metodológica de la Psicología Humanista y de la Transpersonal como su continuación mística y estructuradora básica de la IMPEC. La “autorrealización” individual promovida por estas Psicologías parte de la identificación existencialista del sujeto como ente individual específico y objeto privilegiado de atención, en menoscabo del significado de la sociedad en que él se inserta y que figura aquí como amenaza para su libertad.

La IMPEC es fiel seguidora del existencialismo en todo el discurso filosófico-antropológico de este, estructurado en los cinco principios arriba enumerados.

### **b. 3. Pragmatismo.**

Del pragmatismo, la IMPEC ha tomado en primer lugar inspiración en la posición utilitaria, en el sentido de tomar y aprovechar, eclécticamente, todo lo que pueda resultarle útil para estructurar sus ideas en el plano cosmovisual. Aquí se incluyen todas las vías y métodos para la supuesta ascensión a lo místico. La recomendación frommiana acerca del “uso” de la religión en cualesquiera de sus expresiones (Fromm, 1960, 90ss), asumida por la IMPEC, es netamente pragmática.

El individualismo a ultranza de tipo pragmático, en segundo lugar, parece formar parte de una justificativa cosmovisual de la IMPEC para el individuo, en tanto lo considera necesitado de salvarse místicamente en solitario.

En tercero, la IMPEC ha empleado como fuente teórico-espiritual la obra del fundador de la filosofía pragmática, William James. Específicamente, la IMPEC recurre a pronunciamientos de aquel sobre la importancia de los fenómenos no comunes que acontecen en la conciencia (James, 1958, 257ss). La IMPEC concluye siempre en afirmar que James habló claramente de los ASCs cuando se refirió a tales fenómenos.

En cuarto, el discurso pragmático de James cabe en la IMPEC sin dificultad, pues el reduccionismo filosófico-conceptual pragmático, desde sus propios principios de inferencia, fuerza la distributividad lógica de los términos de los juicios definitorios claves: 1) realidad es espíritu, 2) verdad es utilidad. La primera reducción hace coincidir al pragmatismo con el idealismo militante, que también incluye a la IMPEC.

La segunda, abarca en la línea de James hasta lo gnoseológico-veritativo, en un plano subjetivista extremo del sujeto, es decir, la verdad no es solo lo que se cree, sino lo que siente y necesita. Luego entonces, según ese criterio, sería verdadero todo lo aportado por cada sujeto, aun cuando lo que aporte no sea demostrable por la lógica ni tenga correlato objetivo alguno.

Es obvio que no hay diferencia de principio entre el relativismo gnoseológico extremo, idealista subjetivo, que defiende la IMPEC y el que James concibió filosóficamente como la esencia de su doctrina. De ahí que el pragmatismo sea, a no dudarlo, una fuente de aquella.

#### **b. 4. Gestalt.**

La Psicología de la Gestalt fue fundada en 1912 por Max Wertheimer. Los principales seguidores de este fueron Wolfgang Köhler, Kurt Koffka (Koffka, 1935), Frederick S. Perls (Perls, 1966, 543ss), A. Levitsky (Levitsky *et. al.*, 1970, 10ss), R. Wallen (Wallen, 1970, 10ss). Aparecen acompañados aquí de sus principales obras, en cuyos contenidos hay elementos muy aprovechados por la IMPEC.

La Psicología de la “forma” o de la “configuración” (“gestalt”), considera a la conciencia como una forma total-estructural, configurativa o de campo de todos sus elementos (sensaciones, percepciones, representaciones, estados de ánimo, emociones, sentimientos, instintos, etc.); opuesta al criterio asociacionista - comúnmente aceptado en las Ciencias Psicológicas - de que tales elementos se combinan hasta estructurar a los más complejos fenómenos de la conciencia.

Los autores de la Gestalt privilegian a la percepción como objeto de atención, al definirla en sus trabajos teóricos y experimentales como nucleadora de tales configuraciones, declarando la no existencia de sensaciones aisladas en la psique humana. Enfatizan además en la importancia de la reflexión sobre el significado de los estímulos y la de los factores objetivos de la realidad (entendida también como una totalidad), en la formación de las aludidas configuraciones (Asch, 1968, 158ss).

Las “leyes gestálticas de la organización de las totalidades”, son subjetivamente expresadas por el investigador en la aplicación de los criterios correspondientes de “proximidad”, “analogía”, “direccionalidad”, “aspecto” o “buena figura” (Ley de Prägnanz), “comunidad de destino”, entre otras; que supuestamente permiten apreciar la mayor simplicidad, simetría, nitidez y regularidad de la totalidad resultante. En este sentido, el subjetivismo de la Gestalt en la determinación de la totalidad, sus leyes y criterio de aplicación, hace concesiones a la fenomenología husserliana de la “cosa en sí” (de raíz netamente kantiana), perceptible sólo trascendentalmente y al enfoque de Merleau-Ponty de la fenomenología de lo perceptual (Merleau-Ponty, 1957).

La tendencia encabezada por Kurt Lewin dentro de la Gestalt es la del así llamado “campo topológico” (Lewin, 1936), que este pensador resolvió aplicarla más tarde al análisis de procesos sociales (Lewin, 1948; 1963), concibiendo al sujeto como puntualmente no dimensionado (topológico), en el espacio, que se mueve sometido a la dinámica de las fuerzas extrañas a él, dentro del campo empírico propio que le sirve de “espacio vital” (también topológico, por ser determinables su forma o dimensionalidad *ad libitum*).



La Gestalt, a la postre, toma el principio taoísta de que las partes integradas difieren del todo, por lo que cualquier ente, en tanto totalidad, puede ser percibido de manera diferente según el contexto y el sujeto que lo percibe. La Gestalt es muy útil para la IMPEC porque aporta la tesis configurativa – originalmente adleriana - del ser humano como “persona completa” e integrada holísticamente al cosmos (Capra, 1999 [1982]; Wilber, 1990, 41ss; Wandratsch, 1997; Grof, 1993, 33ss). Además, el enfoque gestáltico, incluidas su tendencia lewiniana y su enfoque sistémico que remeda actualmente al taoísta, es muy afín con el de la IMPEC porque la proyección cosmovisual del mismo le ha servido y le sirve de base para su concepción holística del mundo que descansa, a su vez, en el criterio de que son los sujetos los que configuran mental y volitivamente esa totalidad, dada la originalidad e irrepetibilidad de sus respectivas fusiones individuales místicas con el Universo.

#### **b. 5. Psicología Humanista o “Tercera Fuerza”.**

Lo de Psicología Humanista o “Tercera Fuerza” está integrada por representantes de abigarrada procedencia. Al lado de los más definidamente “humanistas” (Fromm, Allport, Murray, Rollo May, Abraham Maslow, Carl Rogers, entre otros), se ubican algunos que provienen de diversas escuelas y tendencias, por ejemplo, la Gestalt (Peerls, Lewin,...). Esa heterogeneidad se funda en el carácter receptivo de la Humanista con respecto a varias escuelas anteriores a ella o contemporáneas suyas. El discurso de la Psicología Humanista, en relación con el contenido de esta Tesis, puede ser sintetizado en cuatro rasgos:

1. El sujeto humano en tanto individuo, concebido como entidad holísticamente integrada al cosmos. Esta idea ha sido desarrollada por diversos especialistas de la Psicología Humanista que le han dedicado total o parcialmente obras suyas, por ejemplo, Murphy (Murphy, 1966, 251ss), Merrill, (Merrill, 1971), Maslow, (Maslow, 1971), Deikman (Deikman, 1966, 324-338); Lilly (Lilly, 1973), así como Ornstein, con uno de sus trabajos que, desde su prefacio, constituye un compendio de las «coincidencias» de las «psicologías clásicas» y del «ocultismo» – léase misticismo – en relación con la idea de este rasgo (Ornstein, 1973). Fadiman y Frager, por su parte, coinciden también con Ornstein al declarar que tanto el yoga como las variantes hindú clásica y zen del budismo, son teorías muy abarcadoras sobre la estructura de la personalidad, así como metodologías completas para variarla y hacerla crecer (Fadiman & Frager, 1976, 18ss). Es necesario conocer también la naturaleza metafísica de la persona – apuntó Allport -, el lugar que ocupa en el plan del cosmos y consultar la antigua sabiduría, filosófica y teológica para manipular y elaborar trivialidades. Ninguna ciencia que pretenda ser verdaderamente nueva es plenamente cierta – agrega- y conocer la persona humana como un todo exige situarla en el contexto cósmico de acuerdo con los principios de una teoría filosófica” (Allport, 1971, 657-58).

Este rasgo fue configurado por la Psicología de la Gestalt y asumido por la Psicología Humanista que, a su vez, lo ofrece a la IMPEC que lo tiene como esencial. La Gestalt, la filosofía existencialista y la fenomenología husserliana fueron teóricamente asimiladas e integradas por Kurt Goldstein como base metodológica de su discurso, portador del enfoque organismico-holístico del ser humano precisado de “autorrealizarse”. La “Tercera Fuerza” y por transición, la IMPEC, le deben mucho al impulso inicial que les imprimió Goldstein (Goldstein, 1967).

2. La posibilidad real de crecimiento, de mejoramiento cualitativo de la condición humana del sujeto. Este rasgo tiene su origen en la tesis adleriana del Hombre como sistema orientado a una supervivencia signada por su autorrealización subjetiva. Resultó este enfoque una novedad en el campo de las Ciencias Psicológicas pues, en la historia precedente de su teoría, siempre se dirigió la atención preferente al sujeto como ente susceptible de morbilidad, limitándolo al contexto del estado habitual de conciencia, así como parcelando y atomizando las cualidades y posibilidades potenciales que lo deberían caracterizar.

“Los psiquiatras – apunta Szasz – no luchan contra enfermedades sino contra problemas que integralmente afectan a la persona” (Szasz, 1974, 272). A las mismas conclusiones llegaron otros humanistas tales como Greening (Greening, 1975[orig.1971]) y Cooper (Cooper, 1973[orig.1967]). Este rasgo, axiológicamente positivo de la Psicología Humanista, fue también tomado y asumido por la IMPEC como uno de sus esenciales. Empero, esta última colocó en primer lugar al misticismo como la vía por excelencia para el crecimiento espiritual y la autorrealización del sujeto; en detrimento de otras vías clasificadas como previas por la Humanista, tal y como lo expresa Maslow en sus tesis sobre la “satisfacción escalonada de necesidades” (Maslow, 1954, 106ss; 1974 [orig.1968], 267ss; 1991, 182-96).

3. La aceptación desprejuiciada de toda fuente antigua, moderna o contemporánea, sea científica, filosófica o místico-religiosa, que hubiese aportado algo al proceso historico-heurístico de autorrealización de los seres humanos (Murphy, 1967, 270ss). El contenido de este rasgo es aceptado parcial, unilateral y selectivamente por la IMPEC, debido a su marcado énfasis en magnificar el papel y el lugar de las cosmovisiones de núcleo místico o religioso, sobredimensionándolos y extrapolándolos forzosamente a una presunta vigencia actual.

4. La aceptación, también desprejuiciada, de la legitimidad de todos los estados de conciencia – alterados o no, acompañada de la indicación expresa de transitarlos siempre que contribuyan a la autorrealización del sujeto (Murphy, 1967, pp. cit.; 1966, 251ss; Rogers & Rosenberg, 1977, 53-54).

Los psicólogos humanistas conciben así el “deber ser” del Hombre del futuro: integral por sus cualidades y holístico por sus posibilidades.

A trazar ese perfil ideal del Hombre están dedicadas total o parcialmente muchas de las obras de autores adscritos a esta “Tercera Fuerza” o que le tributan espaldarazo teórico a esta. Aquí se incluyen, entre otros, Leonard (Leonard, 1972), Dubos (Dubos, 1972), Hanna (Hanna, 1970), Salk (Salk, 1972; 1973), Richards y Richards (Richards & Richards, 1973), Weil (Weil, 1972), y Oates (Oates, 1972, 51-54).

Desde principios de los 50' se divulgaron ampliamente los postulados del psicólogo humanista Erich Fromm, de que el Hombre es un sujeto necesitado básicamente de su integración consigo mismo, sus semejantes y el Universo en el que él está inmerso; lo cual presupone la lucha del ser humano por conciliar lo que existencialmente porta de su animalidad, con su condición pensante. Todo ello constituye un “amargo reto” dual que el propio Hombre tiene que asumir y enfrentar en virtud de su ser consciente.

Tal reto está compuesto por las así llamadas por Fromm “dicotomías sociohistóricas y culturales”, las cuales son objeto de opción y demostradamente superables por el

sujeto. Las “dicotomías existenciales”, sin embargo, no pueden ser trascendidas por cuanto están relacionadas fundamentalmente con la morbilidad y con el límite físico de la vida. La libre elección en presencia de una serie interminable de situaciones, consiste en escoger entre el refugio en la seguridad conservadora de lo ya alcanzado y el crecimiento como desafío; la dependencia – muchas veces cómoda – y la independencia como riesgo; lo regresivo y lo progresivo; lo inmaduro y lo maduro; etc. Los demás psicólogos humanistas coinciden en esto con Fromm, especialmente Maslow (Maslow, 1974 [orig.1968]).

Al estar consciente de lo temporalmente efímero de su existencia y de la incapacidad de autorrealización plena por esa causa, se genera en el Hombre un profundo sentimiento de angustia contra el que debe luchar. Se advierte en esta última tesis una convergencia de esta idea de Fromm y de la Psicología Humanista en general con la filosofía existencialista. En cuanto a la IMPEC, la toma literalmente.

Fromm también muestra su inequívoca alineación adleriana y psicológico-humanista cuando supone que en manos de cada ser humano concreto está la potestad de optar y determinar absolutamente acerca de la marcha de sus asuntos, en el proceso de su autorrealización.

Según Fromm, la solución a las citadas dicotomías se funda en el amor multilateralmente comprendido y manifiesto, pues la gratificación así obtenida se expresa en la humanización notablemente productivo-creativa del Hombre (Fromm, 1985 [orig.1941], 131ss).

Ese estado de excelencia alcanzable presupone la existencia y superación de niveles previos, incluidos el nivel superior de amor. En el ideario de Fromm, ese nivel cimero – y a la vez integrativo de todas las manifestaciones de amor al prójimo – es el del amor a Dios.

Luego entonces, para Fromm la religión ocupa un lugar central en la orientación y proyección existencial de la conducta, ayudando al sujeto a arribar a un estado armónico consigo mismo, con los demás de su especie y la realidad en la que está inmerso. Ese estado, cuya consumación es admitida con optimismo por parte de Fromm, es simultáneamente referente y condición respecto al crecimiento cualitativo del Hombre.

El criterio frommiano sobre el lugar y papel de la religión con respecto al Hombre, infiere tautológicamente que todos los seres humanos son religiosos, pues es inherente al Hombre alcanzar esa armonía. En segundo lugar, ese criterio tiene como presupuesto de partida una definición de religión que, lógico-formalmente, es demasiado amplia. Así, para Fromm, religión puede ser cualquiera de las concepciones estructuradas de pensamiento y de acción que ofrezca al ser humano orientación existencial y un motivo, objeto o causa a la cual deberse con devoción (Fromm, Suzuki & De Martino, 1960).

En tercero, no deben hacerse distingos ni preferencias entre una religión y otra pues, según Fromm, se supone la utilidad de todas ellas. Esto es un punto de contacto importante con la filosofía pragmática. Justo es consignar que Fromm – conocido también como un estudioso de la religión – aplicó este criterio con imparcialidad, aun cuando es conocida su preferencia por las denominaciones religiosas del misticismo oriental (op. cit., 1960, 90ss). La IMPEC asume sin reservas ese criterio y esa preferencia.

En cuarto, la religión debe ser asumida por todos, incluidos escépticos y ateos, y lograr así la armonía en los términos concebidos por Fromm, que constituyen su versión del “deber ser” en este contexto. La idea de Dios, entonces, es más paradigmático-ética que teísta en el discurso frommiano.

En cuanto a la teoría frommiana de las “necesidades básicas” del ser humano, no se advierte en ella diferencia sustancial respecto a la que elaboró Maslow, excepto que este último dedicó al asunto una mayor atención, logrando una definición más explícita y una más acabada clasificación de tales necesidades (Maslow, 1991). Las necesidades maslovianas de tipo “Z”, la IMPEC las identifica con las que considera alcanzables gracias a la trascendencia mística del sujeto.

A principios de los 70', el ya citado psicólogo humanista Carl Rogers consideraba deseable y posible la aplicación práctica “... de una filosofía de relaciones humanas centrada en la persona como un instrumento poderoso para lidiar contra las tensiones raciales, los choques entre las clases de una sociedad, conflictos interculturales... [y] la posibilidad de utilizarla como una alternativa, en lugar de la fuerza, en la diplomacia internacional” (Rogers & Rosenberg, op. cit., 3).

Rogers y sus seguidores se oponen al criterio de que el individuo depende decisivamente de “causas complejas” y de los “efectos predeterminados e inevitables de estas”, tales como cultura, gobierno, propaganda, valores de su clase social, grado de libertad. Según él, la libertad humana “no contradice” y “sí complementa” una imagen del Universo “como una secuencia de causa y efecto”. No obstante, Rogers va más adelante en la estructuración de estas ideas cuando concluye afirmando, en total coincidencia con el psicoanalista Adler, el resto de la Psicología Humanista y especialmente con Fromm, que la “libertad subjetiva de concretizar potencialidades” es en la que el sujeto “procura realizarse al desempeñar un papel responsable y voluntario, al provocar los acontecimientos del destino de su mundo” (Rogers & Stevens, 1976 [orig. 1967], 58-59).

Este postulado de Rogers es tomado por la IMPEC como suyo, pues es esencial en la vertebración que esta última hace de su concepción místico-subjetivista sobre la sociedad y el Hombre.

Un análisis dialéctico y ponderado de la esencia del aporte de la Psicología Humanista como fuente teórica básica de la IMPEC, permite declarar un primer momento positivo, que se expresa en el optimismo en relación con la necesidad y la capacidad de realización del sujeto, conceptualmente vinculada al libre albedrío de este como su derecho inalienable. Un segundo momento, también positivo y asociado lógico-genéticamente con el anterior, es estimular al sujeto de que ejercite tal derecho, en la posibilidad de opción personal sobre los derroteros de su existencia.

El momento negativo consiste, precisamente, en la absolutización del contenido de los dos anteriores. La subjetivización del mundo y del Hombre generan consecuentemente la minimización, desestimación o subestimación de aquellas condiciones reales que, por ser objetivas, el sujeto dado no puede cambiar o variar y que, de manera inevitable, constriñen su posibilidad de optar con entera libertad en el contexto en el que existe.

Luego entonces, fundar expectativas en extremo optimistas en tal sujeto, ignorando las condiciones que sobre él gravitan y que él no puede mudar; puede crear el efecto

contraproducente de frustrar a ese sujeto que se pretende ayudar a realizarse, según González y Valdés (González & Valdés, 1994, 210ss) y Calviño (Calviño, 1998, 3).

**Rogers & Rosenberg, una utopía de cambio social como fuente de la IMPEC.**

Según Carl Rogers y Rachel Rosenberg, se aspira a que el sujeto humano:

1. Sea auténtico, que diga las cosas como son y no actúe con convencionalismos y formalismos consuetudinarios e hipócritas.
2. Anti-institucional, siempre y cuando las instituciones no sirvan a las personas por sus excesos estructurales, rígidos y burocráticos.
3. Desinteresado materialmente.
4. Desprejuiciado en su interés no moralista al atender las necesidades de los demás.
5. No limitado a los lazos de parentesco, familiares y comunitarios - a la "sociedad temporal" al decir de Bennis y Slater (Bennis & Slater, 1968); estableciendo cambios frecuentes de residencia y relacionamiento rápido con los demás.
6. Escéptico en relación con la ciencia, siempre que sea utilizada para conquistar el mundo material y humano, sobrevalorar el papel de la abstracción científica y subvalorar los sentimientos y el esoterismo y ocultismo tradicionales.
7. Explorador del universo interior, tributario del conocimiento de todos los fenómenos psíquicos, religiones esotéricas y trascendentales, de lo inexplorado y lo oculto, de los ASC inducidos por drogas, de los tipos de sueños y de su interpretación; así como de los tipos de meditación.
8. Equilibrado con la Naturaleza, en alianza y convivencia con ella.
9. En constante proceso, arriesgado, cambiante, experimentador: todo es posible y es válido experimentar cualquier cosa.
10. Poseedor de autoridad interna, opuesto a todo lo que, viniendo de autoridad externa, contradiga o limite su propia experiencia individual (Rogers & Rosenberg, 1977, 215-225).

El descubrimiento de una «nueva política» para la sociedad – según Rogers y Rosenberg - es dependiente de la vivencia, experiencia y descubrimiento personales de una «nueva política» interior, con entrada intensa en el ser individual de manera tal que, a partir del resultado de alcanzar la armonía interna, la persona dada pase a vivir cada vez más abiertamente y pueda denunciar a las instituciones y costumbres que en la cultura establecida actualmente obstaculizan esa armonía dentro de las personas y entre ellas y el mundo (ibíd.,). Consecuentemente con eso, ambos autores relacionaron los obstáculos que – a su juicio – entorpecen el desarrollo de las personas que desean crecer:

1. "El Estado por encima de todo", como represor de ellas.
2. "La tradición – consuetudinariamente perniciosa – encima de todo".
3. "El intelecto encima de todo", despectivo del cuerpo, mente, sentimientos, espíritu y poderes psíquicos. Esta posición incluso llega críticamente a demonizar a autores como Halberstam, que de manera explícita (Halberstam, 1972, 44ss), afirman que basta la inteligencia, el uso de la racionalidad, para responder o solucionar todo.
4. "El modelamiento del Hombre", por las diversas ciencias.
5. "El *status quo* para siempre". Allport expresa que todavía se refleja en la terminología científica la proporción centuplicada a favor de vocablos al uso donde prevalece el prefijo *re* – expresivo de reiteración, aceptación pasivo-

reiterativo-mecánica, etc. - en relación con los encabezados con *pro* – que denotan avance, creatividad, ir hacia delante, etc. (Allport., 1960, Cap. III).

6. “La verdad como monopolio de los que la imponen” (Rogers & Rosenberg, op. cit., 225-227).

Una sociedad con individuos así cualificados conformaría una cultura que caminaría en dirección a:

- a) La apertura “no defensiva” en todas las relaciones interpersonales en la familia, la fuerza de trabajo y el sistema de liderazgo.
- b) La explotación plena del “yo” y el desarrollo de la riqueza del soma humano – mente y cuerpo – integral, individual, responsable.
- c) La valorización del individuo por lo que él es, independientemente de su sexo, raza, status o posesiones materiales.
- d) La formación de agrupaciones humanizadas en nuestras comunidades, ambientes educativos y unidades productivas.
- e) Un relacionamiento estrecho, respetuoso, equilibrado y recíproco con el mundo natural.
- f) La valorización de los bienes materiales solamente cuando mejorasen la calidad de la vida personal.
- g) Una distribución más justa de los bienes materiales.
- h) La exigencia de un mínimo de estructura social, donde las necesidades humanas tengan prioridad sobre cualquier estructura experimental que sea creada.
- i) Establecer un liderazgo temporal, sustituible, basado en la competencia del líder para satisfacer necesidades sociales específicas.
- j) Preocuparse de manera realmente auténtica en interés de los que necesiten ayuda.
- k) Una concepción humana de la ciencia en todas las fases de esta, creativa, de verificación de hipótesis, etc.) y en la consideración del valor humano de sus aplicaciones.
- l) Todos los tipos de creatividad, en el pensamiento y en la exploración en las áreas de las relaciones sociales, las artes, la planificación social, la arquitectura, la ciencia y la planificación urbana y regional (ibíd., 227-228).

“A despecho de la oscuridad del presente, nuestra cultura puede estar a la orilla de un gran salto evolutivo-revolucionario. Digo simplemente de todo mi corazón: Poder a la persona que está surgiendo y a la revolución que ella trae en sí” (ibid.).

El ideario de Rogers sobre este respecto – apoyado por toda la Psicología Humanista y por la IMPEC – no ha pasado, empero, de ser una utopía (atendiendo a la etimología y no solo a la semántica de este término), pues no basta la divulgación de las buenas intenciones filantrópicas para que estas sean asumidas como valores positivos y aplicadas en calidad de tales, a escala macrosocial. El propio Rogers y sus colaboradores se encargarían de reconocerlo amarga y explícitamente:

“No sé cómo resolver los problemas de la explotación de los pobres por los ricos, o el horror de la sombra nuclear o las increíbles injusticias sociales de este mundo. Desearía ardientemente saberlo” (Rogers & Kinget, 1975 [orig. 1959], 2).

Esa amarga conclusión de Rogers es el resultado de la insistencia en afirmar la autorrealización del sujeto en solitario – aquí como el mejor recurso para la solución del problema del Hombre – se encuentra, al final, con el propio problema sin

solución, pues ni el individuo, ni el entorno social que de todos modos sobre aquel gravita, pueden realizarse si para ello solo se cuenta con un *desideratum* utopista como este.

Como **Conclusión** de la Monografía, el autor consigna que la IMPEC ha logrado conciliar criterios de selección afines para sus fuentes espirituales y teóricas. En las primeras se advierten rasgos tales como: promoción del individualismo en la percepción, enfrentamiento y solución de los problemas existenciales; aceptación de la idea de la fusión de la subjetividad del individuo con una entidad cósmica universal (sea panteísta o demiúrgica); desprecio de la lógica a favor de los recursos psicológicos prescritos como válidos para llevar a efecto el proceso de la presunta deificación del sujeto humano; y menosprecio o subordinación de la ciencia, manifiesto en el aprovechamiento por el misticismo de lo que la relatividad epistémica de aquella no ha podido explicar. En las segundas, el criterio de esa selección se expresa en los siguientes rasgos: exaltación del sujeto en tanto individualidad, en detrimento de su esencia social; exageración subjetivista del carácter activo y creador de la psique humana; minimización de los recursos lógicos de la conciencia y sobredimensionamiento de los no lógicos, en el conocimiento como proceso y resultado.

La división lógica de las fuentes de la IMPEC en teóricas y espirituales, fue hecha por criterio metodológico del autor para ordenar el discurso. Para la IMPEC, la relación de correspondencia entre los criterios de selección de ambos grupos de fuentes, se revela en que sólo para el estudio de esta Interpretación es que puede intentarse una separación y denominación de los mismos, ya que en el diseño de la estructura y en la proyección del discurso de la IMPEC aparecen inseparablemente entremezclados, en virtud de la subordinación histórica y actual que esta Interpretación hace del holismo al misticismo, en primer lugar y, en segundo, de la legitimación acrítica y no historicista de lo propuesto y obtenido por disímiles vías epistemológicas.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBSERVACIONES:

Se trató de usar el menor número posible de abreviaturas. Se consignan específicamente las siguientes:

- “**Más allá...**”, es el título abreviado de la antología referenciada como “**Más allá del ego**”, Editorial “Kairós”, Colección “Psicología”, 5ª edición, Barcelona, 1991, cuyos editores son Roger N. Walsh y Frances Vaughan. Se tomó esa medida porque los textos de esa antología son muy citados.
  - “**VI Congreso...**”, es el título abreviado del **VI Congreso Holístico y Transpersonal Internacional (Memorias)**, São Paulo, Águas de Lindoa, septiembre de 1997. Se tomó la medida por el mismo concepto descrito.
  - El resto de las abreviaturas son internacionalmente reconocidas y usadas en español: ed., por editor; eds., por editores; edit, por editorial; edit. cit, por editorial citada; p., por página, pp., por páginas; s/l, por lugar no conocido de edición; s/f, por fecha no conocida de edición; orig., por original, para identificar el año de la edición príncipe o de la primera edición conocida de la obra dada; etc..
1. Abbagnano, Nicola. (1972). *Diccionario de Filosofía*, La Habana, Ediciones Revolucionarias, (1ª edición, Turín, 1960).
  2. Adler, Alfred. (1955). En: *El sentido de la vida*, Barcelona, Luis Miracle (ed.), [1ª edición, 1935].
  3. Allport, Gordon W. (1971). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, La Habana, Ediciones Revolucionarias, (1ª edic., 1965).
  4. \_\_\_\_\_. (1960a). “*The open system of Theory of Personality*”. En: *Personality and social encounter: Selected essays*, capítulo III, Boston, Massachussets; Beacon Press.
  5. \_\_\_\_\_. (1960b). “*The Psychological Nature of Personality*”. En: *Personality and social encounter: Selected essays*, edit. cit.
  6. \_\_\_\_\_. (1976). *Forgotten truth: the primordial tradition*, New York, Harper & Row.
  7. Aquino, Tomás de (1975). “*Summa Theologicæ*”. En: Eduardo Torres Cuevas (ed.), *Antología del pensamiento medieval*, Sección primera de la IIª parte, Caps. I–IV, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
  8. Arora, Ved. (1997). “*Terapia no cotidiano*”, (Testimonio). En: “*Terapias e paradigma holístico*” (Testimonio), **VI Congreso...**, 06/09/1997.
  9. Asch, S.E. (1968). “*Gestalttheory*”. En: *International Encyclopædia of the Social Sciencies*, D.L. Sills (ed.), Vol VI, New York, Mac Millan.
  10. Bennis, W.E.; Slater, P.E. (1968). *The Temporary Society*, New York, Harper & Row.
  11. Bertoluci, P.A.. (1945). “*El sí mismo psicológico, ego y personalidad*”. En: *Psychological Review*, no. 52, 1945, New York.
  12. Blavatsky, H.P. (1892). “*Espiritismo*” (artículo). En: *Glosario Teosófico*. Buenos Aires, Editorial Glem.
  13. Boren, Gustavo. (1951). “*Espiritismo*” (artículo). En: *Enciclopedia del Católico*, Segunda Parte, Barcelona, Editorial Seix Barral.
-



14. Calviño Valdés-Faully, Manuel. (1998). **Trabajar en y con grupos. Experiencias y reflexiones básicas**, La Habana. Editorial Academia.
15. Capelato, Iván, et. al.. (1997). "Ao verso da toxicodependência", (Panel). En: **VI Congreso.....**, 05/09/1997.
16. Capra, Fritjof. (1982). **O tao da Física**, São Paulo, Editorial Cultrix, 1992 [1ª edición, 1975].
17. \_\_\_\_\_. (1999). **O ponto de mutação**, São Paulo, Editorial Cultrix, [1ª edición, 1982].
18. \_\_\_\_\_. (1991). "Física moderna y misticismo oriental". En: **Más allá....**
19. Colectivo de Autores. **ReVision**, 1990.
20. Cooper, D. (1973) . **Psiquiatria e Antipsiquiatria**, São Paulo, Editorial "Perspectiva", [1ª edición, 1967].
21. Corrêia, José. (1997). "ASCs e drogas" (Conferencia). En: **VI Congreso.....**, 06/09/1997.
22. Crookes, William.(1871). "Spiritualism and Science", **Journal of Science**, Londres, Quaterly.
23. Dale, Allan Ralph. (1992). "Espiritismo", (Conferencia), **Memorias del Congreso Internacional Parapsicología `92**, La Habana.
24. Dalmais, J. H. (1981) . **La fe cristiana en diálogo con las grandes religiones**, España, Santander, Sal Terræ.
25. Dass, Ram. (1991). "Realidades relativas". En: **Más allá.....**.
26. Deikman, R. (1996). "Deautomatization and the mystic experience". En: **Psychiatry**, no. XXIX, 1996, New York.
27. Douek, Doucy. (1997). "Stanislav Grof", (Conferencia). En: **VI Congreso.....**, 06/09/1997.
28. Dubos, René. (1972). **The God Within**, New York, Scribners.
29. Durkheim, Émile. (1898). "Representaciones individuales y representaciones colectivas". En: **Revue de Metaphysique et Morale**, no. 6, 1898, París.
30. **Engels, Federico.** (1979). **Dialéctica de la Naturaleza**, La Habana, Editora Política [1ª edición, 1886].
31. Fadiman, James. (1991). "La posición transpersonal". En: **Más allá.....**.
32. Fadiman, James; Frager, R. (1976). **Personality and Personal Growth**, New York, Harper & Row.
33. Ferrater Mora, José. (1965). "Espiritismo" (artículo). En: **Diccionario de la Filosofía**, tomo 1, Buenos Aires, Editora Sudamericana.
34. Flammarion, Camilo. (1905). "Discurso pronunciado ante la tumba de Allan Kardec". En: **Obras Completas de Allan Kardec en un tomo**, Barcelona, Librería de Juan Torrents y Corral, Edición Económica, [1ª edición, 1869].
35. Foulqué, Paul. (1967). "Espiritismo". (artículo). En: **Diccionario del Lenguaje Filosófico**, Barcelona, Editorial Labor, s.a.
36. Fox, Margaret. (1888). **Declaraciones a "The New York Herald"**, 09/10/1888, New York.
37. Frankl, Victor. (1960). "Más allá de la autoactualización y de la autoexpresión". En: **Journal of Existential Psychiatry**, no. 1, 1960, New York.

38. Fromm, Erich. (1985). *“La teoría del amor”*. En: **“El arte de amar”**, Alba Rosa Zayas Villafuerte (ed.), La Habana, Editorial Pueblo y Educación, [1ª edición, 1941].
39. Fromm, Erich; Suzuki, D. T.; De Martino, Richard. (1960). ***Budismo Zen y Psicoanálisis***, New York, Harper & Row.
40. Gaiarsa, José A. (1997). *“A Danza de Shiva (Demonstração Científica do que somos criação continua)”*, (Conferencia). En: **VI Congreso.....**, 06/09/1997.
41. Giglio, Joel. (1997a). *“Introdução à Psicologia Jungiana”* (Curso Pre-Reunión). En: **VI Congreso.....**, 03/09/1997.
42. \_\_\_\_\_. (1997b). *“Jung”* (Simposio). En: **VI Congreso.....**, 06/09/1997.
43. Gniss, Konrad; Roman Ralph. (1997). *“O Hesicasmo Cristiano”*. En: **“Vías da Meditação”** (Simposio), **VI Congreso.....**, 05/09/1997.
44. Goldstein, Kurt. (1967). *“Autobiography”*. En: **A History of Psychology in Autobiography**, E.G. Boring y G. Lindsay (eds.), Vol. V, New York, Appleton Century Crofts.
45. Goleman, Daniel. (1991a). *“Enfoques de la psicología, la realidad y el estudio de la conciencia”*. En: **Más allá.....**.
46. \_\_\_\_\_. (1991b). *“La salud mental en la psicología budista clásica”*. En: **Más allá.....**.
47. \_\_\_\_\_. (1991c). *“Un mapa del espacio interior”*. En: **Más allá.....**.
48. González García, Rigoberto; Ortega Suárez, Jorge. (1994). ***El espiritismo. Su presencia en Cuba***, Matanzas, Fondos de la Biblioteca “Gener y del Monte”.
49. González Rey, Fernando; Valdés Casal, Hiram. (1994). ***Psicología Humanista. Actualidad y desarrollo***, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
50. Greening, T.C. (1975) . ***Psicología Existencial-Humanista***, Rio de Janeiro, Brasil, EDUSP, [1ª edición, 1971].
51. Grof, Stanislav. (1976). ***Realms of the human unconscious***, New York, Dutton.
52. \_\_\_\_\_. (1979). *“Modern Consciousness Research and the Quest for the New Paradigm”*. En: **ReVision**, no. 2, 1979, New York.
53. \_\_\_\_\_. (1980). ***LSD Psychotherapy***, Pomona, California, Hunter House.
54. \_\_\_\_\_. (1991). *“Dominios del inconsciente humano: observación a partir de la investigación con LSD”*. En: **Más allá...**
55. \_\_\_\_\_. (1993). *“Sorpresas al explorar la conciencia”*. En: **ReVision**, (número especial de 1993 dedicado a la Psicología Transpersonal), New York.
56. \_\_\_\_\_. (1997a). *“Respiração holotrópica”* (Curso Pre-Reunión). En: **VI Congreso....**, 02-03/09/1997.
57. \_\_\_\_\_. (1997b). *“Implicações da pesquisa na Nova Consciência para a Psicologia e Psicoterapia”* (Conferencia Magistral). En: **VI Congreso.....**, 04/09/1997.
58. \_\_\_\_\_. (1997c). *“A evolução da Consciência e a Sobrevivência do Planeta”* (Conferencia Magistral). En: **VI Congreso.....**, 05/09/1997.
59. Grzich, Mirna. (1997). *“Música da Nova Era”* (Conferencia). En: **VI Congreso.....**, 07/09/1997.

60. Halberstam, D. (1972). ***The Best and the Brighest***, New York, Random House.
61. Hall, C.S.; Linsey, G. (1957). ***Teorías de la personalidad***, New York, Edit. Wiley.
62. Hanna, Thomas. (1970). ***Bodies in Revolt***, New York, Holt, Rinehart & Winston.
63. Harbans Lal, Aurora. (1997) “*Física Cuántica e Tradições*”, (Testimonio). En: **VI Congreso.....**,05/09/1997.
64. Harman, Willis. (1991). “*Implicación social e influjo social de los fenómenos «psi»*”, **Más allá.....**
65. James, William. (1958). ***The varieties of religious experience***, New York, New American Library.
66. Jung, Carl Gustav. (1960). ***The structure and dynamics of the psyche***, New York, Pantheon.
67. \_\_\_\_\_ . (1965). ***Memories, Dreams, Reflections***, New York, Vintage, Random House.
68. \_\_\_\_\_ . (1968a). ***Archetypes of the Collective Unconscious***, Princeton, Princeton University Press.
69. \_\_\_\_\_ . (1968b). ***Analytical psychology. Its theory and practice***, New York, Vintage.
70. Kardec, Allan. (1905). ***Obras Completas en un tomo***, Barcelona, Librería de Juan Torrents y Corral, Edición Económica.
71. Koffka, Kurt. (1935). ***Principles of Gestalt Psychology***, Hortcourt, Brace.
72. Kornfield, Jack. (1991). “*La meditación. Aspectos de su teoría y de su práctica*”. En: **Más allá.....**
73. Lalande, André. (1953). “*Espiritismo*” (artículo). En: **Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía**, Buenos Aires, Editorial Florida.
74. Leonard, George B. (1972). ***The transformation: A Guide to the Inevitable Changes in Humankind***, New York, Delacorte.
75. Levitsky, A.; Perls, F.S. (1970). “*The rules and games of Gestalt therapy*”. En: J. Fagan y I. L. Shepperd (eds.), **Science and Behavior**, Palo Alto, California.
76. Lilly, J.C. (1973). ***The Center fo Cyclone: An Autobiography of Inner Space***, New York, Bantham Books, [orig.1972].
77. López Oliva, Enrique. (2002). “*Distintas formas de espiritualidad*” (Conferencia). En: **Consulta Pastoral “Espiritualidad, Vida y Renovación”**, Cárdenas, Cuba, Centro Cristiano de Reflexión y Diálogo de la Iglesia Presbiteriana (R).
78. Maslow, Abraham H. (1954). ***Motivation and Personality***, New York, Harper & Row.
79. \_\_\_\_\_ . (1971). ***The farther reaches of Human Nature***, New York, The Viking Press.
80. \_\_\_\_\_ . (1974). ***El hombre autorrealizado***, Barcelona, Editorial “Kairós”, [orig.1868].
81. \_\_\_\_\_ . (1985). “*¿Qué nos ofrece la Psicología Existencial?*”. Seleccionado de **Psicología Existencial**, Alba Rosa Zayas Villafuerte (ed. & comp.), La Habana, Editorial Pueblo y Educación, [orig. 1961].

82. \_\_\_\_\_. (1991). *“Una teoría de la metamotivación: las raíces biológicas de la vida valorativa”*. En: **Más allá .....**
  83. Merleau-Ponty, M. (1957). ***Fenomenología de la percepción***, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
  84. Merrill, Charles. (1971). ***Humanistic Psychology***, W.B. Frick (org.), Columbus, Ohio, s/e.
  85. Muraro, Rose Marie. (1997a). *“O fim do patriarcado e a derrota da razão”*, (Conferencia). En: **VI Congreso.....**, 05/09/1997.
  86. \_\_\_\_\_. (1997b). *“O feminino e o masculino”*, (Conferencia). En: **VI Congreso.....**, 06/09/1997.
  87. Murphy, Gardner. (1966). ***A Biosocial Approach to Origins and Structure***, New York, Basic Books.
  88. Oates, Joyce Carol. (1972). *“New Heaven and Earth”*. En: **Saturday Review**, no. IV, 1972.
  89. Ornstein, R.E. (1973). ***The Nature of Human Consciousness***, New York, S.F., W.H. Freeman & Co.
  90. Ortega Suárez, Jorge D. (1999). *“El Paradigma de la Vta. Fuerza en el Deporte, la Cultura Física y la Recreación”*. En: **Memorias de la Ilda. Conferencia Científica Internacional de la Cultura Física y los Deportes**, Matanzas, Cuba, Editora de la Universidad de Matanzas “Camilo Cienfuegos”.
  91. \_\_\_\_\_. (2000). *“El papel del mito y de la religión en la cultura de los pueblos”*. En: **Filosofía y Sociedad**, vol. II, La Habana, Editorial Félix Varela.
  92. \_\_\_\_\_. (2002a). ***El Imperialismo en lo Cultural y los pueblos originarios de Latinoamérica***, Matanzas, Editora de la Universidad de Matanzas “Camilo Cienfuegos”, Cuba/ Universidad de Entre Ríos, Argentina.
  93. \_\_\_\_\_. (2002b). ***El Imperialismo en lo Cultural***, Asociación para la Unidad de Nuestra América (AUNA)/Editorial Heinrich Böll, El Salvador.
  94. Peerls, Frederick S. (1966). *“Gestalt therapy and human potentialities”*. En: **Explorations in Human Potentialities**, H.A. Otto (ed.), Springfield, Illinois, Ch. C. Thomas.
  95. Poveda de Agustín, J. M. (1997). *“Chamanismo e ASCs”*, (Ponencia). En: **VI Congreso.....**, 05/09/1997.
  96. Prieto Peres, Maria Julia. (1997). *“A psicoterapia regressiva às vidas passadas”*, (Conferencia). En: **VI Congreso.....**, 05/09/1997.
- 
97. Proff, I., (1956). ***The Death and the Rebirth in Psychology***, New York, Julian Press.
  98. Rank, Otto. (1952). ***The trauma of birth***, New York, Robert Brunner, [orig. 1924].
  99. \_\_\_\_\_. (1950). ***Will Therapy and Truth and Reality***, New York, Knopf.
  100. Richards, Fred; Richards, Anne. (1973). ***Homonovus: The New Man***, Boulder, Colorado, Shields Publishing Co.

101. Rogers, Carl; Kinget, G.M. (1975). *Psicoterapia e relações humanas*, Belo Horizonte, Interlivros, [orig. 1959].
102. Rogers, Carl; Rosenberg, Rachel. (1977). *A pessoa como centro*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Editora Pedagógica y Universitaria Ltda.
103. Rogers, Carl; Stevens, B. (1976). *De pessoa a pessoa: o problema do ser humano*, São Paulo, Editorial "Pioneira", [orig. 1967].
104. Saldanha, Vera *et. al.*. (1997). "O *psiquismo fetal*", (Simposio). En: **VI Congresso....**, 07/09/1997.
105. Salk, Jonas. (1972). *Man Unfolding*, New York, Harper & Row.
106. \_\_\_\_\_. (1973). *The Survival of the Wisets*, edit. cit.
- 
107. Sheldrake, Rupert. (1989). *Una nueva ciencia de la vida*, Barcelona, Editorial "Kairós".
108. Smith, H. (1958). *The religions of man*, New York, Harper & Row.
109. Stevenson, I. (1966). "Twenty cases suggestive of reincarnation". En: **American Society Psychical Research**, no. 26/1966.
110. Sutich, Anthony. (1976). "The emergence of the transpersonal orientation: a personal account". En: **Journal of Transpersonal Psychology**, no. 1/1976.
111. Suzuki, D.T. (1959). *Mahayana Buddhism*, Londres, Allen Unwin Editor.
112. Szasz, T. (1974). *The Myth of Mental Illness*, New York, Harper & Row.
113. Taft, J. (1958). *Otto Rank*, New York, Julian Press.
114. Tart, Charles. (1991). "Estados de conciencia y ciencia de los estados específicos". En: **Más allá...**
115. Wahl, J. (1949). *A Short History of Existentialism*, New York, Philosophical Library.
116. Walsh, Roger N. (1991). "Evolución y estado de los estudios sobre meditación". En: **Más allá....**
117. Walsh, Roger N.; Elgin, Duane; Vaughan, Frances; Wilber, Ken. "Colisión de paradigmas". (1991). En: **Más allá....**
118. Walsh, Roger N.; Vaughan, Frances. (1991a). *Más allá del Ego* (Introducción), Barcelona, Editorial "Kairós", Colección "Psicología", [5ª edición].
119. \_\_\_\_\_. (1991b). "El surgimiento de la perspectiva transpersonal". En: **Más allá....**
120. \_\_\_\_\_. (1991c). "Comparación entre psicoterapias". En: **Más allá....**
121. Wallen, R.. (1970). "Gestalt therapy and Gestalt Psychology". En: J. Fagan y I. L. Shepperd (eds.), **Science and Behavior**, California, Palo Alto.
122. Wandratsch, Jeanine. (1997). "Gestalt e Transpessoal". En: **VI Congresso....**, 05/09/97.
123. Weil, Andrew. (1972). *The Natural Mind*, Boston, Houghton Mifflin Co. Editor.

124. Weiler, H. (1991). *“La política internacional de producción de conocimientos y el futuro de la educación superior”*. En: **Nuevos contextos y perspectivas**, Serie “Nuevos roles de la educación superior”, vol. I, Caracas, CRESALC/UNESCO.
125. Weiss, Brian L. (1989). ***Muchas vidas, muchos sabios***, Buenos Aires, Editorial Javier Vergara s.a.
126. Wilber, Ken. (1990). ***La conciencia sin fronteras***, Buenos Aires, Troquel.
127. Wollmer, Laís. (1997). *“I Ching: Um comportamento cuántico”*, (Conferencia). En: **VI Congreso.....**,06/09/1997.
128. Woolger, Roger. (1997a) *“Psicoterapia de vidas passadas”*, (Sesión Plenaria). En: **VI Congreso.....**, 06/09/1997.