

2 PSICOLOGIAS HUMANISTAS? UNA RESPUESTA

SUMARIO: En respuesta a ciertas cuestiones planteadas por John Rowan (1989), Wilber sugiere que hay ciertamente dos psicologías humanistas, una de las cuales esta abierta a las dimensiones espirituales, trascendentales, o transpersonales de hombres y mujeres, y una que no. Esta respuesta incluye una defensa de la psicología transpersonal contra ciertos ataques (notablemente de Rollo May) de que es, en efecto, un producto del pensamiento no realista o de deseo-confirmado que pierde contacto con la parte demoníaca de hombres y mujeres, y que las experiencias transpersonales son como mucho imaginarias. El artículo concluye con una defensa del misticismo en general, señalando que sus afirmaciones están basadas en la evidencia experiencial y por tanto que son ni mas ni menos verificables que cualquier otra afirmación de conocimiento experiencial, incluyendo las de las ciencias empíricas.

Como las cuestiones de John Rowan (1989) tocan la critica de Rollo May de la psicología transpersonal, tomare esta oportunidad para responder a mi viejo amigo Rollo May en profundidad. Como esto será una carta abierta, volveré a plantear las cuestiones de Rowan.

Primero de todo, Rowan afirma que la psicología humanista ha sido conocida tradicionalmente como la psicología que postula "una gran fuerza de crecimiento que tira hacia delante todo el tiempo, y nos dirige, a menos que nos resistamos, hacia la auto-actualización. Esta era la visión de los 2 grandes clásicos, Maslow y Rogers, y suscrita en varias formas por Perls, Moreno, Assagioli, Lowen...." Y entonces cita las Teorías de Personalidad de Maddi: "Ellos (los psicólogos humanistas) asumen solo una fuerza básica en el hombre. Por tanto, la vida no se considera un compromiso, sino más bien el despliegue de la única fuerza. He llamado a la posición ejemplificada por estas teorías el modelo de la realización.... Si la fuerza es la tendencia a expresar hacia un grado mayor las capacidades, las potencialidades, o los talentos basados en la constitución genética de uno, entonces nos confrontamos con la versión de la actualización...."

Rowan entonces señala que las teorías de la única gran fuerza han entrado en guerra recientemente, por diferentes razones, por teóricos humanistas tales como Mahrer (1978), May (1982), Geller (1982, 1984), y Friedman (1982). Rowan se pregunta si la teoría de la auto-actualización es necesaria o incluso útil para la psicología humanista.

El concepto de auto-actualización, desde luego, es muy viejo; quizás la mejor explicación fue dada por Aristóteles. Creo, sin embargo, que la idea de auto-actualización como la única fuerza es una abstracción engañosa. Resulta que creo que hay un eros o telos espiritual global, una auto-evolución a través de la auto-trascendencia, pero esta fuerza sola sólo se manifiesta como los distintos niveles del desarrollo, así que en términos concretos hay tantas fuerzas en los humanos como niveles o estructuras de desarrollo y evolución. Así, por ejemplo, el telos espiritual se manifiesta en el plano material como hambre, en

el plano biológico como sexo, en el plano mental como deseo de intercambio comunicativo, y así sucesivamente. Así el telos espiritual, aunque uno en un sentido abstracto, es plural en cualquier sentido práctico o real, y el impulso hacia la trascendencia, el crecimiento, el desarrollo, o la evolución se expresan siempre mediante y como la emergencia del siguiente impulso concreto superior. Esto deja mucho espacio para el conflicto y el compromiso entre las distintas expresiones, algo que los modelos de auto-actualización puros tienen persistentemente dificultad de explicar.

Así hablar de un impulso básico en el hombre es una forma engañosa y desequilibrada de describir el proceso de crecimiento, y lleva a problemas que son generados en su mayor parte por la formulación inadecuada misma. Además, como el mundo manifiesto está normalmente compuesto de opuestos o dualidades, creo que hay otro impulso global general o fuerza que existe en la dirección opuesta, a saber, thanatos (o lo que en Occidente se conoce como involución; podríamos llamarlo regresión). Como su opuesto, thanatos siempre se expresa como un impulso concreto (ya sea hambre, sexo, poder, etc.); simplemente requiere la opción de la necesidad de un nivel más bajo por la exclusión de uno superior. Este impulso, creo, está implicado en toda patología (como la fijación, la regresión, la detención), aunque de nuevo, cada caso específico implica sus propios impulsos concretos y particulares y dilemas patológicos.

Creo que es un poco de labia y de referencias de hadas, por parte de muchos escritores humanistas (incluyendo, en ocasiones, Maslow y Rogers), de una única fuerza básica en el hombre lo que ha molestado tanto los gustos de Mahrer y May. En ese punto, coincido con ellos (aunque por muy diferentes razones), pero volveré a esto en un momento.

Rowan también propone la cuestión, son nuestros potenciales verdaderamente impulsos o son, como mantiene Mahrer, nada excepto opciones? Mahrer dice que "no hay gran fuerza, no hay camino espiritual, no hay nada que nos lleve hacia alguna dirección. Hay solo opciones". Creo que esto es en gran parte un problema semántico: si dices que no hay nada excepto opciones, entonces puedo decir que una persona está impulsada a escoger, y así reintroduce alguna forma de teoría de impulsos.

Desde luego, uno puede siempre decir que si algo es estrictamente potencial, no puede ejercer fuerza o impulso, porque la definición de potencial es no presente o activa. Pero la cuestión total acerca de los potenciales humanos es que impulsan para hacerse reales o manifiestos, y esos potenciales, hasta el extremo en que se manifiestan, son definitivamente experimentados como impulsos, como fuerzas emergentes o intenciones. Podemos decir, por ejemplo, un bebé recién nacido tiene el potencial para el lenguaje, pero no creo que el recién nacido decida por tanto es hora de aprender lenguaje. El potencial por el lenguaje no es una opción. Mas bien, como Chomsky señala, el lenguaje simplemente llega, se muestra se quiera o no, e introduce una multitud de nuevos impulsos y fuerzas en la psique. Estos son experimentados como impulsos reales! El lenguaje es muy insistente.

Creo que la evidencia claramente apoya la tesis de que nuestros potenciales estructurales superiores existen de la misma forma precisamente que el lenguaje, el sexo, el hambre, o cualquiera de los otros impulsos estructurales de hombres y mujeres. La posición de sólo opciones, por otro lado, esta inadvertidamente revirtiendo hacia un modelo de aprendizaje conductual, una teoría de la mente de la tabula rasa, que hoy no soporta mucho peso. Más lamentablemente, pasa por alto la gran cantidad de investigación en la existencia cross-cultural de los estadios de desarrollo espiritual. Estos estadios no son opciones, son estructuras (la opción es engancharlas o no).

En el debate de la única fuerza, entonces, me pongo del lado de May/Mahrer. En los potenciales e impulsos del lado de Maslow/Rogers.

El asunto final es - bien, se puede poner de muchas formas: el problema de la trascendencia espiritual, el problema del mal, el problema de como de lejos llegan los potenciales humanos (o, donde acaba lo humano y empieza lo divino?). O de nuevo, es el problema de la relación entre la psicología humanista y la transpersonal. Es posible la trascendencia del self convencional, o son tales nociones básicamente mecanismos de defensa diseñados para protegernos de nuestra moralidad y finitud? Si la trascendencia espiritual es posible, entonces que pasa con el mal? Todo esto toca, desde luego, el reciente ataque de May sobre la psicología transpersonal (1986).

Ahora se suele pensar que hay solo dos caras principales de estos asuntos: el existencial-humanista por un lado, y el trascendental-transpersonal por el otro. La distinción "humanista/transpersonal" es obviamente muy importante, pero tratare de mostrar que hay otras dos distinciones que de hecho han sido tan importantes, y a veces más importante, en los recientes debates entre, por ejemplo, Rogers (1982a, 1982b) y May (1982), o May y los transpersonalistas (1986). La primera distinción se basa en la postura de uno hacia el mal (los realistas vs. los idealistas). La segunda se basa en la postura de uno hacia el espíritu o la divinidad (ateísta, teísta, o místico). Junto con el humanista/transpersonal, nos da 3 distinciones principales, cada una de las cuales corta en ángulo recto a las otras, generando una rejilla de diferentes posiciones teóricas globales. Elaborare sobre estas 3 distinciones y entonces mostrare cómo pueden ayudar a clarificar muchos de los debates que ocurren ahora.

Las dos posiciones básicas hacia el mal dependen de cuanto peso da uno al mal en las vidas y motivaciones de hombres y mujeres. El primer campo - al que llamare realista - tiende a asignar al mal una prioridad bastante alta; este campo cree que el mal es una fuerza muy real en el mundo, que hombres y mujeres están constantemente subestimando el alcance y la brutalidad del mal, y que consecuentemente hombres y mujeres acaban pillados en el mal por su propia negación de su penetrabilidad. (Nota que cuando y si los realistas están amargados y agotados, tienden a caer en el cinismo, y en un tipo de pesimismo cruel - llamándoles los cínicos).

El segundo campo - al que llamare los idealistas - tienden a minimizar la importancia del mal; este campo cree que aunque el mal puede jugar

ocasionalmente un rol importante en los asuntos humanos, está subordinado a un bien global, que la oscuridad o el mal no es una presencia ontológica real sino meramente la ausencia de la luz, una ausencia que se termina con el crecimiento superior. (Nota que cuando este campo pierde su facultad crítica, tiende a degenerar en una total y completa escamosidad, evidenciada en un tipo de mareo irreflexivo y una visión del mundo dulce y ligera - a los que se refieren coloquialmente como metedura de pata y escamas).

La segunda distinción - ateísta/teísta/mística - concierne el asunto del alma humana y su relación con el espíritu divino (asumiendo que exista). Las tres posiciones son

- a. No hay espíritu divino o trascendental, así no hay problema (ateísta).
- b. El alma humana y el espíritu divino existe y puede que se comuniquen entre ellos, pero son en última instancia entidades ontológicas separadas (teísta).
- c. En la cima del crecimiento humano existe una identidad suprema del alma y el espíritu, una identidad que puede ser directamente intuita o aprehendida bajo ciertas circunstancias (mística).

Llegamos ahora a las últimas distinciones principales, entre humanista y transpersonal. Por el momento, simplemente definiré humanista como primeramente interesado en el ser humano, alma, o psique y transpersonal como primeramente interesado en el alma humana y el espíritu divino (psyche y pneuma). (Regresare al asunto de si es o no lo transpersonal una categoría real).

Así tenemos 3 escalas diferentes: 1 realista/idealista (con sus contrapartes degeneradas, cínico/escama), 2 ateísta/teísta/místico, y 3 humanista/transpersonal. Quitando las auto-contradicciones y redundancias (p. ej., no hay ateísta transpersonal) nos da alrededor de una docena de campos o subcampos diferentes principales. May, por ejemplo, es un teísta realista humanista, Perls es un ateísta idealista humanista, Maslow fue un místico idealista transpersonalista, Sartre fue un ateísta realista humanista, y así sucesivamente.

Usando estas 3 distinciones en vez de solo una, hace más fácil entender los conflictos que han habido entre no sólo los humanistas y los transpersonalistas, sino entre cada disciplina. Permitidme dar unos pocos ejemplos de estos conflictos, entonces daré mis propias opiniones de cada.

El debate entre May y Rogers es un caso clásico de humanista realista versus idealista humanista. May ve el mal como naciente en todos nosotros, aunque recubierto con una chapa de civilización, mientras Roger ve el mal como primeramente el resultado del desarrollo abortado o combado. Un conflicto similar existe dentro de las escuelas transpersonales entre los transpersonalistas realistas y los idealistas. Los primeros mantienen que en el mundo manifiesto el mal es una fuerza real e inextricable (el mal relativo es trascendido en el absoluto, pero igual el bien relativo); los últimos mantienen que el mal es sólo el resultado de no realizar el absoluto, y que toda manifestación puede teóricamente ser buena. Es la última posición o posición

idealista la que puede degenerar en escamas o todo la escuela de todo es amor y luz, lo que particularmente irrita a los realistas de todo tipo.

Dentro del campo humanista realista hay un debate históricamente importante y de mucho tiempo entre los ateístas y los teístas. Los ateístas realista humanistas - Feuerbach y Sartre siendo los mejor conocidos - tienden a ver a los humanistas teístas, incluso a los humanistas teístas realistas (como May), como si fueran en ultima instancia antihumanistas y antipersona. Feuerbach, por ejemplo, ve toda referencia al espíritu o deidad como nada excepto una proyección de los potenciales todavía no realizados; el teísmo es el último refugio de la humanidad oprimida. Por esta razón, los ateístas realistas humanistas suelen ser Marxistas.

Los humanistas realistas de casi todo tipo se refieren a si mismos frecuentemente como existencialistas (en deliberado contraste con los trascendentalistas y esencialistas). Consecuentemente hay tanto existencialistas teístas (May, Tillich, Marcel) y existencialistas ateístas (Sartre). Esta categoría explica la existencia que de otra forma podría parecer una contradicción: Marxismo existencialista, cuyo pionero es Sartre.

Dentro de las escuelas transpersonales, tanto occidentales como orientales, hay un debate desde hace tipo entre teístas y místicos. Teístas transpersonalistas - San Juan de la Cruz, Suso, Ramanuja, y así sucesivamente - creen que el alma humana y el espíritu divino pueden compartir un matrimonio espiritual o comunión divina, pero no hay punto en el que sean uno e idénticos. Los místicos transpersonalistas - Maestro Eckhart, Shankara, Chih I, y así sucesivamente - creen que hay un punto en el desarrollo donde, sin borrar de ninguna forma la frontera entre el alma humana y el espíritu divino, la frontera puede ser trascendida y una suprema identidad revelada, donde cada uno es ambos mientras permanecen perfectamente ellos mismos paradójicamente.

En este punto debería identificar mi propia posición específicamente como realista místico transpersonal. Es decir, creo que el mal es inherente en el mundo manifiesto y puede ser disminuido pero no erradicado; que la creencia de que el mal relativo pueda ser erradicado es en si misma la primera causa del mal; que el absoluto es no dual, o más allá del bien y del mal (no sólo del mal); que el alma humana y el espíritu divino comparten un terreno común (o divinidad) sin eliminar sus respectivas diferencias; y que esa divinidad puede ser directamente intuida bajo ciertas circunstancias.

Permitidme ahora comentar específicamente los ataques de May al humanismo del tipo de Roger y al transpersonalismo de todo tipo, porque hay verdaderamente otros dos debates ocultos aquí. El primero es el realista versus el idealista. A May, siendo un realista, no le gustan las teorías idealistas de ninguna clase - siendo irrelevante humanistas o transpersonales. Yo mismo que soy realista, resulta que coincido con esos aspectos de las críticas de May. Creo que puedo entender su irritación con las escuelas idealistas, porque de hecho muchas de ellas, tanto humanistas como transpersonales, durante los 70 degeneraron en errores estúpidos y hojuelas de un tipo u otro. A veces, sin

embargo, May parece tan irritado que pasa de realista a cínico, y algunas de sus discusiones suenan como si no fuera entre realistas e idealistas, sino entre cínicos y errores estúpidos.

Donde May empieza a errar, y errar malamente, es en su suposición de que todos los transpersonalistas son idealistas. Esto resulta ser la primera de varias ofuscaciones principales. La crítica que elevo al idealismo de Rogers ahora trata de elevarla a todos los transpersonalistas, y desde luego no funcionara, porque muchos transpersonalistas son acérrimos realistas (de hecho, la gran mayoría lo son, ya que las tradiciones realistas o no dualistas incluyen a la mayoría de los filósofos perennes, occidentales y orientales). Coincidirían completamente con las afirmaciones de May: "William James coincidía con Jung y Nietzsche en que el concepto de bien no puede nunca excluir el concepto de mal; de hecho vienen juntos". Increíblemente, sin embargo, May falla en mencionar que James, Jung, y Nietzsche creían - junto con los filósofos perennes de virtualmente todas las culturas - que existía una dimensión espiritual que ella misma estaba más allá del bien y del mal. Este más allá es una de las áreas básicas estudiadas por los transpersonalistas. Y precisamente porque el mundo personal o manifiesto está siempre marcado por las dualidades tales como bien/mal, uno de los significados de transpersonal es más allá del dualismo (p. ej., Sanskrit advaita). May, por otro lado, parece reconocer sólo el pensamiento dualístico, y así niega la propia existencia de algo más allá de sus propias categorías.

Lo más sorprendente para mí lo que tiene importancia para el teísmo ortodoxo de May y su aparente negación, o al menos su mala interpretación, del misticismo. El argumento clásico y estándar de los teólogos contra los místicos es que los místicos confunden alma y espíritu, que niegan la frontera entre lo humano y lo divino (o como May lo diría, "confundir tanto psicología como religión"). Cuando Cristo estaba siendo apedreado por sus seguidores, el preguntaba, "Por qué me apedreáis; es por mis malas obras?" La respuesta fue: "No, es por blasfemia, ya que tú, siendo hombre, te proclamas Dios". Los místicos desde ese tiempo han sido, en occidente, crucificados por esta así llamada blasfemia.

La respuesta de Cristo al cargo de blasfemia es interesante. Dijo, "No se dice en vuestras escrituras que sois todos Hijos de Dios? Por qué entonces me apedreáis?" En otras palabras, la experiencia de Cristo de la identidad suprema de alma y espíritu ("Yo y mi Padre somos Uno") es algo que esta libremente disponible a todos, o, como lo diría San Pablo; "Deja que esta consciencia sea en ti lo que fue en Jesucristo, que todos podemos ser uno...". Los teólogos griegos formularon esto diciendo que Cristo fue una persona con dos naturalezas - fue tanto totalmente humano como totalmente divino, sin confundir ambos. Lo que los teólogos ortodoxos no admitirían, sin embargo, fue que nadie más que Cristo podría tener esa experiencia. En otras palabras, la consciencia de Cristo no está disponible a nadie más. Todo místico, desde luego, empezando por Cristo, discrepa con exactamente ese punto.

La misma conclusión puede ser alcanzada tan fácilmente usando la doctrina Trikeya del Budismo o la doctrina Brahman-Atman del Hinduismo. El punto

esencial es que alma y espíritu comparten un fundamento común del ser, y ese fundamento puede ser directamenteprehendido o intuitivo sin borrar de ninguna forma la frontera entre ellos. Cuando Buda se iluminó no significó que dejó de ser humano; significó que también realizó el aspecto de su ser que es divino (o Bodhi-minded), una realización que todos sus seguidores han sido invitados a repetir.

Es reconocidamente difícil hallar términos aceptables para definir estados que tomen parte tanto de lo finito como de lo infinito, de la forma y el vacío, del tiempo y la eternidad, del alma y el espíritu. Podríamos ciertamente usar términos tales como humanístico místico, porque lo que está siendo trascendido no es, como May cree, la humanidad en sí sino la humanidad convencional (lo que los místicos cristianos llaman el hombre natural). Ha sido reconocido durante mucho tiempo, por ejemplo, que el humanismo místico es un término bastante bueno para el Taoísmo y el Zen. Sin embargo cuando Maslow y Sutich fundaron la cuarta fuerza, el término humanístico ya tenía un significado específico y definitivo - al que hacen referencia Rogers, May, Matson, Murray, Frankl, el primer Maslow, y así sucesivamente. Necesitaron un nuevo término para referirse a los estados del ser que incluían pero iban más allá del humanismo convencional; bien o mal, el término escogido fue transpersonal.

La inquietud de May es que, entre otras cosas, la psicología transpersonal es una contradicción de términos, como decir psicología transpsicológica". Esta es una crítica legítima pero censuradora. Como Huston Smith señala en *La Verdad Olvidada*, lo que realmente necesitamos es un término como pneumatología en vez de psicología (para indicar el estudio del espíritu o del pneuma en hombres y mujeres, y no simplemente el estudio del alma o la psique en hombres y mujeres), Como estamos adheridos a la psicología, le ponemos el prefijo y es trascendental o transpersonal.

May parece entender mal el significado de trascendencia mismo; tan lejos como puedo decir, o lo confunde con extinción o negación, o lo relega a lo imaginario. Pero como Hegel señala, trascender o sustituir es a la vez negar y preservar. En otras palabras, la trascendencia tan va más allá (o niega) como incluye (o preserva) lo dado. Lo transpersonal en este sentido significa "lo que va más allá e incluye a la personalidad convencional". No significa "eliminar o saltarse la personalidad". "La gracia", decía Santo Tomás, "perfecciona la naturaleza, no la elimina".

Por eso precisamente la palabra transpersonal tiene un paradójico significado - más allá pero incluyendo lo personal. Muchos de los términos tradicionalmente usados para referirse a la auto-trascendencia tienen un significado paradójico similar. Qué pasa con el Übermensch de Nietzsche - literalmente, el Sobrehombre? Es similar al Sobreself de Emerson y Sobremente de Aurobindo. Qué pasa con las traducciones griegas de las conversiones cristianas: metanoia, literalmente más allá de la mente de uno, o la doctrina budista de anatta, sin self separado? Sobre-, trans-, más allá-, además de-, sin-, meta-, incluso para-: Pasó que elegimos trans-. En vez de hombre, mente,

nous, self, psique, o alma, elegimos persona. Así que cuál es la gran controversia?

Finalmente, me gustaría remitirme al asunto de si algo como la trascendencia es incluso posible, porque aunque May al menos cree en el valor de la Trascendencia, muchos de sus colegas existencialistas no (p. ej., Yalom). Los místicos, desde luego, afirman que la trascendencia no es un postulado teórico sino una experiencia directa (o incluso una adaptación estable), y ciertamente la mayoría de críticos reconoce que los místicos basan sus afirmaciones en ciertas experiencias que han tenido. Pero los críticos entonces se mueven para invalidar el estatus cognitivo de estas experiencias usando una de las varias tácticas estándar:

1. La experiencia mística no es un conocimiento valido porque es inefable y por tanto incomunicable.
2. La experiencia mística, que parece tan cierta para el místico, podría de hecho ser simplemente errónea; los místicos podrían pensar que se están haciendo uno con el fundamento del ser, pero eso no significa necesariamente que eso este ocurriendo verdaderamente; ningún conocimiento puede ser absolutamente cierto.
3. La visión mística podría de hecho ser esquizofrenica.
4. Como poco, la noción mística de vivir para siempre es un mecanismo de defensa diseñado para protegerse uno de los horrores de la mortalidad y la finitud.
5. La experiencia mística no es conocimiento real porque no es empírica.

A lo que se puede responder:

1. La experiencia mística es ciertamente inefable, o no apta de ser puesta enteramente en palabras; como cualquier experiencia - una puesta de sol, comer un trozo de pastel, escuchar música de Bach - uno tiene que tener la experiencia real para ver cómo es. No concluimos sin embargo, que la puesta de sol, el pastel, y la música por tanto no existen o que no son validos. Además, incluso aunque la experiencia mística es en gran parte inefable, puede ser comunicada o transmitida, a saber, haciendo práctica espiritual bajo la guía de un maestro espiritual (como el judo puede ser enseñado pero no hablado; como Wittgenstein lo diría, lo místico puede ser mostrado pero no dicho).
2. Coincidiría con que las experiencias místicas no son en principio mas ciertas que cualquier otra experiencia directa, pero lejos de tirar hacia abajo de las afirmaciones de los místicos, ese argumento eleva sus afirmaciones al mismo estatus que todos los otros conocimientos experimentales, un estatus que yo definitivamente acepto. En otras palabras, este argumento contra el conocimiento místico verdaderamente se aplica a toda forma de conocimiento basado en la evidencia experiencial (incluyendo las ciencias empíricas). Pienso

que estoy mirando la luna, pero podría estar equivocado; los físicos piensan que los electrones existen, pero podrían estar equivocados, los críticos piensan que Hamlet fue escrito por una persona histórica llamada Shakespeare, pero podría estar equivocados; y así sucesivamente. Cómo lo resolvemos? Lo comprobamos con más experiencia - que es exactamente lo que los místicos han hecho históricamente, comprobando y refinando sus experiencias durante décadas, siglos, e incluso milenios (una grabación que hace parecer a la ciencia moderna como el pequeño Johnny). La cuestión es que, lejos de arrojar fuera las afirmaciones de los místicos, este argumento verdaderamente (y correctamente) da a sus afirmaciones exactamente el mismo estatus que a los expertos informados de cualquier otro campo que se basa en la experiencia para decidir los asuntos.

3. No creo que nadie dude que unos pocos místicos podrían también manifestar algunos elementos esquizofrénicos, y que algunos esquizofrénicos podrían también evidenciar algunos insights místicos, pero no conozco ninguna autoridad en el campo que crea que las experiencias místicas son básicamente alucinaciones esquizofrénicas. Conozco una gran cantidad de autoridades que lo piensan, y es difícil convencerles de otra cosa en un espacio breve, así que permíteme decir que las prácticas espirituales y contemplativas usadas por los místicos (tales como la oración y la meditación) pueden ser muy fuertes, pero simplemente no son lo suficientemente fuertes como para tomar a un gran número de hombres y mujeres adultos, saludables y normales y cambiarlos, en el espacio de unos pocos años, en esquizofrénicos alucinados. El maestro Zen Hakuin dejó tras él 83 estudiantes completamente transmitidos, que juntos revitalizaron y organizaron el Zen japonés. 83 esquizofrénicos alucinados no podrían organizar un viaje al baño.

4. Si vivir eternamente es meramente creer en, como una idea o una esperanza, entonces es frecuentemente parte de los proyectos de inmortalidad de una persona, un sistema de defensas designado mágicamente para evitar la muerte y prometer una expansión o continuación de la vida (como trate de explicar en DDE y UDS). Pero la experiencia de atemporalidad no es una idea o un deseo; es una aprehensión directa, y podemos tratar esa experiencia directa en una de tres maneras: afirmar que es alucinatoria (ver punto 3), afirmar que es un error (ver punto 2), o aceptarla como anuncia que es, una experiencia directa de la atemporalidad (sujeta, desde luego, a refinamientos experienciales posteriores).

5. Si por empírico se quiere decir experiencial, entonces el misticismo es definitivamente empírico y puede ser empíricamente validado. Si por empírico se quiere decir tratable por verificación mediante los sentidos o sus extensiones, entonces el misticismo no es empírico - ni las matemáticas, ni la lógica, ni la literatura, ni la mayoría de filosofías, ni el psicoanálisis, y así sucesivamente - todas las cuales, como el misticismo, son totalmente transempríricas.

En resumen, ninguno de los 5 argumentos estándar contra el misticismo realmente se sostiene ante la erudición moderna o crítica, de donde parece seguirse que aquellos que reaccionan contra el misticismo lo hacen fuera

desde la mala información o el prejuicio emocional. Personalmente, creo que aunque May profese el valor de la trascendencia, simplemente se ha hartado de los seudoidealistas, errores estúpidos, y escamas que se ha cortocircuitado y se ha mecido ciegamente. Esto es quizás comprensible; yo estoy periódicamente absorbido con similares sentimientos.

Así que, para regresar a la cuestión inicial de Rowan, parece que hay ciertamente dos psicologías humanistas: Una al menos que está abierta a lo transpersonal o trascendental en hombres y mujeres, la otra que no. Maslow y Rogers (y, estoy seguro, Mahrer) han permitido definitivamente, o incluso abrazado, lo transpersonal. Como Rowan mismo sugiere, Rogers y especialmente Maslow exploró no sólo el centauro (o la dimensión humanística existencial) sino también los reinos sutiles (o traspersonales y autotrascendentes) de la experiencia humana. Este enfoque pionero da ocasional y comprensiblemente una apariencia de excursión. Por el otro lado, los teóricos tales como May, Perls, y Maddi han confinado sus investigaciones al reino existencial humanista. Este enfoque de atención en el centauro normalmente da sus teorías una apariencia más ajustada o más pura, como Rowan nota, pero creo que esta bien.

En mi propio esquema de desarrollo humano. El crecimiento se mueve a través de una docena o así de olas, desde el cuerpo a ego-mente a centauro a lo trascendental (ver, por ejemplo, PI). Antes del advenimiento de la psicología humanista, la mayoría de las teorías conductuales ya estén basadas en el cuerpo (conductismo) o basadas en el ego (psicoanálisis). Me parece que requiere de mucho coraje para los primeros psicólogos humanistas para ir más allá de las psicologías del nivel del ego (que aceptaba un dualismo intratable de mente/cuerpo e identifico self con lo racional, lo voluntario y la mente lingüística) hacia teorías mas genuinamente basadas en el centauro (en donde tanto mente como cuerpo son experiencias de un self organismico integrado y a menudo espontáneo, o centauro).

Creo que también requiere de mucho coraje de algunos de estos mismos teóricos para continuar su investigación, llevándola más allá de lo transpersonal. Creo que la historia recordara que las dos grandes revoluciones psicológicas de nuestro tiempo han sido el paso del ego a lo existencial y de lo existencial a lo transpersonal. Verdaderamente siento que mi amigo May no pueda unirse a nosotros para esta segunda parte de la revolución, especialmente después de haber ayudado tanto con la primera.

Bakan, D (1982)

Friedman, M. (1976) (1982)

Geller, L. (1982) (1984)

Maddi, S. (1968) Personality Theories

Mahrer, A. (1978) Experiencing

May, R. (1982)(1986)

Rogers, C. (1982a y b)

Rowan, J. (1989)

Wilber; Engler; & Brown (1986) psicología Integral