

Aportaciones a la Psicología Transpersonal: Entrevista con Claudio Naranjo

Contributions to Transpersonal Psychology: An Interview with Claudio Naranjo

Claudio Naranjo¹

Coordinador de los programas SAT y
Consejero del GEF

Iker Puente²

Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona, Spain

Resumen

En esta entrevista con Claudio Naranjo se repasan las aportaciones principales de este autor a la psicología transpersonal, incluyendo el uso de la meditación en el contexto de la psicoterapia, la integración de los diferentes caminos espirituales y el análisis del proceso de transformación interior que subyace en todos ellos, el uso de diferentes agentes farmacológicos en contextos psicoterapéuticos (incluyendo el MDA, el MDMA, la *ayahuasca* y la *ibogaína*), el interés por el chamanismo, la dimensión transpersonal de la Gestalt, el desarrollo del programa SAT y el énfasis en desarrollar una educación transpersonal. Se repasa asimismo su relación con Fritz Perls, Alexander Shulgin, Stanislav Grof y Josep Campbell, entre otros, y su vínculo con la psicología transpersonal.

Palabras clave: psicología transpersonal, meditación, espiritualidad, Gestalt, Claudio Naranjo

Abstract

In this interview the main contributions of Claudio Naranjo to transpersonal psychology are reviewed, including the use of meditation in the context of psychotherapy, the integration of different spiritual paths and the study of the process of inner transformation that underlies all of them, the use of different pharmacological agents in psychotherapeutic contexts (including MDA, MDMA, ayahuasca and ibogaine), his interest in shamanism, the transpersonal dimension of Gestalt, the development of the SAT (Seekers After Truth) program and his emphasis on developing a transpersonal oriented education. His relationship with Fritz Perls, Alexander Shulgin, Stanislav Grof and Josep Campbell, and his link with transpersonal psychology are also reviewed.

Keywords: transpersonal psychology, meditation, spirituality, Gestalt, Claudio Naranjo

Recibido: 12 de octubre, 2014
Aceptado: 19 de diciembre, 2014

IP: Claudio, tú eres uno de los pioneros en el campo de la psicología transpersonal. ¿Qué te llevó a interesarte por este campo?

CN: Lo que me interesó en la psicología transpersonal no fue que existiera un grupo con este nombre, porque mis primeros trabajos sobre el tema anteceden, antedatan (Naranjo, 1967; Shulgin, A. T., Sargent, T and Naranjo, C, 1967a, 1967b). Mis primeros libros fueron algunos de los primeros libros transpersonales. El primero de ellos, *The One Quest* (Naranjo, 1972), *La única búsqueda* en su traducción al castellano, respondió a un pedido (Naranjo, 1969).

Fui consultor para el Instituto para el Estudio de Políticas Educativas, en el *Stanford Research Institute*, un centro de investigaciones norteamericano muy prestigioso, que me encomendó ver qué había en el llamado *Movimiento del Potencial Humano*, que tenía su capital en *Esalen*. Un Movimiento que fue como la parte más práctica y vivencial de la Psicología Humanista, que surgió luego, un poco posteriormente, como una traducción académica de ese fenómeno. Me encomendaron ver qué había en ese Movimiento que fuera útil para la educación del futuro. Y solo con el correr de los años me di cuenta que pionero era la persona que me lo encomendó, Willis Harman. Porque la educación hasta ahora no se interesaba por tales cosas. La educación se empeña notablemente en ser la más obsoleta y anticuada de nuestras instituciones. Se enseña como el estilo del siglo XVIII, para formar repetidores y para dar información, más que para formar a personas. Curiosamente, ha habido muchos estímulos que me han venido dando desde el mundo de la educación, hasta que terminé apasionándome por el tema.

Ahora me han invitado a Rusia para lo que es el cumplimiento de un largo sueño. Últimamente he terminado muchas conferencias proponiendo que debería culminarse un proyecto de reforma global de la educación en el mundo occidental, porque la educación que tenemos es responsable de que tengamos la consciencia que tenemos y del mundo que tenemos. Porque no hemos tenido otra educación, una educación para la afectividad, una educación para que seamos realmente más virtuosos, una educación para que seamos más conscientes, más auténticos. Y todo esto que falta en la educación está tapado por información. Entonces yo terminaba mis conferencias diciendo: “espero que, ya que los

gobiernos hasta ahora no se interesan por este proyecto de momento, surja un organismo supranacional que se interese”. Y siempre he mencionado, por no saber que otra mencionar, la *Organización Mundial del Comercio*. Ojalá la OMC, que sólo se ha interesado en la globalización de los negocios, también globalice otras cosas como la educación, el cuidado de la ecología, y otras necesidades humanas, porque se necesita la colaboración de todas las naciones. Y ahora, de pronto, ha surgido un consejo para la reforma global de la educación, que tendrá su primera reunión en Moscú en las próximas semanas, y me invitan como consejero, así que ahí está mi pasión de muchos años. Vengo diciendo algo que suena muy blasfemo, que el mundo no lo va a salvar la psicoterapia ni la religión, sino una educación inspirada en la comprensión espiritual y en la comprensión terapéutica de las cosas, que ha permanecido hasta ahora sin el uso importante que podría tener.

The One Quest fue mi primer libro, y en él planteo que todos los caminos llevan a Roma, o a la Meca, no sé qué nombre ponerle a ese mismo lugar a donde se quiere llegar. Cuando lo estaba escribiendo pregunté a mucha gente qué les parecía esta idea, y no encontré a nadie que estuviera de acuerdo. Cada persona con su religión, pensaba que su camino era el camino, y que no se podía poner en un mapa en que para mí es como subir a la misma montaña desde diferentes caminos: desde el norte, desde el sur, desde el este o desde el oeste. Cuando se publicó ese libro, todo el mundo cambió de parecer. No se habló mucho del libro, se agotó muy pronto la primera edición, y dejó de conseguirse, en parte por problemas editoriales de la Viking Press. Pero bastó que estuviera formulado eso para que empezara a hablarse del *meeting of the ways*, se hizo una frase muy recurrente, “el encuentro de los caminos”; o la frase *common ground*, “territorio común”. La comprensión del territorio común entre los distintos caminos se puso de moda. Me tocó ser un catalizador de eso, en la forma más usual que yo he sido catalizador de cosas. Cuando me roban las ideas, las ideas llegan mucho más lejos, cuando yo trato de traspasarlas.

IP: Tus aportaciones a la psicología transpersonal son amplias y numerosas. Incluirían tu primer libro, *The One Quest*, en el que haces esta integración de los diferentes caminos espirituales, y dices que hay un

objetivo común en todos los procesos de transformación interior. Otras de tus aportaciones abarcan el uso de la meditación dentro de la psicoterapia, el estudio del chamanismo, el uso de diferentes agentes farmacológicos en contextos psicoterapéuticos, y la formación de la psicología de los eneatis, entre otras. Vamos a repasar cronológicamente estas aportaciones. En los años setenta publicaste un libro titulado *On the Psychology of Meditation* o *Sobre la psicología de la meditación*, en colaboración con Robert Ornstein (Naranjo & Ornstein, 1971). En este libro establecías un vínculo entre dos áreas que hasta aquel momento estaban muy distanciadas: la psicología y la meditación. ¿Cuál fue tu propuesta y aportación en este primer libro en el que tratabas la relación entre la psicología y la meditación?

CN: La pregunta de cuál fue mi propuesta me lleva a querer decir que yo nunca me he propuesto nada: las cosas me salen solas. Es decir, si me pongo a escribir un libro, me pongo a examinar un tema, a reflexionar, a pensar cómo es la cosa. Pero no sé de antemano que yo tenga una cosa que decir, o que vaya a tener tal o cual conclusión que defender.

Si miro retrospectivamente lo que hice en ese libro, diría yo que le di un gran énfasis en lo que llamo la *vía profética*, en referencia a esos apóstoles cristianos o profetas judíos que se rasgaban las vestiduras, para usar la frase tradicional, y se ponían a hablar en jergonza, o en lenguas, como se dice a veces entre los pentecostales. Los antropólogos conocen mucho lo que es eso: hay un fenómeno de expresión espontánea, en el que las personas sienten que se expresan mejor que nunca. Si yo empezara a hablar ahora *pseudoruso*, por ejemplo... “Ninriski, simonski, saramaronski...” Yo puedo hablar un lenguaje que no entiendo, pero que me pone mucho más expresivo. Y ese fenómeno de abrirse a una inspiración a mí me pareció que debería de considerarse una forma de meditación, aunque fuera tan diferente de la meditación budista o de la meditación yogui, que uno quiere que la mente se ponga inmóvil. Eso es todo lo contrario. Por eso introduje por primera vez esa oposición de lo *dionisiaco* y lo *apolíneo*. El dejarse ir, el trance o la inspiración que viene a través de la palabra. Le di un desarrollo mucho más largo que a cualquier otra parte del libro. Y una consecuencia que tuvo ese libro fue que Osho, cuando todavía se llamaba Rajnessh, tomó la idea y lo hizo como algo central

en su comunidad: las meditaciones dinámicas o las meditaciones expresivas. Publicó un librito de sus influencias occidentales, que me mostraron una vez, y allí confirmé que no se trataba de una coincidencia, sino que me nombraba, junto con Rogers y Gurdjieff, como una de las tres personas que menciona como influencias. Así que fue un libro que tuvo ese eco. Y me dejé llevar por contemplar más ese aspecto de la meditación, que también es el aspecto en la religión africana, o en la brasilera, de la santería como se llama en Cuba, de dejarse poseer por una entidad. Esto existía entre los griegos también, y seguramente en la religión védica. No sólo invocar a los dioses, sino abrirse a ellos, sentirse poseído. El guerrero poseído por el espíritu de Marte, por ejemplo. Eso se ha conocido. Pero me parece que es una cosa distintiva, un aspecto de la meditación completamente distinto, que es estar abierto y como decir: “escucho y obedezco a una voluntad que no es la propia. Escucho y hago lo que me venga”. Y eso se ha traducido posteriormente en mi interés por lo que llamo *movimiento espontáneo*, que no es tanto movimiento como entrega, disciplina de entrega.

IP: ¿Cuál es tu propuesta en tu segundo libro sobre este tema, *Entre meditación y psicoterapia* (Naranjo, 1999)?

CN: Ese libro se llamó en inglés *La vía del silencio y la cura por la palabra*. La cura de la palabra es una frase inventada por la primera paciente de Breuer, quien colaboró con Freud en sus estudios sobre la histeria. El Caso de Ana O, que después retomo Freud. Después se escribió una biografía sobre ella. Ana O hablaba de la terapia que le hacía este colega de Freud, que usaba mucho la hipnosis, como *la cura por la palabra*. La meditación es *la cura por el dejar de hablar, por el silencio*.

Lo que hago en ese libro es una teoría dimensional de la meditación, y hablo de seis facetas de la meditación, que son tres dimensiones bipolares. Una de dejar la mente fluir. Otra faceta de detener la mente. Una de mirar los hechos mentales, los datos sensoriales, afectivos, las observaciones, lo que se presenta a la mente, o mirar al centro invisible de la mente en busca de lo sagrado. Y otra polaridad entre la implicación compasiva, y el desapego, que también son una polaridad, una complementariedad, en la que paradójicamente una lleva a la otra. Esa es una de las cosas. Y hablo de muchas otras cosas, de mis formas de aplicar la meditación en la práctica a

través de ejercicios. La transformación de la asociación libre, por ejemplo: hago una asociación libre en el contexto meditativo. Ha tenido mucho éxito, ha sido uno de mis mejores inventos. Cuando hago grupos, mucha gente me dice: “yo he tenido tantos años de psicoanálisis y nunca había hablado de estas cosas”. Está la gente con menos defensas, al quitarle el contexto autoritario, de sentir que esta con una autoridad, que es el mejor psicoanalista del barrio, como quien dice. Es un popurrí ese libro, tiene muchas cosas. Tiene hasta una parte sobre el uso de la audición musical como aproximación a la meditación. Me gusta mucho ese libro, y en EE. UU. ha circulado poco. Ahora que me estoy empezando a ver mi obra traducida al ruso, esa pregunta que me haces me va a incentivar a proponerlo.

IP: ¿Quieres añadir algo sobre tus aportaciones al trabajo con la meditación en el contexto de la psicoterapia, que otras aportaciones originales has realizado a través de tu trabajo a este campo?

CN: No tengo conciencia de las cosas que he hecho. Ya estoy demasiado viejo para andar haciendo inventarios de las cosas hechas. Así que creo que probablemente he hecho aportes, pero no tengo mucha conciencia, como para decirse: “estas son las cosas nuevas”...

IP: ¿Pero podrías decir que has aportado alguna forma original de aplicar la meditación en el contexto de la psicoterapia?

CN: Yo cuando enseñé meditación enseñé meditación. Y yo me conformo con que los terapeutas progresen en su capacidad de vacío. Que se vayan llegando a ese centro vacío de la experiencia, que en cierto modo es el centro, y en cierto modo es el envoltorio. El envoltorio de todo lo que pensamos, sentimos, queremos, que es la conciencia misma. Entonces, es muy difícil este proceso de tomar conciencia de la conciencia. La conciencia se dice que es intencional: hay conciencia de esto, hay conciencia de aquello, conciencia de las cosas, conciencia y objeto. Pero lo que se busca en la meditación es una *conciencia sin objeto*. Es una autoconciencia que no pasa por la reflexión. Es un fenómeno misterioso. Eso es el *satori*, el contacto con la naturaleza de la mente, como quiera que se llame. Es como si uno fuera adquiriendo poco a poco algo más de una perspectiva cósmica. Una perspectiva

en la que las cosas se miran desde lejos, que las cosas se miran con desapego. El terapeuta es uno que se ocupa de la patología, y la patología es apego. Como dicen en el budismo, todo el dolor viene del apego y de la aversión. Y esta conciencia sin objeto es como la contrapartida del apego.

Entonces, el desapego, que es lo que la meditación aporta, no está en los libros de la terapia, ni en las teorías de la terapia. La terapia habla del deseo, del cumplimiento de los deseos, y no tiene espacio para la idea de que haya un estado en que uno desea menos cosas, porque uno desea más el encuentro con uno mismo, o porque uno ya tiene ese sabor del propio centro de sí mismo. O que ya la mente propia se ha encontrado a sí misma. Entonces uno como que ya está contento como está. Es un estado de creciente alegría, un estado más positivo ante la vida. Y yo creo que lo demás son rebuscamientos.

Si el terapeuta logra desaparecer a su ser, a su ser inferior, dejando a un lado su neurosis, a su mente *samsárica*. Si logra superar la mente *samsárica* refugiándose en ese ser inefable, que ni siquiera está en el tiempo ni en el espacio, que es como una posibilidad que tenemos de conectarnos con la intuición, que en el cristianismo se describe con la palabra “cielo”. Es como irse al cielo. Podemos tener una intuición de lo celestial aún en medio de la vida. Y, aunque no hayamos llegado allí, es como... ese contacto, esa sintonía, nos inspira, nos transforma, nos ayuda..., nos protege sobre todo de malos pasos. Así que yo tengo tanta fe en el efecto de la meditación, no solo en la terapia, sino en el terapeuta como agente transformador, que con eso me conformo en el fondo ya. Porque, como te decía, lo demás me parece, en este momento que me haces la pregunta, como si fuera un rebuscamiento buscar en tal o cual explicación, me parecen detalles.

IP: En otro de tus libros que publicaste en los años setenta, *The Healing Journey* (Naranjo, 1973a), así como en una serie de artículos que publicaste con Alexander Shulgin (Shulgin, Sargent and Naranjo, 1967a, 1967b, 1969, 1971, 1973), y en alguna colaboración con Michael Harner (Naranjo, 1973b), presentaste otra de tus aportaciones a este campo, que es el potencial de ciertos agentes farmacológicos novedosos en aquella época, como potenciadores de la actividad psicoterapéutica, que incluían el MDMA, el MDA, la *ayahuasca*, o

la ibogaína. ¿Nos podrías hablar un poco sobre tu trabajo en este área?

CN: Fue un momento un poco mágico en mi vida, por la densidad de sincronicidades, por el hecho de que, una vez más, todas estas cosas se me dieron como quien me las pone en la mano. Primero vino el MDA (Shulgin, Sargent and Naranjo, 1967a). Es un producto que existía en laboratorios, y lo encargué a un laboratorio para experimentar con él. Había sido descubierto por el descubridor de la anfetamina, Gordon Mannish, quien había experimentado con esta sustancia con un pletismógrafo en un dedo, un aparato para medir la vasodilatación capilar, para ver si servía justamente como un fármaco que ayudara en la vasodilatación capilar. Y alguien me mostró sus notas de laboratorio, en el que explicaba que, en algún momento, vio un anillo de humo. Y nadie estaba fumando. Fue un momento fugaz, pero raro. Y también estaba muy conversador, le pareció que estimulaba la conversación. Entonces yo dije: “por la semejanza de esta molécula con la *mescalina*, valdría la pena probarla más detenidamente”. Y entonces me encontré con la primera sustancia de lo que ahora han venido a llamarse los *empatógenos* o los *entactógenos*. Nombres que surgieron un poco para quitarme la prioridad, porque yo había puesto mi pica en Flandes, en una montaña que yo había escalado por primera vez. Y describo que hay unas sustancias que no son alucinógenos, que son como micrófonos, como microscopios para ver la vida emocional con más comprensión. Y los llame *feeling enhancers*, optimizadores del sentir. No les gustaba yo creo ese nombre a los que luego se quedaron con la idea o se atribuyeron la idea. El MDA tenía un inconveniente, que para ciertas personas era tóxico. Entonces fue muy bueno cuando se descubrió que metiéndole una pequeña modificación a la molécula, se creaba el MDMA, que es menos tóxico y tiene el mismo efecto. Pero me tocó así, descubrir un tipo de sustancia sumamente útiles para la terapia, diferente del LSD, de los alucinógenos conocidos.

Después me interese en la *harmalina* (Naranjo, 1967). La historia es larga, pero algo me había atraído a estudiar esta planta. Mucho tiempo dejé pasar. Sentía que era muy peligrosa la aventura, lo usaban cazadores de cabezas, por ejemplo. Hay que ser una persona un poco distinta de mí, con un temperamento más agresivo que el mío para ir a tales aventuras. Finalmente fui y pasé un poco de peligro, sobre todo en el viaje en

autobús desde Bogotá hasta el Putumayo. Había mucho terrorismo en Colombia en esa época, y a veces volcaban los autobuses, y le cortaban la cabeza a cada uno de los pasajeros. Vine a saber el peligro un poco después, no lo medí de antemano. Pero la vida con los nativos fue fácil, podría contar muchas historias. Pero lo más interesante con respecto a esto que decía de que me cayeran las cosas en la mano, es que yo tenía conciencia de ser el primero que experimentaba con el alcaloide de esta planta en el mundo civilizado, digamos. Hice mis experiencias con voluntarios de Chile, que no sabían lo que tomaban. Y vieron tigres y serpientes y águilas, tales como los nativos. Y el primero que había extraído el alcaloide lo había llamado *telepatina*. Entonces yo pensé, “¿será que hay una comunicación telepática entre los nativos y estos voluntarios a los que les estoy dando la *harmalina*?”. Bueno, concluí que no. Concluí que era un mundo arquetípico, una zona muy especial del mundo arquetipo, a la que me referí con el nombre de *mundo reptiliano*. El mundo del dragón podría decir. Que es la síntesis de serpiente, águila y un tigre. Y me llevo a mucha reflexión este descubrimiento de estas imágenes tan ajenas a la cultura, tan ajenas a las expectativas de las personas.

Y les estaba contando una vez a unos amigos sobre este tema, en una casa a la que había sido invitado, donde había un misionero francés, que había estado en el Gabón. Cuando yo le conté de los chamanes que se transforman en tigres, él me dijo: “pero eso es muy parecido a los brujos del Congo y del Gabón que se transforman en leones”. Y me contó que a veces se le ha disparado a un león y se ha encontrado la bala en el cuerpo de un chamán. Bueno, con el *yagé* o *ayahuasca* también ocurre que las personas que alucinan ven al chamán transformado. La transformación interna de alguna manera favorece la alucinación de quien lo mira. Entonces, cuando me contó esto el misionero, me puse a buscar que hay en África que pueda tener este efecto, y me encontré que había un producto en farmacias, que se llamaba *Lambren*, que se importaba a Francia como reconfortante, para fortificar a los convalecientes. Así que me puse a experimentar con eso, y no tardé mucho en darme cuenta que tenía propiedades bastante parecidas a la ayahuasca. Ahora es el gran negocio psicodélico, hay muchos centros en el mundo que viven de usar la *ibogaína* para cortar adicciones. Tiene ese efecto especial. Se usa mucho para el tratamiento de las adicciones, ya que es una droga permitida en muchas partes

del mundo. Así que mi experiencia es que se me cayeron en las manos, una tras otra, estas cosas, en un momento en el que estaba tal vez en el lugar correcto a la hora correcta.

IP: Ya que estas hablando de la *ayahuasca* y la *ibogaína*, ¿qué relación encuentras entre el chamanismo y la psicoterapia?

CN: Con respecto al chamanismo, claro que el chamán es el terapeuta original, pero también es el místico arcaico, original. Y no estaban separadas la meditación y la terapia, o la espiritualidad y la terapia. Ahora estamos volviendo a una cultura *neochamánica* podríamos decir, por este interés, por este reconocimiento de que ambas cosas pertenecen a una misma metadisciplina. Una diferencia del chamanismo con la psicoterapia es el uso frecuente de las así llamadas plantas mágicas. Y otra diferencia es que no tienen los chamanes ideología, no tienen teorías sobre la psicoterapia. Se las arreglan como pueden. Pero eso de que se las arreglan como pueden más bien se podría traducir en que tienen un efecto de presencia, tienen un efecto... Son un poco curanderos. Aunque no actúen explícitamente como curanderos, su presencia tiene una influencia sanadora. A veces hacen tal o cual cosa, pero es su presencia la que actúa. Entonces su formación no es la de un terapeuta que ha aprendido a hacer tales y cuales cosas de acuerdo a tales o cuales teorías de terapia, sino que son personas que actúan de manera muy creativa e individual. Yo lo compararía a lo que fue Fritz Perls, que no se repetía, no acudía a técnicas ya creadas. En cada momento parecía que estaba haciendo lo que se le ocurría. Le conocí precisamente cuando fui a hacer un taller a Esalen sobre chamanismo en compañía de Carlos Castaneda, y le tuve en el auditorio a Fritz Perls. Y él, que siempre se peleaba con todos los que tenían algo que decir, argüía que él también era chamán. Y cierto. Yo creo que afirmaba algo que era verdad. Perls era un chamán disfrazado de terapeuta.

IP: ¿Qué te llevo en primer término a interesarte por el campo de los psicodélicos?

CN: Sería largo explicarlo en detalle, pero digamos que después de haber sido sujeto experimental para una experiencia para una muy pequeña cantidad de ácido lisérgico (LSD) en condiciones de privación sensorial por alguien que quiso hacer ese experimento en Chile en la clínica psiquiátrica,

inspirado en el trabajo de John Lilly. Después de haber tenido ese sabor del LSD, que no fue muy profundo, años después, cuando estuve en EE UU, pregunté quién podía hacer terapia con LSD. Y me conectaron con Leo Zeff, sobre el cual luego se escribió un libro llamado *The Secret Chief* (Stolaroff, 1997). Y con él tuve mi primera experiencia terapéutica, en un momento de la vida en el que yo necesitaba un encuentro terapéutico conmigo mismo, o con una situación que estaba viviendo. Tenía que decidir sobre una situación amorosa, una situación en la que o decía si y continuaba, o al no decidirme perdía a la mujer que estaba esperándome en Chile pero que estaba a punto de irse a otra parte. Esa decisión externa me reclamaba algo que estaba más allá de mi decisión ordinaria, y fue como quien va a un oráculo queriendo encontrarme con una verdad interior.

Esa experiencia de LSD fue muy importante, y coincidió con que yo ya estaba sobre la pista del *yagé*, que ahora más bien se llama *ayahuasca*, pero en Colombia se le llamaba *yagé*. Yo había tenido una conversación con Richard Schultes, el famoso botánico que había identificado las plantas del *yagé*, y él me dio datos para que entrara en contacto con sus recolectores de plantas entre los indios Cofán, en Colombia. E hice una expedición al Putumayo, camino de Chile, cuando termine una beca Fullbright en los EE UU, y ahí empecé a investigar, sin haber tenido una gran experiencia personal yo mismo. Porque no fui uno de esos que se siente amigo de la *ayahuasca*, o a quien la *ayahuasca* trata bien. En la dosis que tomé la primera vez, por lo menos, no me llevó a encontrarme con un jaguar, sino con un tigre de papel, un *cartoon*. Y lo sentí como una caricatura de lo lejos que estaba de mi mundo instintivo.

Pero hice una investigación de la *harmalina*, no del *yagé* natural, sino de la *harmalina*, por razones que ahora sería largo de explicar. Y acerté que este compuesto, que no se encuentra en la *ayahuasca* natural, pero que es de la familia de las *betacarbolinas*, un compuesto relacionado, resulta más activo que la *harmalina* que contiene la *ayahuasca*, y me permitió hacer interesantes hallazgos aún sin la mezcla de la otra planta, a la que yo no tenía acceso en Chile. Y fue para mí una experiencia interesante, no solo por lo que comprendí a través de las experiencias ajenas sobre el mundo arquetípico, sobre las serpientes y diversos animales, sobre las águilas etc... sino por lo que me incitó a hacer un rol, que no pretendía hacer, de terapeuta. Y resultó para mí una reconexión con la terapia, después de haberme

retirado de la actividad terapéutica por la sensación de ser un fraude cuando trataba yo de hacer psicoterapia analítica según los modelos aprendidos con gente que me llegaba al Policlínico de la universidad, muy necesitaba. Y me decía: “qué hago yo, si estoy engañando a esta gente, no puedo...”. Y no me sentía útil. Aquí me sentí útil, durante este experimento que no pretendía hacer terapia. Y empecé a encontrar formas de ser que no podría definirte las ahora, sobre todo por la distancia del tiempo, pero me hizo sentir que yo podía funcionar en forma espontánea frente a personas que me hablaban de cosas profundas, ya fueran extáticas o terribles. De modo que yo le debo mi actividad como psicoterapeuta a ese experimento, a esa situación con la *harmalina*, aunque estaba más en una situación experimental en aquella ocasión.

Entonces, que más me acerco... La sed de buscador. Y el limitado éxito de las cosas que se me ofrecían. Incluso después del encuentro con Fritz Perls, que fue muy liberador para mí, no sentía yo que había llegado a la plenitud, o a la perfección, o a la salud. Y así fue como me convertí en el descubridor de los *empatógenos*. El primero de ellos fue el MDA, al que en un libro que no está traducido al castellano, *The Healing Journey* (1973a) le llamo “la droga del análisis”. Después vino el MMDA. Yo los llamaba *feeling enhancers*, como te decía, “optimizadores de la emoción”, porque te llevan o a las emociones dolorosas de la infancia o al éxtasis. O a la consciencia de lo que requiere atención, sobre todo como un purgatorio, en el que lo que te está molestando en la vida se te hace muy presente, y entonces te pide reparar algo. Después le cambiaron el nombre a *empatógenos*, cuando no *entactógenos*, creo yo que en gran medida como para atribuirse el mérito del descubrimiento. Un poco como me pasó con el eneagrama, que los piratas del eneagrama quisieron olvidarme y no me mencionaron en sus libros.

IP: ¿Y cómo conectaste en aquella época con Alexander Shulgin, con el que publicaste varios artículos?

CN: Lo conocí en aquella época en casa de amigos comunes, en Berkeley, cuando llegué a Berkeley por primera vez, cuando ya estaba encaminado a mi expedición al Putumayo. Él estaba entusiasmado con una investigación sobre los alcaloides del peyote, y esa fue nuestra primera conversación. Nos sentimos como colegas,

investigadores. Y después, cuando volví a Berkeley, me propuso esta asociación, con él y Tony Sargent, que él me presento, y con quien publicamos varias cosas (Shulgin, Sargent and Naranjo, 1967a, 1967b, 1969, 1971, 1973). Me tenían como el experimentador que lleva a cabo los test en humanos, después de hacer en EE UU las pruebas farmacológicas en animales. Y mi situación como chileno, y la protección de la universidad en Chile, me daba esa posibilidad, cuando estaba ya prohibida la investigación con psicodélicos en EE. UU. Así que firmamos una asociación y colaboramos hasta que yo me fui a Arica en el año 70, fuimos muy buenos amigos. Después nos distanciamos un poco, pero nos seguimos encontrando ocasionalmente, y algunos años después me presentó en una conferencia para el aniversario del LSD, en un evento público en la Iglesia Unitaria de San Francisco.

IP: Durante aquellos años colaborasteis en varias publicaciones sobre diferentes sustancias.

CN: Y más que publicaciones, porque probé los 6 tipos de TMA, ensaye los 6 tipos de MMDA, el d-MMDA, el 4-bromo, una serie de productos. Así que fue una época de pocos años, en los que tenía una actividad muy densa cada vez que iba a Chile. Entre mis estancias en California, aprovechaba que allí podía hacer estas cosas, formaba grupos. Y ahí ya me interesaban ya otros factores, ya no era solo... Con el MDA la primera prueba la hice en mí mismo, en compañía de Lee Sanella, una persona que pasó a ser bastante conocida después. Ese primer viaje con el MDA me cambió la vida, y me cambio la perspectiva sobre mi vida amorosa. Toda la experiencia le estuve contando a Sanella mis relaciones amorosas. Y mientras no me hacía efecto, mi manera de relatar estas cosas era problemática, veía relaciones problemáticas. Pero cuando me empezó a hacer efecto se me dio la vuelta, y empecé a sentirme inocente, que yo lo había hecho lo mejor que podía dadas las circunstancias, en todo momento. Me sentí aliviado de la culpa excesiva. Después lo usé sistemáticamente, hice el primer estudio terapéutico, y me llamó mucho la atención el potencial para las regresiones del MDA. Cuando salió el MDMA también hice los primeros ensayos, aunque no fui el único, Shulgin se lo dio a varias personas. Y me llamo mucho la atención. Después me pareció un error que quisieran publicar un artículo sobre el MDMA, porque me parecía que eso iba a llevarlo a la prohibición.

Shulgin y otros tenían la idea de que se iba a poder comercializar, de que se iba a poder argüir entre la comunidad de terapeutas que lo estaban usando para legalizarlo. Y no resultó así. Porque la Corte de California si decidió que se podría permitir el uso. Pero luego hubo el veto de la *Food and Drugs Administration*, la FDA. Así que mi intuición fue más acertada, y eso llevó a un problema, cuando se estaba usando con bastante libertad hasta entonces, porque era una droga no catalogada.

IP: Y hablando sobre el MDMA, desde hace algunos años Rick Doblin, desde MAPS (*Multidisciplinary Asociation for Psychedelic Studies*) está trabajando para intentar conseguir que se legalice el uso terapéutico del MDMA. Por otro lado, hace poco se celebró un congreso internacional sobre la *ayahuasca* en Ibiza, en el que participaste. Y tú mismo publicaste un libro sobre la *ayahuasca* hace tres años (Naranjo, 2012). ¿Crees que van a tener algún rol estas sustancias de cara a un futuro próximo dentro de un contexto médico o psicoterapéutico en Occidente, crees que se les va a volver a dar este rol o este lugar?

CN: Yo creo que sí. Tengo la impresión de que está cambiando mucho la sociedad. Se han dado ya dos grandes pasos. El feminismo ha equilibrado un poco el patriarcalismo del mundo. La liberación sexual ha sido como la voz del animal, o la voz del niño interior, que se libera del ambiente represivo también paternalista. Y ahora falta la revolución psicodélica, que se vislumbró en los años 60, pero fue abortada por el sistema, por las autoridades.

Yo creo que ahora las cosas son diferentes, creo que se les va a dar una oportunidad a los psicodélicos nuevamente. Yo no he hablado de este tema durante muchos años, me he mantenido al margen, esperando el momento adecuado. Pero ahora voy a escribir un libro, con la idea de que esto puede ayudar a que se cambien las leyes, a que se dé el paso. A que se comprenda cabalmente que pérdida de energía, qué pérdida de oportunidad ha significado la prohibición de estos fármacos de tanto poder terapéutico. Sobre todo cuando el mundo lo que más necesita es conciencia.

IP: ¿Y para ti cual sería, de estos compuestos que has conocido a lo largo de estos años, el más interesante para hacer terapia, o los más interesantes?

CN: Yo creo que el MDMA y la *ayahuasca* son una polaridad muy interesante. Una va hacia la liberación del animal y la otra abre el corazón. El LSD y los hongos son como para un grado más avanzado. Tienen el potencial más de llevar a experiencias místicas. Pero terapéuticamente es más impresionante el efecto del MDMA y la *ayahuasca*.

IP: Otro de los temas que has trabajado mucho en varios de tus libros ha sido el tema del *viaje interior*. Hablábamos sobre tu primer libro sobre este tema, *The One Quest* (1972) y posteriormente publicaste *Cantos del despertar* (Naranjo, 2002) y *El viaje interior en los clásicos de Oriente* (Naranjo, 2013) en el que exploras las diferentes etapas del proceso de transformación. ¿Nos podrías explicar un poco cuál fue tu tesis en este libro?

CN: *Cantos del despertar* vino primero, y posteriormente se hizo una segunda edición ilustrada para que apareciera junto con el libro *El viaje interior en los clásicos de Oriente*, como dos tomos, uno sobre Occidente y otro sobre Oriente. El tomo sobre occidente, *Cantos del despertar*, lo escribí primero, y el primer capítulo de ese libro es un ensayo en bastante profundidad sobre las etapas del viaje interior.

Mi mapa es un poco diferente del mapa de Joseph Campbell. Campbell (1959) habla más de un viaje de ida y vuelta, mientras que yo hablo de un viaje que es casi más un doble viaje. Un viaje inicial, un viaje que lleva a una especie de castillo celestial que no se puede traer al mundo, a una experiencia espiritual no integrada. Y yo he insistido en que después de esta experiencia espiritual viene *la noche oscura del alma*. En la experiencia directa de las tradiciones espirituales hay esta caída que viene después del periodo expansivo. Hay expansión y contracción. Y luego es como si se hiciera otro viaje, como si se tuviera que emprender el viaje de nuevo. Ahora, para hablar en términos de la mitología de los cuentos de hadas, para llegar a ser rey otra vez, para recuperar el reinado que se había perdido. Así como Ulises, que vuelve y tiene que triunfar sobre todos los pretendientes que le están comiendo sus rebaños e intentando llevarse a la cama a su mujer. Entonces, la idea principal es mostrar que toda la gran literatura del mundo es una literatura sobre el viaje.

La experiencia interna del viaje es el tema común de todos los grandes libros de Oriente y de

Occidente. Y eso la gente no lo sabe. La gente los lee con interés y no sabe porque son tan importantes. Es como la música, que te mueve profundamente, pero no sabes lo que te está diciendo, no lo sabrías traducir. Yo he querido traducir ese mito implícito que está en los grandes libros. Pero también creo que lo que he logrado es dar una respuesta a los expertos en mitología que dicen que Josep Campbell se equivoca al decir que el *viaje del héroe* se corresponde a un proceso interior de todos nosotros, o de algunos de nosotros, un viaje que los místicos pueden hacer. Curiosamente, en la mitología, el folklore, los académicos no han llegado a darle la razón a Campbell, y dicen: “¿por qué a veces toma un mito de una cultura, y otras veces otro mito de otra cultura? No es válido decir que todos los mitos de todas las culturas tengan el mismo lenguaje o los mismos significados...”. Le ponen en duda. Y creo que el tipo de regularidades que yo muestro en el mundo de la literatura, no en el de la mitología, como hizo Campbell, es como un devolverle la pelota a los académicos, es decirles: “esto me parece que es una prueba de lo que ustedes no han entendido”. Me parece que el *mito del héroe*, el hecho de que esté presente no en los mitos de tal o cual cultura, sino en toda la literatura universal, me parece suficiente.

IP: ¿Entonces hay una influencia de Josep Campbell en estas obras, aunque luego modificaras su propuesta?

CN: Yo me embabé de Josep Campbell cuando llegué a California.

IP: ¿Llegaste a conocerle personalmente?

CN: Sí, y fui quien hablo en su funeral. Hubo una doble celebración, una en Nueva York y otra en California. En California fue a mí a quien se me dio esa oportunidad. Y este libro, *Cantos del despertar*, fue inicialmente dado de forma oral en forma de un curso en Berkeley. Y había un amigo cercano de Josep Campbell que asistió a las reuniones, que eran una por semana, y le iba contando a Campbell lo que yo decía. Y me gustó mucho que a él le estaba gustando, yo tenía ese retorno. El día del funeral también se presentó este médico y me dijo: “te quiero hacer saber que a Josep Campbell le gustó mucho tu tratamiento de la literatura como mitología creativa”. El abrió ese campo de lo que él llamó la *mitología creativa* para ir más allá de lo que se llaman habitualmente

mitos, a los romances y a ciertas obras literarias. Y luego yo lo generalicé más.

IP: Por otro lado está tu relación con el Instituto Esalen en los años 60 y 70, en donde realizaste varios cursos y conociste a Fritz Perls, con quien trabajaste en el contexto de la Gestalt. ¿Qué relación encuentras que hubo entre el Instituto Esalen y la psicología transpersonal?

CN: La psicología transpersonal yo diría que tiene dos o tres raíces. Una raíz se la atribuye a sí mismo Stan Grof. Tomé un libro suyo hace poco, *Healing Our Deepest Wounds* (Grof, 2012), y ahí dice que él les dio la idea de la psicología transpersonal a Tony Sutich, Abraham Maslow, y un pequeño grupo que fueron los fundadores de la psicología transpersonal. Por otra parte, dos personas que vinieron un poco después, Frances Vaughan y Roger Walsh, se enamoraron de las ideas de Ken Wilber. Entonces, por otro lado, es como si se hubiese identificado a la psicología transpersonal con las ideas de Ken Wilber. Yo creo que fue un error que detuvo un poco la psicología transpersonal el decir “ya tenemos la teoría”. Yo creo que fue cierta pobreza del mundo transpersonal, de los intelectuales que se reunieron y constituyeron este campo, una cierta pobreza frente a la aspiración de hacer una psicología que estuviese a la altura de las tradiciones antiguas. Y con Wilber querían un genio que les representara, una bandera. Así como *Esalen* necesitó a Fritz Perls, necesito la psicología transpersonal a Ken Wilber. Y yo creo que cayó en la tentación Ken Wilber de declararse como genio universal, de identificarse con la imagen que le proponían, que era un poco propagandística para la psicología transpersonal. A mí no me ha interesado Ken Wilber, lo encuentro como alguien que lee muchas cosas y es un gran teórico. Pero sólo un teórico. No es una persona que primero es antes que todo un buscador. La pasión por la teoría le hace que quiera ensamblar las cosas un poco apresuradamente, no viene desde la experiencia suficientemente profunda para las libertades que se toma. Así que no me ha interesado Wilber. Pero diría que Grof es un pilar de la psicología transpersonal, Wilber es otro. Por suerte, son suficientemente distintos. Uno es psicodélico, el otro es implícitamente anti psicodélico, desprecia un poco Ken Wilber a los que se interesan en drogas. Y no sé si hay un tercer pilar o no... Tal vez son estos fundamentalmente. Ha estado una persona que se llama Jim Fadiman,

que fue amigo mío un tiempo, y que luego yo creo que ha sido más que nadie el causante de que no se me haya invitado a enviar un artículo a la revista *Journal of Transpersonal Psychology*, o asistir a uno de los congresos transpersonales. El único congreso transpersonal al que asistí fue al que me invitó Muktananda en Bombay en 1982.

IP: ¿Diste una charla en aquel congreso?

CN: Hablé en aquel congreso, y creo que tuve un efecto un poco perturbador. Abrió el congreso Stan Grof, y yo hablé después en una mesa con Frances Vaughan y un junguiano, sobre una serie de preguntas que formuló Frances Vaughan, entre las cuales estaba: “¿cómo sería un proceso de transformación saludable y seguro? En este caso le dije: “preguntarme una forma segura de morir y renacer es una pregunta demasiado norteamericana. ¿Cómo hacer el viaje del héroe sin tener el peligro de caer a un abismo? No creo que se pueda preguntar. El viaje del héroe tendrá siempre algo que requiere coraje, que es una gran aventura, y que no se puede higienizar, esterilizar”. Contesté cosas así. Por lo que supongo que Frances Vaughan quedó un poco más alejada de mí. Y dije algo también crítico con la tónica de lo que Stan Grof propuso, de que Freud dijo que la cura en el psicoanálisis transformaba la depresión en un sufrimiento sano ante los dolores de la vida. Y entonces Grof afirmaba, no fueron sus palabras exactas, pero decía “nosotros ya hemos dejado atrás esa visión tan limitada de Freud, nosotros buscamos el éxtasis, buscamos los estados superiores”. Y yo hice alguna referencia a que me parecía más profundo Freud, que es cierto que existen estados alterados de consciencia, entre los cuales está el éxtasis, pero que solo una persona que ha llegado muy lejos sabe que el estado al que se llega no es la desaparición del sufrimiento, sino que más bien es otra actitud ante el sufrimiento. Y que el éxtasis viene justamente de que uno tiene otra actitud ante el sufrimiento, sin que deje de existir.

He tenido siempre ese diálogo con Grof, cuando nos veíamos a menudo, que eran los tiempos de Esalen. Nos conocimos en Maryland, cuando Grof aún trabajaba en investigación con psicodélicos en el Centro de Investigaciones Psiquiátricas de la Universidad de Maryland. Fui allí a dar una conferencia y de visita, a ver a John Lilly, para hacer unos experimentos de inmersión en los tanques de privación sensorial, y ahí conocí a Grof. Después se vino a Esalen, y se

quedó a vivir en el centro. Organizó cosas en Esalen, a las que me invitó muchas veces. Teníamos un diálogo en el que él era más un supernalista, una persona más dada a la fascinación con los estados alterados de consciencia, y yo más consciente de que el estado supremo no es un estado alterado de consciencia, sino que es... Es como el chamán que viaja al cielo y al infierno, pero que su lugar central es la tierra. Que tiene acceso, pero que la capacidad básica es una capacidad que corta a través de todos los estados de consciencia.

IP: ¿Y cuál fue tu rol en Esalen durante aquellos años, en los que estabas muy activo y visitabas mucho el centro?

CN: Hubo un rol al que se ha referido Jeff Kripal (Kripal, 2008), que escribió una biografía sobre Esalen. El me describe allí como quien trajo el elemento chamánico y el énfasis en las prácticas. Eso lo retomo después George Leonard, que fue presidente de Esalen: la práctica espiritual, que para él era la práctica sobre todo física (Leonard, 1993). Mi primer taller que hice que no fuera Gestalt, cuando Esalen me dio carta libre para hacer un trabajo original, le llamé *Sadhana for the West*. La idea *sadhana* es como la agenda de la práctica espiritual. Propuse una práctica uniendo confesión, autenticidad, consciencia del aquí y ahora, encuentro... En fin, una serie de elementos originales con ciertas cosas antiguas.

IP: También estuviste mucho tiempo trabajando con Fritz Perls en Esalen. ¿Qué actitud tomaba Perls en relación a la psicología transpersonal y la espiritualidad?

CN: Despectiva. A él no le interesaban las cosas que se llamaban espirituales. Pero yo diría que él fue una persona profundamente espiritual, cuya espiritualidad se podría comprender desde dos ángulos diferentes. Una, el ángulo de lo dionisiaco, que es una forma de espiritualidad que parece no espiritual para la mayor parte de las religiones. Y la otra, yo lo veía como algo parecido al *Dzogchen*, como ese nivel de la práctica budista en el que no hay forma, no hay buen comportamiento, no hay práctica. Es como una espiritualidad muy implícita. Recuerdo una vez que trabajaba con un pastor protestante, un teólogo. El teólogo algo le decía de Buber, y estaba el concepto de Dios en la conversación. Y Fritz le dijo: “tu pones a Dios

entre tú y yo”. La prioridad estaba para Fritz en la realidad del encuentro.

IP: A pesar de que, en realidad, las influencias en la psicología transpersonal y en Perls en muchos casos son muy parecidas: Perls también trabajo con el Zen, con la meditación...

CN: Yo una vez le pregunte si meditaba, y me dijo: “todo el tiempo”.

IP: Y también trabajo con psicodélicos, tuvo esa faceta de experimentador con psicodélicos.

CN: Si, claro.

IP: Pero sin embargo eso no le llevó a reconocer la dimensión espiritual en ningún momento de una manera explícita.

CN: No. El veía que los así llamados espiritualistas estaban encantados con un mundo de representaciones, y no los veía como personas tan saludables, digamos, o realizados. Los veía como encantados con los humos del incienso. Yo diría que creía algo así como lo que se representa en la Odisea, en la historia de la isla de los lotófagos. Cuando vuelve Ulises a tierra tiene que incluso dejar atrás el apego a las ninfas, a la Diosa que lo ha recibido. Volver a casa implica dejar atrás esa sensación de la inmortalidad. Pero de camino a casa pasa por una etapa, la isla de los lotófagos. Los que se alimentan de los frutos del loto. Un fruto mágico que provoca el olvido y hacia que los hombres de Ulises no quisieran regresar a casa. Y es como una referencia al quedarse enganchado con los alucinógenos como sustituto del avance en el viaje. Yo creo que Perls veía a los transpersonalistas en un entusiasmo semejante al de los lotófagos. Como una pasión de la ensoñación espiritual que se identifica con estados alterados de conciencia, sin insistir en la conciencia básica del aquí y ahora más sutil, que es el que produce todo eso. En la presencia. Fritz tenía una fuerte presencia. Es como una parte silenciosa de la mente. Tenía la mente Zen, se lo sentía como algo semejante a un maestro zen.

IP: Leí hace poco en un artículo tuyo (Naranjo, 1996) que los cursos que hacía en Esalen Perls los llamo Gestalt Awareness Training, realmente sí que daba este énfasis.

CN: Si. No era la palabra terapia la que usaba. Daba cursos sobre expresividad, sobre conciencia emocional...

IP: Sin embargo luego tu si le diste esta dimensión cuando hiciste desarrollos posteriores de la Gestalt, y empezaste a hablar de Gestalt Transpersonal en algún momento (Naranjo, 1993a, 1996).

CN: Si, es cierto que escribí alguna vez un artículo sobre aspectos transpersonales de la Gestalt. Pero no era transpersonalizar la Gestalt, sino más bien reconocer que la Gestalt ya era transpersonal desde el comienzo. Por ejemplo, John Enright (Enright, 1980) quería complementar, como agrandar la Gestalt para darle una dimensión espiritual que no tenía. Y mi respuesta ante eso era: “no se ha dado cuenta este hombre, pero cuando la Gestalt habla del ahora, si entras en la experiencia, si no te quedas en unas pocas palabras, se trata de la experiencia de la meditación, se trata de... (silencio largo). Se trata de la consciencia desapegada incluso”. (Silencio). Esa mirada que tenía Perls que no se enganchaba con el otro. Era la capacidad del desapego. “What if...”. Decía: “¿so what?”. Yo lo llamaba *so-whatness*. La *y-queidad* de Fritz. ¿Y qué? “Ah, ¿qué sufres profundamente la pérdida de tu madre? ¿Hasta cuándo vas a sufrir profundamente la pérdida de tu madre? ¿Tú quieres que yo te la devuelva? ¿Lloras para que alguien te la devuelva? Toma una actitud más sana, hombre. Lo pasado es pasado. Tú estás aquí entero”. Había una... Había mucho budismo intrínseco en él. Aunque su paso por el Zen fue muy breve. Pero captó la esencia.

IP: Posteriormente a tu paso por Esalen desarrollaste el programa SAT (*Seekers After Truth*). ¿Crees que el programa SAT representaría tu principal aportación al campo transpersonal, la integración de diferentes elementos que has ido realizando en el programa SAT?

CN: Bueno. Yo he tenido la mente de un teórico, así que yo no diría que ha sido poco mi aporte a la integración del conocimiento. Creo que he sido sobre todo un integrador de conocimiento. Pero en mi trabajo práctico, ha culminado mi trabajo el SAT, porque he inventado muchas cosas: ejercicios terapéuticos, he facilitado el desarrollo una forma de teatro terapéutico que no existe fuera del SAT. A través de otros colegas como Juan

Carlos Corazza y otros, yo les he pedido que junten e integren el trabajo que conocen con ciertas cosas que vienen del SAT. Y eso le ha dado otro poder a su trabajo actual. Entonces he favorecido el trabajo de estas cosas. El trabajo que hace Ginetta Pacella, por ejemplo, le llamo *movimiento espontáneo*. No es tanto de movimiento espontáneo, es de entrega, de entrega al trance. Esa entrega es lo que más se parece a la experiencia psicodélica, sin tomar nada. Dejarse ir. Es un trabajo de entrega. Han existido cosas así en otros contextos, el *movimiento auténtico* que se originó en el mundo de la danza. Pero yo he cultivado más una forma sin relación a técnicas establecidas. Y se va profundizando eso, en la medida que pasan los años. La experiencia del SAT se... es como que las herramientas mismas van haciendo una evolución, en la cual yo tengo cierta participación indirecta por presencia.

Así que he originado muchos elementos que constituyen el programa SAT. Pero sobre todo el programa es algo que no podría haber sido diseñado abstractamente desde la partida, sino que es algo que ha evolucionado, que he acompañado a través de una evolución. Y como soy viejo, son ya 40 años de evolución. Y se puede decir que es una experimentación continua de año en año. Cambiarle un poquito por aquí, agregarle un poquito por allá, permutar el orden de ciertas cosas, para que cada curso sea como un *mandala* en el que hay cierto equilibrio. Y que se da, que se yo, *psicología de los eneatis*, que te da un corte horizontal de tu carácter, con el *proceso Fisser-Hoffman*, que te da la vertical, desde la formación del niño hasta ahora. Se entrecruzan estas dos formas de ver. Y así hay muchas resonancias entre las distintas partes del programa, que no son explícitas, pero que las vive quien pasa por allí. Y así ha ido evolucionado el SAT, que fue primero para buscadores, personas como yo, personas cercanas, amigos, buscadores. Después lo requirieron los terapeutas, porque está muy visto que el terapeuta necesita ser persona desarrollada para que le funcione la terapia. No basta con el aprendizaje profesional. Y por último, he elegido ponerle más atención a los educadores, con la idea de que si sanaran los educadores, si se volvieran seres completos, estaría ahí el potencial para cambiar el mundo.

IP: Últimamente, desde la publicación del libro *Cambiar la educación para cambiar el mundo* (Naranjo, 2004) y en muchas charlas que has ido dando durante estos años, has hecho mucho

hincapié en esta idea de una transformación en el sistema educativo como forma de transformar el mundo.

CN: Muchas charlas, sobre todo estos últimos años. Doy muchas conferencias porque creo que es la comunidad quien tiene que entenderlo, y no las autoridades, porque no creo que las autoridades vayan a responder a tales ideales que no han producido ellos mismos. Pero la comunidad lo va entendiendo mejor, y yo creo que va a salir una nueva educación. Sino dentro del sistema, en los intersticios, como algo ajeno a las instituciones fosilizadas, que ya no cambian.

IP: Y hablas al mismo tiempo de una educación transpersonal. Cuando te refieres a esta educación transformada, ¿qué elementos habría que añadir para que la educación fuese una educación transpersonal?

CN: Principalmente salir de esa idea de que la educación sea un imperialismo de la razón. Pura información. Recuperar la educación emocional, recuperar las dimensiones emocionales. Recuperación de lo terapéutico, que está artificialmente separado. Pero no se puede separar la formación de una persona de la sanación de una persona. La evolución pasa por sanar. La recuperación de lo instintivo. A mí me parece importante, porque nuestra civilización misma esta castrada. Lo que yo llamo el mundo patriarcal es un mundo castrado que se ha opuesto o que ha exiliado la animalidad como cosa primitiva y peligrosa. Tendría que ser diferente la educación para que no sea un encorsetamiento de la espontaneidad de todos los que pasan por ahí. Y para que sea transpersonal la educación, en otros términos, para que sea espiritual, tiene que buscar la totalidad de la persona. En eso tiene razón Grof con la palabra *holotrópica*. La educación debería ser *holotrópica*, en el sentido de apuntar hacia el todo de lo que somos, a la integración de nuestras partes. Yo fui muy influido por Gurdjieff. La idea de que tendríamos que tener una educación para tricerebrados: intelecto, emoción e instinto. Lo que él llamaba el centro motor, pero es lo instintivo. Los tres centros deberían estar igualmente presentes, como en un diálogo continuo en nuestra vida. Pero la gente se ha vuelto unidimensional, la educación nos vuelve a todos un poco académicos. Y el academicismo, lo académico no existe. Es decir, tiene una existencia fantasmal, imaginaria.

No son vidas verdaderas las de la gente educada académicamente.

IP: Por otro lado, nos puedes explicar el uso que haces de la música, tanto aplicada a la psicoterapia como a la meditación, esta dimensión que le ves a la música como herramienta de trabajo espiritual.

CN: Claro. Es un gran vehículo del espíritu la música. Yo tengo una formación musical que me permite recurrir al repertorio clásico para apoyar el desarrollo de ciertas vivencias que todos necesitamos, como la devoción y la compasión. También el goce, la vivencia del goce. Una de mis ideas centrales es mi *teoría de los tres amores*, y uso la música como vehículo de los tres amores: el admirativo, el erótico y el compasivo. Porque pienso que tenemos poco amor en nuestra vida. Tenemos más amores falsos, cosas que llamamos amor, pero que no pasan de ser el deseo del amor, o la imaginación del amor. Creo que somos pobres en cuanto a capacidad amorosa, y que es un camino volverse capaz de adorar. Y la música lo permite. Más que la religiones establecidas. Creo que la música es una religión oculta. Y no despierta las mismas alergias que los credos. Es una experiencia que no necesita creer en nada, que no necesita ideología. Y el amor sana. Lo que llamamos espíritu está muy íntimamente vinculado a lo sagrado. Y a su vez, como la belleza depende del ojo que la mira, lo sagrado depende de una capacidad sacralizante, santificante, que tiene que ver con un tipo de amor. Es una forma de amor: al amor que admira, el amor que respeta, que mira hacia arriba, hacia lo alto. Es un amor que falta mucho en la gente, porque se nos enseña a hacer las cosas para un fin, y entonces pasamos la vida por alto. Vamos muy apurados hacia encontrar algo. Y ya es un paso detenerse en el aquí y ahora para encontrar lo sagrado. Pero a veces no basta, se necesita afinar el oído. Se necesita ese espíritu sacralizante. Y tiene que ver con el amor, es como el amor que siente un niño hacia los padres cuando muy pequeño. Y ya lo hemos olvidado de esa conciencia. Pero los padres eran Dios, o eran dioses, era un mundo de otro orden para nosotros. Y después nos decepcionamos con nuestros padres, nos enojamos, les cortamos la cabeza, y nos quedamos sin el amor a Dios. Invalidamos esa parte de nosotros.

Así que la música es un gran recurso, y la música transmite, como transmiten las tradiciones espirituales, el espíritu de los maestros. También la

música transmite la experiencia de ciertos maestros que fueron místicos ocultos. Fueron aparentemente sólo talentos musicales. Pero fueron mentes que captaron dimensiones muy profundas de la vida. Así que es alimento, la música es alimento. Pero requiere una introducción, algo así como los cursos de apreciación de la música. Solo que los cursos de apreciación de la música son relativamente superficiales, te hacen apreciar la forma de la música y no te orientan hacia el misterio. No te hacen sentir que la música es más que música, la tenemos encajonada como objeto estético, un placer del oído. Y eso nos aleja de la idea de que es una transmisión personalísima de vivencias del compositor, y nosotros a veces no estamos a la altura de captar, porque se necesita atención y aprendizaje también.

IP: Y tú has desarrollado herramientas para apreciar esta dimensión de la música para poder trabajar con ella en psicoterapia.

CN: A veces he hecho talleres sobre la música como complemento de la meditación, o de la psicoterapia. Pero en mis programas lo pongo también como un ingrediente entre otras cosas, no como un compartimento separado.

IP: Hemos hablado de muchas cosas: de meditación, de psicodélicos, del viaje del héroe, de chamanismo, de Gestalt... Entonces, ¿cuál dirías que es el hilo conductor que puede enlazar todos estos elementos con algo a lo que se le ha llamado psicología transpersonal, aunque se le podrían poner otros nombres?

CN: La transformación. La transformación del mundo de las pasiones en el mundo del despertar. Un mundo en el que las pasiones se transforman en otra cosa. Es el viaje de la superación del ego en el fondo, el viaje del ego a la esencia. Una transformación que uno se podría imaginar al comienzo que es como la muerte del ego y el nacimiento de la esencia, y que en realidad no es tan simple de poner en palabras, porque al final ni el ego se queda de lado. En una persona que se ha transformado el ego sirve a sus propósitos. Todo lo que se desarrolló como ego para usos defensivos y egoístas, pasa a estar al servicio del mundo, o del proyecto, o de la inspiración, de la actividad creativa de la persona.

IP: ¿Así que es una muerte del ego relativa en realidad?

CN: Si. Una muerte y una 'reasimilación' del ego. Es algo parecido a lo que describe Jung como la reintegración de la sombra. Me parece que eso es la idea principal. Según como se defina la psicología transpersonal...

IP: ¿Tú cómo definirías la psicología transpersonal, la has tratado de definir de alguna manera?

CN: Alguna vez lo he pensado, pero yo, yo nunca me acuerdo de lo que pienso. Tendría que repensarlo de nuevo. Yo me acuerdo que cuando se definió por primera vez la psicología transpersonal, para la primera página de la revista, del *Journal of Transpersonal Psychology*, fue una descripción muy aproximada, que decía "nos interesamos en tales cosas, como experiencias cumbre, estados alterados de consciencia, la inspiración, la creatividad, el éxtasis... ". Como una definición denotativa más que connotativa: esto, esto y esto es parte de nuestro territorio. No se quiso ir a dar una definición de la esencia. Y me parece correcto eso, porque es como decir: abarca lo que no ha entrado hasta ahora en la psicología mecanicista, en la hidráulica freudiana o en el conductismo. Las partes menos conocidas. Pero es como si uno se pregunta: ¿le interesa a la psicología transpersonal la teología? Claro que si uno se interesa en entender algo que te transforme, no va a quedar fuera la especulación teológica, o el equivalente budista de todo lo que se dice de la filosofía *mayámica*, el vacío etc. Pero no se puede pretender que la psicología transpersonal incluya la teología. Creo que no se deben hacer definiciones categóricas con límites claros. Las cosas son más *fuzzy*, más borrosas, de límites más borrosos.

Pero lo fundamental es el proceso humano de crecimiento, que es un crecimiento 'espiritualizante'. No se puede desconocer que la transformación y el desarrollo humano llevan de un estado que es como de gusano y termina en un estado que es como de mariposa, que vuela a otros espacios que los gusanos no pueden acceder. El despertar, la maduración terapéutica, está definida pobremente si no entra el contacto, el despertar al espíritu. Si el psicoanálisis o la psicoterapia no llevan a las personas al descubrimiento de su espiritualidad, es que se queda corto. Está demasiado apegado a la resolución de los problemas del vivir.

IP: Muchas gracias, Claudio.

Bibliografía

- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Enright, J. (1980). *Enlightening Gestalt*. Mill Valley, CA: Pro Telos.
- Grof, S. (2012). *Healing Our Deepest Wounds*. Washington: Stream of Experience Productions.
- Kripal, J. (2008). *Esalen: America and the religion of no religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leonard, G. (1993). *The future of the body*. New York: Penguin Putman Inc.
- Naranjo, C. (1967). Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids. In Efron, D. (Ed.). *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office. pp. 391.
- Naranjo, C. (1969a). *The Unfolding of Man*. Menlo Park, California: Educational Research Information Center report 6747-3. Stanford Research Institute Project 6747.
- Naranjo, C. (1969b). Researching the Vine of the Soul." *Fate 22 (11)*, 46-53.
- Naranjo, C., and Ornstein, R. (1971). *On the Psychology of Meditation*. New York: Viking Press.
- Naranjo, C. (1972). *The One Quest*. New York: Viking Press.
- Naranjo, C. (1973a). *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. New York: Pantheon Books.
- Naranjo, C. (1973b). Psychological Aspects of the Yagé Experience in an Experimental Setting". In Harner, Michael (ed.) *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press. Pp. 176-190.
- Naranjo, C. (1990b). *La vieja y novísima gestalt: Actitud y práctica de un experiencialismo*

- ateórico. *Prólogo de Paco Peñarrubia*. (Cuatro Vientos).
- Naranjo, C. (1993a). *Gestalt sin Fronteras: Testimonios sobre el legado de Fritz Perls*. Ed. Naciente, Buenos Aires.
- Naranjo, C. (1996). Una formación integrativa de agentes de cambio transpersonales." En Celis, A. (Ed.): *Humanismo, Espiritualidad y Psicoterapia*. Santiago: Editorial Transformación. Pág., 215-231.
- Naranjo, C. (1999). *Entre Meditación y Psicoterapia*. Vitoria: Ed La Llave.
- Naranjo, C. (2002). *Cantos del despertar: el mito del héroe en los grandes poemas de Occidente*. Vitoria: Ed La Llave.
- Naranjo, C. (2003). *Gestalt de vanguardia*. Vitoria: Ed La Llave.
- Naranjo, C. (2004). *Cambiar la educación para cambiar el mundo*. Vitoria: Ed La Llave.
- Naranjo, C. (2012). *Ayahuasca. La enredadera del río celestial*. Barcelona: Ed La Llave.
- Naranjo, C. (2013). *El viaje interior*. Barcelona: Ed La Llave.
- Shulgin, A. T., Sargent, T and Naranjo, C. (1967a). Evaluation of 3, 4-Methylenedioxyamphetamine (MDA) as an Adjunct to Psychotherapy. *Medicina et Pharmacologia Experimentalis*, 17, 359-364.
- Shulgin, A. T., Sargent, T and Naranjo, C. (1967b). The Chemistry and Psychopharmacology of Nutmeg and Related Phenylisopropylamines." In Efron, D. (Ed.). *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. Washington, D.C: U.S. Government Printing Office. Pp. 202-214.
- Shulgin, A. T., Sargent, T and Naranjo, C. (1969). Structure Activity Relationship of One Ring psychotomimetics. *Nature*, 221, 537-541.
- Shulgin, A. T., Sargent, T and Naranjo, C. (1971). 4-Bromo-2,5 dimethoxyphenylisopropylamine, a new centrally active amphetamine analog. *Pharmacology*, 103-107.
- Shulgin, A. T., Sargent, T and Naranjo, C. (1973). Animal pharmacology and human psychopharmacology of 3-methoxy-4,5-methylenedioxyphenylisopropylamine (MMDA). *Pharmacology* 10, 12-18.
- Stolaroff, M. (1997). *The secret chief*. Charlotte, NC: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS).
- ¹**Claudio Naranjo** (Valparaíso, Chile, 1932), doctor en medicina por la Universidad de Chile, lleva más de cuarenta años desarrollando una gran síntesis de métodos espirituales y terapéuticos que incluye la psicología de los eneatis, la meditación budista, el movimiento espontáneo, el teatro terapéutico, la reelaboración de las relaciones infantiles con los familiares y otros elementos. Ha sido profesor en la Universidad de Berkeley y en el California Institute for Integral Studies (CIIS). Se le considera un pionero de la psicología transpersonal y un integrador entre psicoterapia y espiritualidad. Como discípulo y sucesor de Fritz Perls, se ha convertido en referente mundial de la terapia gestalt. La Universidad de Udine (Italia) reconoció con un doctorado Honoris Causa su trabajo a favor de un cambio en la educación que le devuelva su relevancia al desarrollo psicoespiritual de las personas y la evolución de la sociedad. Claudio Naranjo es autor de 25 libros, miembro del Club de Roma y creador del Programa SAT (Seekers After Truth), un proceso de autoconocimiento que lleva desarrollando desde hace cuatro décadas. Web: www.claudionaranjo.net
- ²**Iker Puente** estudió psicología en la Universidad de Deusto, antropología en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Recientemente se doctoró en psicología en la UAB con su tesis "Complejidad y psicología transpersonal: caos, autoorganización y experiencias cumbre en psicoterapia". Experto en Psicología Transpersonal e Integral, y psicoterapeuta gestalt. Formado en el Grof Transpersonal Training, el Institut Gestalt y la Sociedad de Etnopsicología Aplicada. Ha realizado estancias doctorales en el California

Institute of Integral Studies y la Universidad de Berkeley. Es uno de los escasos investigadores de la Respiración Holotrópica en el mundo, habiendo estudiado los estados expandidos de consciencia producidos a través de esta y otras técnicas de respiración en diferentes países. En los últimos años ha sido profesor e investigador en la Universidad Autónoma de Barcelona, habiendo publicado numerosos artículos en revistas especializadas y de divulgación. Actualmente trabaja como psicoterapeuta en Barcelona y editor asistente en la Journal of Transpersonal Research. Email: ikerpuente@hotmail.com