

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

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

Matías Méndez López*

Universidad Diego Portales
Santiago, Chile

Resumen

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

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

Abstract

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

Keywords: entheogens, transpersonal psychology, transpersonal psychiatry, spirituality

Recibido: 22 de enero de 2013

Aceptado: 16 de junio de 2013

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

con esta línea de investigación, como son el *Heffter Institute*, la *Multidisciplinary Association for Psychedelic Research (M.A.P.S.)* y la *Beckley Foundation*, entre otras (Anderson, 2006).

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

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

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

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

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

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

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

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

Primeros estudios sobre plantas alucinógenas

Peyote

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

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

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

Hongos psilocíbicos

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

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

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

Durante la conquista española del imperio azteca, la iglesia persiguió tenazmente el uso de plantas visionarias por considerarlo herejía. Se suponía que debido a esta represión religiosa el culto a los hongos sagrados había desaparecido por completo en tierras mexicanas (Escohotado, 1990; Ott, 2000; Schultes y Hofmann, 2000). Pero cuatro siglos más tarde, en 1955, Robert Gordon Wasson y su amigo Allan

Richardson redescubrieron la ceremonia de “velada” con hongos psicodélicos durante un viaje por el estado mexicano de Oaxaca. Wasson relató su experiencia en un artículo publicado en la revista *Life* (Wasson, 1957), poco tiempo después que Huxley presentara su libro inspirado en su “viaje” con mescalina.

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

Ayahuasca

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

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

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

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

Estudios con sustancias psicoactivas sintéticas

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

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

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

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

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

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

Tres paradigmas de investigación clínica

Paradigma psicotomimético

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Paradigma psicolítico

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

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

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

Paradigma psicodélico

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

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

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

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

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

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

Según explica Yensen (1998: 49);

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

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

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

El carácter espiritual de la experiencia psicodélica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Investigación psicodélica y el surgimiento de la psicología transpersonal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

clínicos con sustancias psicodélicas fueron un importante catalizador en la configuración del paradigma transpersonal.

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

necesariamente caen dentro de lo “anormal” o “patológico”, abriendo las puertas a una renovada concepción sobre la naturaleza de la conciencia humana.

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

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

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

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

Referencias

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

- Barnard, M. (1963). The God in the flowerpot. *The American Scholar*, 32 (4), 578-586.
- Busch, A.K., & Johnson, W.C. (1950). LSD-25 as an aid in psychotherapy. *Diseases of the Nervous System*, 11, 241-243.
- Callaway, J. (2006). Phytochemistry and neuropharmacology of ayahuasca. En R. Metzner (Ed.), *Sacred vine of spirits: ayahuasca* (pp. 94-116). Rochester, VT: Park Street Press.
- Chilton, W., & Ott, J. (1976). Toxic metabolites of *Amanita pantherina*, *A. cothurnata*, *A. muscaria* and other *Amanita* species. *Lloydia*, 39(2&3), 150-157.
- Cunningham, P. (2011). *Bridging psychological science and transpersonal spirit: a primer of transpersonal psychology*. Recuperado desde:
<http://www.rivier.edu/faculty/pcunningham/Research/A%20Primer%20of%20Transpersonal%20Psychology.pdf>
- Curran, H., D'Souza, D., Robbins, T., & Fletcher, P. (2009). Modeling Psychosis. *Psychopharmacology*, 206, 513-514.
- D'Souza, D. (2007). Cannabinoids and psychosis. *International Review of Neurobiology*, 78, 289-326.
- D'Souza, D., Perry, E., MacDougall, L., Ammerman, Y., Cooper, T., Wu, Y., Braley, G., Gueorguieva, R., & Krystal, J. (2004). The psychotomimetic effects of intravenous delta-9-tetrahydrocannabinol in healthy individuals: implications for psychosis. *Neuropsychopharmacology*, 29, 1558-1572.
- Dass, R. (2005). Walking the path: psychedelics and beyond. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 207-221). New York, NY: State University of New York Press.
- DeKorne, J., Aardvark, D., & Trout, K. (2000). *Ayahuasca analogues and plant-based tryptamines: the best of the Entheogen Review 1992-1999*. Sacramento, CA: The Entheogen Review.
- Dyck, E. (2005). Flashback: psychiatric experimentation with LSD in historical perspective. *Canadian Journal of Psychiatry*, 50(7), 381-388.
- Dyck, E. (2006). 'Hitting highs at rock bottom': LSD treatment for alcoholism, 1950-1970. *Social History of Medicine*, 19(2), 313-329.
- Eisner, B. (2002). Remembrances of LSD therapy past. Recuperado de
http://www.erowid.org/culture/characters/eisner_betty/remembrances_lsd_therapy.pdf
- Escotado, A. (1990). *Historia de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fadiman, J. (2005). Transpersonal transitions: the higher reaches of psyche and psychology. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 21-46). New York, NY: State University of New York Press.
- Fadiman, J. (2012). *The psychedelic explorer's guide: safe, therapeutic and sacred journeys*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Fadiman, J., Grob, C., Bravo, G., Agar, A., & Walsh, R. (2003). Psychedelic research revisited. *Journal of Transpersonal Psychology*, 35(2), 111-125.

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

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

- Lewin, L. (1888). XXVII Ueber Anhalonium Lewinii. *Archiv für Experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, 24, 401-411.
- MacLean, K., Johnson, M., & Griffiths, R. (2011). Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. *Journal of Psychopharmacology*, 25(11), 1453-1461.
- MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies) (s.f.). *Clinical development plan: MDMA-assisted psychotherapy for posttraumatic stress disorder (PTSD), Prospectus*. Recuperado de <http://maps.org/prospectus.pdf>
- McKenna, D. (2006). Ayahuasca: an ethnopharmacologic history. En R. Metzner (Ed.), *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Méndez, M. (2008). *Estudio exploratorio sobre la experiencia de sanación por medio de la ingesta ceremonial de enteógenos desde la teoría experiencial de Eugene Gendlin*. Memoria de Licenciatura no publicada, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.
- Merkur, D. (2012). Manna, the showbread and the Eucharist: psychoactive sacraments in the bible. En T. B. Roberts (Ed.), *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacramentals and human transformation* (pp. 161-168). Rochester, VT: Park Street Press.
- Metzner, R. (1998). Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanism. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4), 333-341.
- Metzner, R. (Ed.) (2006). *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Mithoefer, M., Wagner, M., Mithoefer, A., Jerome, L., & Doblin, R. (2010). The safety of \pm 3,4-methylenedioxymethamphetamine-assisted psychotherapy in subjects with chronic, treatment-resistant posttraumatic stress disorder: the first randomized controlled pilot study. *Journal of Psychopharmacology*, 25(4), 439-452.
- Morgan, C., & Curran, H. (2006). Acute and chronic effects of ketamine upon human memory: a review. *Psychopharmacology*, 188, 408-424.
- Naranjo, C. (2012). *Ayahuasca: la enredadera del río celestial*. Barcelona: Ediciones La Llave.
- Nelson, J. (2000). *Más allá de la dualidad: integrando el espíritu en nuestra comprensión de la enfermedad mental*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Nichols, D. (2004). Hallucinogens. *Pharmacology & Therapeutics*, 101, 131-181.
- Obiols, J. (1999). Alucinógenos: de la psicólisis terapéutica al “bad trip”. En Feriela, J. M. (Ed.), *Los enteógenos y la ciencia: nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas* (pp. 109-124). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Ott, J. (2000). *Pharmacotheon: drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Pahnke, W. (1963). *Drugs and mysticism: an analysis of the relationship between psychedelic drugs and the mystic consciousness*. Tesis de Doctorado no publicada, Harvard University, Cambridge, MA, EEUU.

- Pahnke, W. (1969). The psychedelic mystical experience in the human encounter with death. *Harvard Theological Review*, 62(1), 1-21.
- Passie, T., Karst, M., Borsutzky, M., Wiese, B., Hinderk, E., & Schneider, U. (2003). Effects of different subanaesthetic doses of (S)-ketamine on psychopathology and binocular depth inversion in man. *Journal of Psychopharmacology*, 17(1), 51-56.
- Reymond, J., & Awale, M. (2012). Exploring chemical space for drug discovery using the chemical universe database. *Chemical Neuroscience*, 25 April. doi:10.1021/cn3000422.
- Roberts, T. (Ed.) (2012). *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacramentals and human transformation*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Rush, J. (2009). Mycelium messiah and the Jesus experience. En M. Ball (Ed.), *Entheologues: conversations with leading psychedelic thinkers, explorers and researchers* (pp. 65-84). Buelton, CA: Kyandara Publishing.
- Samorini, G. (1999). Nuevas fronteras de la etnomicología. En J. M. Feriela (Ed.), *Los enteógenos y la ciencia: nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas* (pp. 49-80). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Samorini, G. (2001). *Los alucinógenos en el mito: relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Sassenfeld, A. (s.f.). *Esbozo de una historia de la psicología transpersonal*. Recuperado de <http://www.ifti.cl/imagenes/pdf/sassenfe.pdf>
- Saunders, J., & Janca, A. (2003). Delirium Tremens: su etiología, historia natural y tratamiento. *Revista de Toxicomanías*, 36, 11-16.
- Schultes, R. (1976). *Hallucinogenic plants*. New York, NY: Golden Press.
- Schultes, R., & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sentis, V. (2010). *De Esalen a Poona: Osho y el camino de la psicología humanista-transpersonal*. Santiago: J. C. Sáez.
- Serrano, D. (2009). La psilocibina: perspectiva histórica y farmacológica e investigaciones actuales autorizadas. *Cultura y Droga*, 14(16), 165-188
- Sessa, B. (2012a). *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. London: Muswell Hill Press.
- Sessa, B. (2012b). Shaping the renaissance of psychedelic research. *The Lancet*, 380(9838), 200-201
- Shanon, B. (2002). Entheogens: reflections on 'psychoactive sacramentals'. *Journal of Consciousness Studies*, 9(4), 85-94.
- Shulgin, A. T., & Shulgin, A. (1995). *PIHKAL: a chemical love story*. La Fayette, CA: Transform Press.
- Shulgin A. T., & Shulgin, A. (1997). *TIHKAL: the continuation*. La Fayette, CA: Transform Press.

- Shulgin, A. T., & Shulgin, A. (2005). Frontiers of pharmacology: chemistry and consciousness. En R. Walsh, & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 69-88). New York, NY: State University of New York Press.
- Shulgin, A. T., & Shulgin, A. (2012). A new vocabulary. En R. Forte (Ed.), *Entheogens and the future of religion* (pp. 53-63). Rochester, VT: Park Street Press.
- Smith, H. (1964). Do drugs have religious import?. *The Journal of Philosophy*, *LXI* (18), 517-530.
- Smith, H. (2012). Do drugs have religious import? A thirty-five year retrospect. En T. Roberts (Ed.), *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacramentals and human transformation* (pp. 16-23). Rochester, VT: Park Street Press.
- Spruce, R. (1873). On some remarkable narcotics of the Amazon valley and Orinoco. *Ocean Highways, Geographical Magazine*, *1*, 184-193.
- Stoll, W. (1947). LSD-Ein Phantasticum aus der Mutterkorn-gruppe. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatric*, *60*, 279-323.
- Strassman, R. (2001). *DMT: the spirit molecule*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Strassman, R. (2009). Voyaging to DMT space. En M. Ball (Ed.), *Entheologues: conversations with leading psychedelic thinkers, explorers and researchers* (pp. 34-64). Buelton, CA: Kyandara Publishing.
- Szára, S. (1956). Dimethyltryptamin: its metabolism in man; the relation of its psychotic effect to the serotonin metabolism. *Experientia* *15*(6), 441-442.
- Szára, S. (1957). The comparison of the psychotic effect of tryptamine derivatives with the effects of mescaline and LSD-25 in self-experiments. En S. Garattini, & V. Ghetti (Eds.), *Psychotropic drugs*, (pp. 460-467). New York, NY: Elsevier.
- Szára, S. (1961). Hallucinogenic effects and metabolism of tryptamine derivatives in man. *Federation Proceedings*, *20*, 885-888.
- Szára, S. (1962). Metabolism and behavioral action of psychotropic tryptamine homologues. *International Journal of Neuropharmacology*, *1*, 111-117.
- Szára, S. (1970). DMT (N,N-dimethyltryptamine) and homologues: clinical and pharmacological considerations. En D. Efron (Ed.), *Psychotomimetic drugs* (pp. 275-286). New York, NY: Raven Press.
- Szára, S., & Axelrod, J. (1959). Hydroxylation and N-demethylation of N,N-dimethyltryptamine. *Experientia*, *15*, 216-217.
- Szára, S., & Rockland, L. (1962). Psychological effects and metabolism of N,N-dimethyltryptamine, an hallucinogenic drug. *Proceeding of the Third World Congress of Psychiatry*, *1*, 670.
- Tobías, C., & García-Valdecasas, J. (2009). Psicoterapias humanístico-existenciales: fundamentos filosóficos y metodológicos. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, *XXIX*(104), 437-453.
- Vergara, C. (1996). La conciencia enteogénica. *Alteridades*, *6*(12), 39-47.
- Walsh, R., & Grob, C. (Eds.) (2005a). *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics*. New York, NY: State University of New York Press.

- Walsh, R., & Grob, C. (2005b). In conclusion: what did these elders learn, and what can we learn from them?. En R. Walsh & C. Grob (Eds.), *Higher wisdom: eminent elders explore the continuing impact of psychedelics* (pp. 241-257). New York, NY: State University of New York Press.
- Wasson, R. G. (1957). En busca del hongo mágico. En A. Huxley, R. G. Wasson, & R. Graves, *La experiencia del éxtasis 1955-1963: pioneros del amanecer psiconáutico* (pp. 75-90). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Wasson, R. G. (1960). Los hongos alucinógenos de México: una investigación sobre los orígenes del concepto religioso entre los pueblos primitivos. En A. Huxley, R. G. Wasson, & R. Graves, *La experiencia del éxtasis 1955-1963: pioneros del amanecer psiconáutico* (pp. 91-110). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Wasson, R. G., Hofmann, A., & Rück, C. (2008). *The road to Eleusis: unveiling the secret of the mysteries*, Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- Wasson, R. G., Kramrisch, S., Ott, J., & Rück, C. (1986). *Persephone's quest:entheogens and the origins of religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Yensen, R. (1988). Helping at the edges of life: perspectives of a psychedelic therapist. *Journal of Near-Death Studies*, 6(3), 149-161.
- Yensen, R. (1998). *Hacia una medicina psiquedélica*. Barcelona: La Liebre de Marzo.

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

Email: m.mendez.lopez@gmail.com