

25 AÑOS DE PSICOLOGIA HUMANISTA: UNA VISION RETRO-PROSPECTIVA

Manuel Villegas Besora
Universidad de Barcelona

Introducción

Desde que en la primavera de 1961 apareció por primera vez el *Journal of Humanistic Psychology* han pasado veinticinco años. Para conmemorarlo la Association for Humanistic Psychology, juntamente con la División 32 de la American Psychological Association y el Saybrook Institute han convocado la Quarter Century of Humanistic Psychologies Conference, un encuentro de aniversario para «examinar el pasado, presente y futuro de las teorías humanistas y su aplicación a la psicoterapia, investigación, educación, renovación de las organizaciones y resolución de conflictos», con la participación de dos de las figuras más antiguas y destacadas del movimiento: Carl Rogers y Rollo May.

El balance que ha hecho Rogers (1985) en esta Convención de San Francisco de este primer cuarto de siglo de Psicología Humanista puede sintetizarse, por una parte, en la constatación del escaso eco que la Psicología Humanista ha encontrado en la psicología académica en contraste, por la otra, con el enorme impacto que ha producido en la sociedad. La vida de miles o tal vez millones de personas, concluye Rogers, «ha experimentado cambios importantes. Nuestra cultura es hoy diferente, gracias a la Psicología Humanista».

En una revisión reciente de los últimos veinte años, E. Campbell (1984), al tiempo que reitera su fe en los principios básicos de la «tercera fuerza», se muestra temerosa de que «sus objetivos no se hayan conseguido y sus buenas intenciones no siempre hayan producido los efectos deseados».

La misma autora hace un repaso de un estudio prospectivo llevado a cabo por ella entre 1973 y 1974 (Campbell, 1975) con la finalidad de detectar las tendencias que en aquel entonces se abrían a la Psicología Humanista para la siguiente década. El estudio, resultado de 36 entrevistas en profundidad de los principales líderes del movimiento humanista, señalaba siete objetivos principales: el desarrollo de una teoría unificada para la Psicología Humanista, una mayor tendencia hacia el tratamiento holístico de los aspectos cognitivos, afectivos, físicos y espirituales, un desplazamiento de lo personal hacia lo sociopolítico y el medio ambiente, una mayor aceptación sociocultural de la Psicología Humanista aplicada, un aumento de la investigación dentro de su propio campo y el desarrollo de metodologías más adecuadas para el estudio de la totalidad del ser humano, incluso en su dimensión transpersonal, un diálogo más abierto a las diferentes escuelas psicológicas, así como una mayor comunicación en el seno mismo de la Psicología Humanista.

La contrastación de estas predicciones con la realidad actual lleva a E. Campbell (1984) a concluir que, aunque no haya indicios de que la Psicología Humanista haya conseguido un papel predominante en la sociedad, sin embargo, se observa una creciente aceptación, aunque difusa, de su enfoque.

Los análisis de Rogers y Campbell se dirigen, fundamentalmente, al eco social o exterior de la Psicología Humanista desde los inicios de su existencia hasta nuestros días. Si observamos, por el contrario, las

tendencias internas del movimiento, podemos constatar la presencia de fuertes tensiones que lo dividen. Mientras para unos el movimiento debe permanecer dentro del campo psicológico, so pena de destruirse, para otros hay que sobrepasar las fronteras de la psicología y abrirlo a nuevos horizontes, desprofesionalizándolo y convirtiéndolo en un movimiento (contra-, sub-)cultural, patrimonio de la sociedad.

De la actualidad de esta problemática se hace eco la misma publicación oficial de la A.H.P., el Journal of Humanistic Psychology, en un breve artículo de su director Tom Greening (1985):

«Se ha sugerido suprimir la palabra psicología del título de la Asociación. Pero los miembros más antiguos continúan remitiéndose al propósito inicial de Maslow de integrar la tradición humanista con la psicología... Tanto la A.H.P. como el Journal of Humanistic Psychology y la División 32 de la American Psychological Association continúan afirmando explícitamente la gloriosa herencia y desarrollando la orientación que echa sus raíces en la experiencia humana pasada y en futuras aspiraciones. La Quarter Century Conference constituye, en este sentido, un tributo impresionante a la perdurabilidad y vitalidad de la Psicología Humanista».

La realidad, sin embargo, es que en el seno de la Psicología Humanista anidan actualmente multitud de técnicas, particularmente de psicoterapia o de crecimiento personal de las más diversas procedencias, cuyo denominador común es muy difícil, por no decir imposible, identificar. Por esta misma razón, como observa Caparrós (1980), resulta poco menos que inútil cualquier intento de trazar una panorámica de su status actual.

La tendencia presente es todavía hacia una mayor diversificación progresiva, de modo que nos encontramos, fundamentalmente, ante un ingente corpus programático sin un referente teórico bien definido, por lo que ya no se habla en singular de la Psicología Humanista, sino en plural de Psicologías Humanistas. Ya en 1967 Bugental observaba que la Psicología Humanista se encontraba en la situación paradójica de poseer un enorme caudal tecnológico, por una parte, pero de presentar, por

otra, serios problemas metodológicos. La característica más determinante de esta escisión interna, sin embargo, la representa la llamada «cuarta fuerza» o Psicología Transpersonal, impregnada de una fuerte carga de misticismo o religiosidad y que en EE.UU. está adquiriendo un importante desarrollo.

Arnold Keyserling, antiguo presidente de la Sociedad Europea de Psicología Humanista, concibe así el movimiento humanista:

«Para mí la Psicología Humanista significa la vanguardia de un movimiento político que transformará el mundo, porque constituye la verdadera democracia espiritual. Según la óptica europea tradicional es más filosófico que psicológico. La psicología se formó contra la filosofía en un intento de tratar la psique fuera de la entidad humana, como la economía o el derecho. La Psicología Humanista representa justamente lo contrario a este punto de vista europeo. En América las cosas son distintas. En Europa humanismo es Renacimiento, o sea individualismo. En cambio, ser humanista en sentido americano es estar de acuerdo con la totalidad de la experiencia cósmica, lo que incluye tanto la ciencia como la religión». (cfr. Pantinat, 1982).

A la vista de cómo han ido evolucionando las cosas a lo largo de estos veinticinco años, cabe preguntarse por la legitimidad con que la Psicología Humanista continúa ostentando con propiedad el apelativo de *humanista* y en qué medida las tendencias actuales pueden considerarse logros consecuentes en la línea de los primeros pasos fundacionales de aquel movimiento propiciado por Abraham Maslow, Anthony Sutich, Dorothy Lee, Joe Adams y Clark Moustakas, entre otros, con la intención de hacer una *psicología* que fuera, en términos de B. Smith (1969), «una ciencia del hombre y para el hombre».

La defección humanista

La discusión sobre la legitimidad del apelativo humanista, aplicado a la psicología, nos lleva a plantear la cuestión del significado de la palabra *humanismo*. A esta pregunta puede responderse, en gene-

ral, haciendo referencia a la significación histórico-filosófica de la palabra y, en concreto, atribuyéndolo al movimiento desarrollado en Norteamérica durante la década de los 60 con el nombre de Psicología Humanista. Dicho de otro modo, la pregunta podría formularse de la siguiente manera: ¿en qué sentido es *humanista* la Psicología Humanista?

Graumann (1981) ha hecho un repaso de los diversos usos que ha experimentado la palabra humanismo en la historia de la filosofía y del pensamiento social y llega a la conclusión de que la Psicología Humanista es un fenómeno específicamente americano. Nunca el calificativo *humanista* había sido usado antes en Europa para caracterizar a la psicología, de manera que hasta 1970 o 1971, cuando se celebraron en Holanda y Alemania respectivamente los dos primeros Congresos Internacionales de Psicología Humanista, los psicólogos europeos no se habían enterado prácticamente de su existencia. Sorprendentemente, dice Graumann (1981):

«este movimiento no ha tenido impacto notorio en la psicología europea, a pesar de que el humanismo ha configurado en gran manera el pensamiento europeo. ¿Es posible que lo que los psicólogos americanos llaman humanismo sea tan diferente de lo que se ha entendido en Europa?»

Tradicionalmente se han distinguido tres manifestaciones históricas o modalidades fundamentales de humanismo: el humanismo clásico, el humanismo socialista y el humanismo crítico o existencialista.

El humanismo clásico, característico del Renacimiento presenta el ideal del hombre universal, basado en el desarrollo pleno de las potencialidades humanas del individuo, de acuerdo con el modelo greco-romano. Constituye, por una parte, una rebelión contra el dogmatismo y la sumisión medievales y, por otra, una exaltación de la élite social culta y poderosa. Aunque este ideal se hiciera extensible teóricamente a todos los ciudadanos a través de los filósofos de la Ilustración y de las proclamas de igualdad de la Revolución francesa, los desequilibrios estructurales de una sociedad de clases continuaron perpetuando un humanismo selectivo.

Contra estas desigualdades se forjó el humanismo socialista, que acusaba al hu-

manismo clásico de idealista y antihumano. El ser humano no puede desarrollar su esencia plenamente mientras se halle alienado de su trabajo, del producto de su trabajo y de sus semejantes a los que vive como competidores u opresores. El hombre en la sociedad capitalista no es más que un concepto abstracto. Su verdadera naturaleza sólo puede desarrollarse en una sociedad sin clases, en el comunismo y éste sólo puede realizarse históricamente a través de la revolución.

La experiencia de las dictaduras y totalitarismos de signo opuesto de la primera mitad del siglo XX llevó a una serie de filósofos alemanes y franceses a replantearse la concepción del humanismo. Este humanismo crítico se formó en el marco de la filosofía fenomenológico-existencial. Partía de la negación radical de la esencia del hombre. No hay «esencia» que desarrollar, sino «proyecto» que realizar: la existencia, en palabras de Sartre, precede a la esencia. Es decir: no hay ideal humano que conseguir, ni estado social definitivo que construir, tanto el hombre como la sociedad se hallan en perpetua búsqueda de sí mismos. En este sentido, «el existencialismo es un humanismo» (Sartre, 1946). No puede ser contemplado el hombre fuera de su facticidad histórica o de su situación. La conciencia que tiene el ser humano de sí mismo y de su realidad le confieren la posibilidad de trascenderla, transformándola en perpetua relación dialéctica, lo que constituye radicalmente su libertad.

Aunque, evidentemente, la necesidad de ser breves en nuestra exposición nos ha llevado a simplificar muchos matices, los rasgos apuntados son suficientes para contraponer el humanismo filosófico europeo y el psicológico americano.

En primer lugar, en los orígenes del humanismo americano late una polémica relativa al humanismo secular y al religioso o teísta, que de alguna manera está ya superada hace tiempo en el europeo. Todo el problema radica, probablemente, como dice May (1985), en el hecho de que en Norteamérica «existe una gran confusión relativa a si el humanismo significa o no ateísmo». La distinción entre humanismo secular y humanismo teísta (Ellis, 1973, Smith, 1982, Kurtz, 1983) obedece a esta controversia.

Ellis (1973) distingue dos significados para la palabra **humanistic**, uno relativo al estudio de la persona como una totalidad individual en vista a una existencia más saludable y creativa, y otro referente a los ideales morales de la humanidad. Para él la Psicología Humanista se acoge al primer significado, mientras que la Asociación se identifica con el segundo.

De acuerdo con esta distinción y con las tendencias actuales del movimiento, habrá que reconocer con Moustakas (1985) que el término **humanistic** ya no tiene el mismo significado que tenía en sus orígenes, en los que prevalecía la visión secular de Maslow y esto, no porque hayan perdido la batalla los humanista seculares, que como reconocen (May, 1982, Smith, 1982) están en franca minoría, sino por la evolución intrínseca de los propios principios ideológicos del humanismo americano.

Como agudamente observa Weckowicz (1981), los americanos «al yuxtaponer ideas incompatibles entre sí, caen en contradicciones insalvables y echan a perder toda la empresa». La incompatibilidad viene de la confusión entre el orden natural y el sobrenatural. En Europa esta antinomia se ha resuelto o bien por la negación de uno de los dos términos (humanismo ateo), o bien por la sobreposición totalmente diferenciada de los dos órdenes (compatibilidad de la fe y la razón).

La significación de la palabra **humanistic** hay que buscarla, por tanto, al margen del humanismo europeo, en una actitud norteamericana opuesta al positivismo e incapaz de integrarlo. Al menos estas dos corrientes están latentes en el seno de la Psicología Humanista ya desde sus orígenes y la caracterizan (Geller, 1982, 1984; Ginsburg, 1984). El propio Maslow (1962), que sostenía inicialmente un humanismo secular, naturalista, no-ecclesial, al modo de Thoreau, James y Dewey, «que muestre un interés por el ser humano ideal, auténtico, perfecto o diviniforme», toma, sin embargo, en sus últimos escritos, la vía trascendente (Roberts, 1982), Clark Moustakas (1985), en cambio, ha defendido desde los inicios del movimiento de la Psicología Humanista un humanismo teísta, considerando lo místico o transpersonal «como una capacidad humana dentro del alcance del ser humano.» Esta tendencia

hacia el trascendentalismo de la conciencia cósmica y religiosa es una constante, sin embargo, cuyas raíces pueden rastrearse en los orígenes de la psicología americana en la propia evolución del pensamiento de James y Dewey, tal como Felix Morrow (1984) ha puesto recientemente de relieve.

La huida de lo humano hacia lo divino o sobrenatural parece una tendencia dominante en la Psicología Humanista americana actual. Smith (1982) contrasta el humanismo secular surgido del Renacimiento y representado por autores como Shakespeare o Montaigne y más próximamente a nosotros por Nietzsche, Sartre o Camus, que exalta el valor autónomo, aunque trágico de la vida humana, con el movimiento humanista que tiende a negar la dimensión trágica de la existencia a través de una trascendencia espiritual o religiosa (humanismo trascendente o transhumano). A la primera tendencia, representada por las posiciones iniciales de Fromm, Allport, Murray, Maslow o Rogers, se la podría denominar «humanismo psicológico», mientras que a la segunda le correspondería, actualmente, el apelativo de «Psicología Humanista».

La huida trascendental

Si tuviéramos que reducir el contenido ideológico de la Psicología Humanista a un concepto nuclear, éste sería, sin duda, el de autorrealización. E. Campbell (1984) establece la base de la Psicología Humanista en una sola premisa, la que afirma que: *«dado un ambiente nutritivo, el ser humano posee el potencial para desarrollarse como persona sana, que se autodetermina, autorrealiza y trasciende».*

Muy esquemáticamente el presupuesto antropofilosófico de la teoría de la autorrealización puede expresarse de la siguiente manera: el ser humano se halla en un punto culminante de la evolución cósmica. Su naturaleza organísmica lleva genéticamente inscrita la potencialidad de un desarrollo todavía más elevado que está llamado a desplegarse durante la existencia individual y colectiva, hasta alcanzar su plenitud. En palabras de Maslow (1971) «tiene una naturaleza elevada y trascendente, que es parte de su esencia, esto es de su naturaleza biológica, como miembro

de una especie desarrollada».

Esta visión globalizadora del proceso de autorrealización es un calco perfecto de la visión teilhardiana de la evolución. Con razón Frank Severin (1967) pudo hablar de la «Psicología Humanista de Teilhard de Chardin». Según Severin, Darwin nos ofreció una comprensión unificada de la naturaleza, «el universo aparece como un gigante átomo, solamente comprensible en su integridad total». En él el ser humano ocupa un lugar complementario como todos los otros seres o elementos:

«constituye la noosfera o esfera de la conciencia, cuya función no se justifica por sí sola, sino en relación a todo el conjunto. La antropogénesis es una continuación de la biogénesis y ésta de la cosmogénesis. Las leyes de la biología continúan aplicándose a la evolución, aun cuando ésta entre en las esferas de lo psicológico y lo social».

Las consecuencias últimas de la concepción holística del «fenómeno humano» llevan inexorablemente a una visión trascendentalista, tal como históricamente ha sucedido con todos los autores humanistas americanos, Maslow (1964, 1967, 1968, 1970, 1971), Rogers (1980), Fromm (1960, 1976), Sutich (1968), Frankl (1966), a excepción de May (1982), quien, a decir verdad, no es un humanista, sino un existencialista.

Como dice May (1985), el humanismo significa para ellos la pertenencia sin solución de continuidad del ser humano a los dos reinos, el natural y el sobrenatural. Para estos psicólogos la dimensión religiosa de la Psicología Humanista es intrínseca a cualquier consideración del ser, del sí mismo, de la autorrealización y de la naturaleza humana. Maslow (1970) considera que una psicología holística debe combinar las dimensiones «humanística, transpersonal y transhumana» en una sola, puesto que el ser humano «posee una naturaleza más elevada y trascendente que constituye su esencia».

De este modo la controversia inicial en el seno de la Psicología Humanista entre humanismo secular y teísta, que tantas disensiones implícitas y explícitas suscitó, se está diluyendo en favor del segundo en la dirección de un panteísmo orientalista. Ya en 1957 escribía Van Dusen desde la

perspectiva de la Gestalt:

«Si el existencialismo fuese realmente fiel a sí mismo, avanzaría en la dirección del Taoísmo oriental y del Budismo Zen, se inclinaría a contestar las preguntas del estudioso del silencio (puro experimentar). La meta está en la dirección del pensamiento sin imágenes».

El existencialismo al que se está refiriendo aquí Van Dusen es, evidentemente, el de Heidegger o Marcel. Se observa en los autores humanistas contemporáneos una tendencia cada vez mayor a fundamentarse en el pensamiento del segundo Heidegger: el Dasein como lugar de manifestación o esclarecimiento del Ser. Una persona, dice Wilber (1983), «no es una cosa ni un proceso, sino una apertura a la luz a través de la cual puede manifestarse el Absoluto».

Este existencialismo ontologista, al que G. ap Iorwert (1985) llama «integral» y para el que, según Colin Wilson (1980), la obra de Heidegger resulta esencial, está dando origen a un nuevo humanismo en conformidad con nuestra sociedad contemporánea (Weckowicz, 1981; Wilber, 1983).

Para Moustakas (1985) el humanismo secular falla por su incapacidad «en explorar la relación entre el Ser y la esencia humana» o en esclarecer «cómo el Dasein se halla ontológicamente relacionado con Dios». El humanismo teísta, en cambio, incluye «una relación de autenticidad consigo mismo y con los demás seres, la naturaleza y el universo» o en palabras de Heidegger «con las divinidades presentes y ausentes». La controversia entre Sartre (1946) y Heidegger (1947) a propósito de humanismo se está reproduciendo casi cuarenta años más tarde en el seno de la Psicología Humanista americana.

Si por humanismo, como parece lógico por su etimología y origen histórico, entendemos una forma de pensamiento o filosofía centrados en el hombre como medida de todas las cosas, sujeto a la facticidad, pero libre y responsable, forjador de su destino, entonces habrá que convenir que la Psicología Humanista ha dejado de serlo o, tal vez, no lo ha sido nunca, con lo que el apelativo humanistic, aplicado a la tercera, ahora ya cuarta fuerza, está perdiendo o ha perdido totalmente su significado.

Paradójica consecuencia que se deriva, precisamente del concepto central en Psi-

ciología Humanista de potencialidad humana. Para Maslow (1962, 1968) el potencial humano es inherente al organismo y, en consecuencia, sólo hay que descubrirlo, no crearlo:

«Mi tesis es que podemos, en principio, poseer una ciencia descriptiva y natural de los valores humanos... Soy de la opinión que estos valores son descubiertos, que son intrínsecos a la estructura misma de la naturaleza humana, que poseen una base biológica y genética... Me limito a describir y no a inventar, proyectar o desear, lo que está en franca contradicción con Sartre».

La clara conciencia de Maslow de oposición a Sartre marca, por contraste, los límites del humanismo naturalista. No hay ruptura entre el hombre y la naturaleza. La conciencia no presupone un grado de distanciamiento entre el ser humano y el cosmos, sino de evolución y elevación posterior. La culpa original (en su significado mitológico) no existe. El hombre es naturalmente bueno y saludable: sólo necesita las condiciones amnióticas adecuadas para su crecimiento. Sólo la sociedad o la cultura pueden haber influido negativamente en el desarrollo humano.

Cómo puede ser posible el mal, si la sociedad está compuesta por seres naturalmente buenos, es algo que los psicólogos humanistas ignoran, olvidan o no quieren ver o lo atribuyen en último término a los sistemas e instituciones (Bakan, 1982). Una reciente controversia en el seno del movimiento humanista entre Rogers y May ha puesto sobre la mesa la incompatibilidad de estas dos posturas. Para Rogers (1982) «los seres humanos son esencialmente constructivos en su naturaleza básica, sólo las condiciones culturales pueden repercutir negativamente». May (1982) opina, en cambio, que «la negación del mal es el mayor peligro de la Psicología Humanista».

En consecuencia, lo único que hay que hacer es dejar que el ser humano se despliegue desde dentro continuando su evolución biológico-genética u holístico-organísmica hacia su plenitud. Rogers (1980) se ha mostrado particularmente confiado a este respecto. Sus escritos sobre terapia (1942, 1951), educación (1969), parejas (1972), grupos (1970) y política social (1968) son particularmente representativos de esta tendencia de la Psicología Huma-

nista. Véanse también en la línea de Rogers los trabajos de Bay (1979), Gurtov (1979) y Statum (1978).

Cuando se habla del «proceso de convertirse en persona», de «crecimiento» o de «funcionamiento cabal» se alude directa o indirectamente a una imagen ideal de ser humano. Esta imagen se halla más o menos preestablecida en las distintas formulaciones de los psicólogos humanistas y consiste, generalmente, en un ser libre de contradicciones, congruente, abierto y trascendente.

Para Rogers (1961) la vida es un proceso fluente y cambiante de transformación. La personalidad en proceso está siempre evolucionando hacia formas más altas de desarrollo. El concepto de «proceso», señala, Frick (1982), nos ofrece la oportunidad de considerar el desarrollo de la personalidad como «un movimiento hacia una mayor complejidad, diferenciación e integridad. Es una búsqueda de valores definitivos».

La suposición de un estado ideal, de una manera normativa de ser introduce una fuerte carga axiológica en la Psicología Humanista, que la convierte inevitablemente en ideología. La autorrealización, dice Friedman (1967) no puede convertirse en una finalidad por sí misma sin corromper su verdadero significado de logro de la existencia. Dicha existencia no puede ser medida sólo en términos del individuo, sino en términos de significado «que el individuo alcanza a través de darse, en relación a lo que no es él mismo, a otros individuos, a otros seres».

Esta apertura a los valores se presta a la subordinación trascendental de tipo religioso, político o ético. Frick (1982), refiriéndose al pensamiento de V. Frankl acerca de la «búsqueda de significado», concluye:

«Yo creo que un conocimiento conceptual de estados alterados de conciencia y de nuestro potencial, incluso de nuestra profunda necesidad de tener experiencias transpersonales, es esencial para alcanzar nuestras más altas posibilidades. Dichos conceptos son liberadores porque nos ayudan a liberarnos de los desarrollos ego-centrados y por ello añaden una dimensión significativa a nuestro modelo conceptual de crecimiento personal».

La concepción del crecimiento personal como una superación de los estadios normales de experiencia apela directamente a

la mística religiosa, de modo que cada vez son más frecuentes las asociaciones que se establecen entre las más diversas religiones y la Psicología Humanista.

Así Geraint ap Iorwerth (1985) en un extenso artículo señala las profundas raíces que la Psicología Humanista, representada entre otros por Paul Tillich, John MacMurray, Erich Fromm o Viktor Frankl, tiene en la tradición judeo-cristiana, a la vez que las intensas afinidades con las religiones orientales.

Por su parte, Robert Fuller (1982) definiendo a Rogers de las acusaciones de haber hecho innecesaria la búsqueda de sentido y haber contribuido a la formación de lo que Gross (1978) llama «la sociedad psicológica...», una civilización en la que el ser humano sólo se preocupa de sí mismo», aludiendo a los orígenes fundamentalistas de la familia protestante en que nació Carl Rogers y a su concepto de «tedencia formativa». En los últimos años Rogers (1980) está dispuesto a reconocer que, al igual que muchos otros, «había infravalorado durante mucho tiempo la importancia de la dimensión mística y espiritual».

O'Connell equiparaba ya en 1964 «la ética cristiana con la finalidad ideal de la psicoterapia: la identificación humanística». Para él el conflicto entre ciencia y religión es un producto del antagonismo introducido por Freud, más que de la evidencia científica.

Andrew Weil (1972) encuentra en multitud de religiones, así como en los experimentos de Grof (1970) la tendencia a buscar estados de mayor conciencia a través de las drogas. Sin embargo, Weil demuestra la capacidad de alcanzar estados más altos de conciencia profunda sin necesidad de recurrir a su uso. En los estados en que se trasciende el ego es posible adquirir un sentido de identidad y armonía con el mundo. Es esta experiencia de la realidad alterada la que nos eleva del egocentrismo «a un nivel de comunicación transpersonal, que nos pone en contacto con la esencial relatividad y armonía del universo».

La tendencia actual de la Psicología Humanista se coloca en lo que H. Smith (1985) llama «la tradición primordial» en la que teología, psicología y filosofía constituyen un todo o continuo indiferenciado. Aludiendo a la crítica de Leonard Geller

(1982) del concepto de autorrealización, dice que puede ser correcta aplicada a las posiciones iniciales de Rogers y Maslow en las que se ignoraba el origen de la personalidad en la interacción social. Pero este origen no demuestra que en él se agote toda la realidad. Para Smith existe una realidad espiritual a la que llama el «inconsciente sagrado». Así como Marx desenmascaró el inconsciente social y Freud el personal, «la suprema oportunidad humana es profundizar todavía más y llegar a adquirir conciencia del inconsciente sagrado».

La búsqueda de alternativas

La Psicología Humanista pasará probablemente a la historia como una bella revolución. Es todavía prematuro señalar qué quedará de ella. En cualquier caso podrá decirse, en contra de lo que pensaba Maslow (1968), que no se ha tratado de una revolución interna desde el seno de la ciencia misma, por lo que no dará origen a un nuevo paradigma en el sentido de Kuhn, sino externa a ella o contra ella. Y esta actitud la condenará a su propia disolución en un ámbito más holístico que el de la psicología, a saber el de la filosofía o la religión, tal como apuntan ya las tendencias actuales. Obsérvese que decimos la Psicología Humanista, no las técnicas de Psicología Humanista, que, como tales, pueden perpetuarse indefinidamente con sus revistas, asociaciones y secretariados internacionales correspondientes, siguiendo el modelo psicoanalítico de organización.

En efecto, si repasamos los principales alegatos programáticos y metodológicos de la Psicología Humanista (Maslow, 1954, 1968, 1970, 1971; Matson, 1964, 1973; Giorgi, 1970; Frick, 1971, Chein, 1972; Martínez, 1982, etc.), observaremos que dedican la mayor parte de sus esfuerzos, espacio y tiempo a poner de manifiesto las limitaciones del método científico, impuesto a la psicología en palabras de Koch (1969) «por decreto». Sin embargo, nada o apenas nada es lo que proponen como alternativa. Algunos, incluso como Douglas y Moustakas (1965) llegan a descartar la necesidad de cualquier método para el

conocimiento del ser humano, limitándose a enfatizar la importancia de «una actitud comprensiva de la existencia y conducta humanas». Ni siquiera el método fenomenológico es aceptado por estos autores, aun reconociéndole su adecuación para la comprensión del mundo de significación subjetiva.

Frick (1971) sintetiza muy bien las protestas habituales de los psicólogos humanistas frente a las autolimitaciones de la ciencia psicológica con estas palabras:

«La ciencia psicológica se ha mantenido extrañamente silenciosa y reacia a considerar estos problemas humanos, reales y complejos, los dilemas existenciales en la experiencia humana y en las relaciones interpersonales. Partiendo de un concepto anticuado de la ciencia, los psicólogos han elegido un camino de operacionalismo menos valiente y menos creativo, donde sólo la conducta cuantificable y fácilmente mensurable se considera un tema respetable y digno de atención».

Los razonamientos de Frick son realmente incisivos, pero no aportan por sí mismos ninguna alternativa, que es lo que cabría esperar de ellos. Ciertamente, el hecho de que la ciencia fracase en su intento de dar cuenta por sí sola de la totalidad, no justifica la ignorancia de una metodología rigurosa. Niels Jerne, premio Nobel de Medicina (1984) comentaba en una entrevista reciente con Antoine Dulauré (1985) a propósito de Kierkegaard a cuyo pensamiento otorgaba mayor influencia que a la de ningún otro filósofo o científico:

«Kierkegaard no creía que se pudiese acceder nunca a una comprensión profunda del mundo a través de la ciencia. El me enseñó a la vez la seriedad de la ciencia y un cierto distanciamiento irónico hacia ella: Nuestra pequeñez no nos permitirá más que llevar a cabo cosas pequeñas. No estamos solos en el mundo y hay otras muchas cosas más importantes que la ciencia... La mayoría de científicos son analistas. Van desmenuzándolo todo en trozos cada vez más pequeños. Yo soy un hombre de síntesis: quiero juntar todos los trozos y hacer un edificio coherente. ¿Y eso para qué sirve?... El hombre es capaz de hacer cosas de una belleza inimaginable: la torre Eiffel, la catedral de Vézelay, los rascacielos

de New York, los personajes de los dramas de Shakespeare, ¿quién los entiende? Nadie, pero las imágenes que nos presentan son tan bellas!»

Desde una óptica histórica, Sigmund Koch (1971) concluye de modo parecido que la idea de que la psicología, como las ciencias naturales en las cuales se basó, es una disciplina acumulativa o progresiva «no ha sido comprobada en absoluto por su historia». Sus argumentos son parecidos a los de Frick, pero en contraste con él concluye más humildemente que «la psicología no puede ser una ciencia coherente». Y refiriéndose a la Psicología Humanista, sentencia:

«La Psicología Humanista empezó como una revuelta contra la asignificación, en contra de casi un siglo de constricción por la prejuiciosa hipótesis de J.S. Mill (la extensión y generalización de los métodos físicos a las ciencias sociales) y a cincuenta años de conductismo reductivo. En ninguna ocasión, sin embargo, logró la Psicología Humanista una concepción completa de la naturaleza humana».

De modo que la «revolución científica» que según Maslow (1962, 1968) se estaba esbozando «al construir una filosofía de la ciencia lo suficientemente amplia como para incluir el conocimiento basado en la experiencia» no se ha cumplido. Tal vez porque se había planteado desde arriba, también por decreto, esta revolución humanista no ha sido sentida por la ciencia como una exigencia de su propio progreso. Utilizando una terminología marxista-leninista podría decirse que no existían las condiciones objetivas para ello, cuando Maslow en 1954 con la publicación de *Motivation and Personality* proponía «edificar sobre las bases verificables de la psicología científica antes que oponerse a ella o desarrollar una psicología rival».

El propósito inicial de Maslow (1954, 1962) de mantenerse fiel a la ciencia, expresado en sus reiteradas propuestas de «ampliar» el campo de jurisdicción de la ciencia hasta incluir en él los problemas y los datos de la psicología personal y experiencial» se ha diluido en las más estridente fragmentación tecnológica. La razón de este doble fracaso parece que debe buscarse en un factor fundamental: la falta de método.

En efecto, ni la psicología científica ha sido capaz de desarrollar un método adecuado para incluir en su campo de análisis el mundo significativo de la experiencia subjetiva, ni la Psicología Humanista ha podido deshacerse de sus prejuicios contra la actividad analítica por considerarla anti-humana, impidiéndose a sí misma cualquier desarrollo metodológico.

La aproximación exclusivamente subjetivista que hace la Psicología Humanista de la experiencia humana, anatematiza en principio cualquier intento de enfoque analítico, ni que sea cualitativo. Ya nos hemos referido al rechazo que la Psicología Humanista hace del método fenomenológico. En contrapartida las únicas alternativas que considera viables son aquellas en las que no hay ningún grado de objetivación: la comprensión empática (Rogers, 1951), el enfoque dialógico (Buber, 1923; Martínez, 1982; Stanton, 1985; Friedman 1985), el de la Gestalt (Perls, 1969), el *focusing* de Gendlin (1978) o la heurística (Douglas y Moustakas, 1985):

Para Rogers (1968) el organismo humano, cuando opera libre y no defensivamente, es quizá «el mejor instrumento científico existente, y es capaz de captar una estructura mucho antes de que la pueda formular conscientemente». Esta apertura del organismo se da espontáneamente bajo ciertas condiciones, como las que caracterizan la relación terapéutica rogeriana de autenticidad, comprensión empática y aceptación incondicional. La protocatgoría de la realidad humana, en palabras de Buber (1947), es el encuentro, la reciprocidad de la relación persona a persona o el diálogo.

Martínez (1982) describe el método dialógico como una aplicación de las prescripciones negativas (abstenerse de todo prejuicio) y positivas (ir a las cosas mismas) de la fenomenología a la práctica de la relación empática. El grado de intuición, perspicacia y habilidad para realizar esta difícil combinación «determinará» el nivel de pericia profesional en esta ciencia y arte del conocimiento del ser humano como persona. La calidad del encuentro, según Rogers (1967) «es más importante a la larga que el conocimiento académico, entrenamiento profesional y técnicas de entrevista».

Douglas y Moustakas (1985) van todavía más allá rechazando cualquier prescripción fenomenológica, estableciendo con ello una clara distinción entre heurística y fenomenología; mientras esta última provoca un cierto distanciamiento del fenómeno, la heurística intenta conectar con él. La fenomenología pretende descubrir la estructura de la experiencia, la heurística, en cambio, se conduce por la intuición y la comprensión tácita. La fenomenología termina con la descripción de la esencia o estructura de la experiencia, la heurística conserva la esencia de la persona que experimenta. Cualquier método analítico es considerado en último término como un impedimento para la aprehensión de la esencia.

Con estos presupuestos la Psicología Humanista elude cualquier intento de experimentación o verificación empírica de sus datos, lo que de acuerdo con Rychlak (1977) constituye un error grave al privarse de una fuente importante de conocimiento, limitándose el acceso a una cantidad ingente de conocimientos empíricos, que en muchos casos, según Child (1977), podrían ser mejor interpretados por ella.

Shapiro (1983) ha recogido algunas afirmaciones que él califica de increíbles, provenientes de la Psicología Transpersonal y que constituyen una prueba documental de la pobreza de recursos metodológicos que afecta, en general, a todo el movimiento humanista. He ahí un ramillete de flores escogidas: «la experiencia lo es todo», «la experiencia directa es infalible; lo infalible no pueden comunicarse»; «la ciencia y la tecnología impiden la comprensión real»; «todo es posible, nada es real»; «todo está en la mente»; «la física moderna confirma la Psicología Transpersonal»; «podemos estar absolutamente seguros de la verdad absoluta».

Hasta el momento presente la Psicología Humanista constituye una comunidad extremadamente diversificada, que presenta una matriz disciplinar amorfa pero reconocible, gracias a ciertos principios filosóficos, conceptos generales y valores, pero sin modelos identificables de investigación, capaces de validar sistemáticamente la adecuación de sus proposiciones.

En esta situación la etiqueta de «psicólogo humanista», en palabras de Donald Kuiken (1981) es tan comprometida y peligrosa como «la bíblica túnica de José». La mayoría de los miembros de la familia psicológica sospechan de las manifestaciones jactanciosas de su hermano menor, mientras que ellos, diligentes, pastorean científicamente el rebaño. Algunos pocos fomentan una tolerancia paternalista para con el caprichoso y ambicioso soñador. Otros, finalmente, se muestran ansiosos de expulsar al intruso, pero la mayoría de ellos se darían por satisfechos con venderlo a los ismaelitas, dirigiéndolo al centro de crecimiento más próximo. El hecho es que José no ha demostrado hasta el presente ninguna habilidad especialmente destacable en interpretar su visión alternativa de la psicología del futuro.

¿Y qué alternativa podría ofrecer José a sus hermanos después del éxodo provocado por la desertización experimentalista, cuando llegue a primer ministro de la franja del Nilo humanista? Nada o poca cosa más que elocuentes palabras, si no desarrolla programas operativamente heurísticos y contrastables.

Fecundas corrientes de aguas subterráneas parece que se están abriendo paso en el seno mismo de la psicología sin apelativos, después del simún del positivismo lógico y del empirismo reductivo, que han llevado a la psicología a su propia erosión ecológica. Nos limitaremos a indicar algunas de estas tendencias que pueden hacer reverdecir el campo psicológico a partir de sus propias cenizas.

Podemos destacar en primer lugar la tradición psicológica de la Fenomenología, que no está reñida con métodos de análisis cualitativo, cada vez más desarrollados experimentalmente y que pueden resultarle de inestimable valor. Reichardt y Cook (1981), entre otros, han roto una lanza en favor de la superación de la dicotomía cualitativo versus cuantitativo. Al paradigma cuantitativo se le atribuye, tradicionalmente, una visión del mundo positivista, hipotético-deductiva, fragmentaria, objetiva, orientada hacia resultados, propia de las ciencias naturales. El paradigma cualitativo se adscribe a una visión del mundo fenomenológica, inductiva, holística, subjetiva, orientada hacia el proceso, propia de

las ciencias humanas.

Sin embargo, esta visión presupone una identidad entre paradigma y método, que los autores consideran injustificada. Nada impide que puedan usarse conjunta o alternativamente los dos métodos. La solución, concluyen, implica darse cuenta que la antinomia está mal planteada. No hay ninguna necesidad de elegir un método de investigación sobre la base de una postura paradigmática tradicional. Los evaluadores deben adoptar los métodos a las demandas del problema de investigación, otro solamente significa la aceptación de una evaluación no exhaustiva.

Lo mismo que Reichardt y Cook, Donald Campbell se apunta al mejor de los mundos posibles cuando dice que incumbe a la metodología lograr una integración de ambas perspectivas. Es notorio que en sus últimos escritos Campbell (1984) recoge velas respecto a la postura proexperimentalista intransigente, mantenida inicialmente:

«Estoy llegando cada vez más a la conclusión de que el núcleo del método científico no es la experimentación per se, sino la estrategia expresada por hipótesis contrarias plausibles... Este tipo de comprobación caracteriza, igualmente, la búsqueda de validez en la investigación de las ciencias humanas, que incluye la hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey, Habermas y la erudición actual en la interpretación de textos antiguos».

El reduccionismo en psicología no viene determinado por el objeto, sino por el uso exclusivo de los métodos cuantitativos. Una vez superado el antagonismo metodológico al que hacíamos referencia, el campo de interés del estudio psicológico se amplía y se vuelve complejo. Como dice Polkinghorne (1982):

«La disciplina psicológica no se define por una metodología particular, sino por su campo de investigación, esto es: el ser humano. No debemos sentirnos limitados por métodos específicos de investigación: somos libres de escoger los métodos más adecuados a las hipótesis de investigación».

Al igual que en historia, antropología e incluso en microfísica o en astrofísica no es posible tampoco en psicología una observación totalmente desinteresada, como si sujeto observador y objeto observado fuesen

absolutamente independientes. El análisis estructural de un texto, de una sociedad o de una época histórica no es más, en definitiva, que una autolimitación voluntaria del objeto de estudio. Nada impide a nuestro investigador convertirse en observador participante o en intérprete reflexivo de la realidad. Richard Jung (1981), por ejemplo, propone desde la teoría de la acción una síntesis metodológica, que él llama fenomenología cibernética. Una teoría general de la acción en la que se enfatiza la comprensión a través de la fenomenología y la explicación a través de la cibernética. La fenomenología describe la acción como un sistema de significados experienciales, mientras la cibernética da cuenta de las regularidades.

En palabras de E. Morin (1985) hay que conseguir que en la actividad científica se lleve a cabo una reflexión fundante y que en el campo humanista no haya molinos de viento moviéndose en el vacío sin el grano de los hechos empíricos que moler en el pensamiento.

El empirismo ha demostrado su superioridad sobre otras epistemologías en el mundo material, accesible a la observación directa y a la experimentación, lo que incluye algunos aspectos de la realidad humana, tales como la anatomía, fisiología, genética y fenómenos psicológicos presignificativos. Sin embargo, dice O'Hara (1984), «cuando nos adentramos en el mundo mediado por el lenguaje, la cultura o la estética, fracasa.» El mundo intersubjetivo y de

significación social de ser humano no se agota en el dominio causal, material, ni espacio-temporal de la realidad: exige una metodología más compleja en relación a su objeto de estudio.

El reduccionismo psicológico supone una visión esencialista y abstracta (idealista) del ser humano, que en su día criticaron tanto el marxismo como el existencialismo, defecto en el que cae también conceptualmente la Psicología Humanista a causa de su teleología organicista o naturalista. La ausencia de un planteamiento dialéctico o interactivo coloca paradójicamente a la Psicología Humanista fuera del ámbito del humanismo y la lleva inevitablemente al trascendentalismo actual.

Está claro, como dice Graumann (1981), que la psicología tiene que ser humana en toda su amplitud y profundidad y que ello conlleva la superación de la dicotomía entre ciencia y humanismo. Esta psicología no será, sin embargo, de acuerdo con Nuttin (1982) la psicología denominada Humanista que conocemos ahora y que contrasta en algunos aspectos con el rigor de la psicología científica. Será simplemente una psicología humana, cuyo esfuerzo por captar la compleja realidad del funcionamiento comportamental «no quitará nada al carácter científico de la persona en situación (Linschoten, 1953), una psicología que desplace el acento de la disposición al contexto (Brunner, 1982), una psicología que reconozca su objeto en el sujeto mismo de la acción humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BAKAN, D. (1982). On evil as collective phenomenon. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (4) 91-92.
- BAY, C. (1979). A human rights approach to transnational politics. *Universal Human Rights*, 1, 19-42.
- BRUNER, J. (1982). De la disposición au contexte. En P. Fraise (Ed.) *Psychologie de demain*. Paris: PUF.
- BUBER, M. (1923). *Ich und Du*. Leipzig: Inserverlag.
- BUBER, M. (1947). *Between man and man* London: Routledge and Keagan Paul.
- CAMPBELL, D. (1984). Foreword. En R.K. Yin *Case study research*. London: SAGE Publications.

- CAMPBELL, E. (1975) *Forecast of trends in humanistic psychology: The next ten years 1975-1984*. Unpublished dissertation, United States International University.
- CAMPBELL, E. (1984). Humanistic Psychology: the end of innocence. *Journal of Humanistic Psychology*, 24 (2) 6-29.
- CAPARROS, A. (1980). *Los paradigmas en psicología*. Barcelona: Horsori.
- CHEIN, I (1972). *The science of behavior and the image of man*. New York: Basic Books.
- CHILD, I. (1973). *Humanistic Psychology and the research tradition*. New York: John Wiley.
- DOUGLAS, B. G. & MOUSTAKAS, C. (1985). Heuristic inquiry: the internal research to know. *Journal of Humanistic Psychology*. 25, (3), 39-55.
- DULAURE, A. (1985). Niels Jerne: sobre la immunologia i la bellesa de la teoria. *Saber*, 3, 24-31.
- ELLIS, A. (1983). *Humanistic psychotherapy*. New York: Julian Press.
- FRANKL, V. (1966). Self transcendence as a human phenomenon. *Journal of Humanistic Psychology*, 6, (2) 97-106.
- FRICK, W.B. (1971). *Humanistic Psychology: Interviews with Maslow, Murphy and Rogers*. Columbus: Charles Merrill.
- FRICK, W.B. (1982). Conceptual foundations of self actualization. A contribution to motivation theory. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (4) 33-52.
- FRIEDMAN, M. (1967). *To deny our nothingness: contemporary images of man*. New York: Delacorte.
- FRIEDMAN, M. (1985). *Dialogue and psychotherapy: healing through meeting*. New York: Jason Aronson.
- FROMM, E. (1960). Psychoanalysis and Zen Buddhism. En E. Fromm, D.I. Suzuki & R. De Martino: *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper & Brothers.
- FROMM, E. (1976). *To have or to be?* New York: Harper & Row.
- FULLER, R.C. (1982). Carl Rogers, religion and the role of psychology in american culture. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (4) 21-32.
- GELLER, L. (1982). The failure of self-actualization theory: a critique of Carl Rogers and Abraham Maslow. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (2) 56-73.
- GELLER, L. (1984). Another look at self-actualization. *Journal of Humanistic Psychology*, 24 (2) 93-106.
- GENDLIN, E.T. (1978). *Focusing*. New York: Everest House.
- GINSBURG, L. (1984). Toward a somatic understanding of self: A reply to Leonard Geller. *Journal of Humanistic Psychology*, 24 (2) 66-92.
- GIORGI, A. (1970). *Psychology as human science*. New York: Harper & Row.
- GRAUMANN, C.F. (1981). Psychology: humanistic or human? En J.R. Royce & L.P. Mos: *Humanistic Psychology: concepts and criticisms*. New York: Plenum.
- GREENING, T. (1985). The origins of the Journal of Humanistic Psychology and the Association for Humanistic Psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 25 (2) 7-11.
- GROF, S. (1970). Behind psychoanalysis: implications of LSD research for understanding dimensions of human personality. *Darshana International*, 10, (3) 55-73.
- GROOS, M. (1978). *The psychological society* New York: Random House.
- GURTOV, M. (1979). *Making changes*. Oakland, Ca.: Harvest Moon.
- HEIDEGGER, M. (1947). *Platons lehre von der Wahrheit. Mit einen Brief über den Humanismus*. Bern: Francke.
- IORWERTH, G. ap. (1985). Humanistic Psychology and the Judeo-Christian heritage. *Journal of Humanistic Psychology*, 25 (2) 13-34.
- JUNG, R. (1981). Naturalism, humanism and theory of Action. En J.R. Royce & P. Mos (Eds.) *Humanistic Psychology: concepts and criticisms*. New York: Plenum Press.
- KOCH, S. (1969). Psychology cannot be a coherent science. *Psychology today*, 3 (9) 64-69.
- KOCH, S. (1971). The image of man implicit in encounter groups theory. *Journal of Humanistic Psychology*, 11 (2) 109-128.
- KUIKEN, D. (1981). Descriptive methods for inquiring in human psychology. En J.R. Royce & L.P. Mos (Eds.). *Humanistic Psychology: concepts and criticisms*. New York: Plenum Press.
- KURTZ, P. (1983). *In defense of secular humanism*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.

- LINSCHOTEN, J.N. (1983). En J.H. Van den Berg & J. Linschoten: *Person en wereld*. Utrecht: Brjleveld.
- MARTINEZ, M. (1982). *La Psicología Humanista: fundamentación, epistemología y método*. México: Trillas.
- MASLOW A.H. (1954) *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row.
- MASLOW, A.H. (1962). *Toward a Psychology of Being*. Princeton: Van Nostrand.
- MASLOW, A.H. (1964). *Religions, values and peak-experiences*. Columbus Oh.: Ohio State University Press.
- MASLOW, A.H. (1967) Self-actualization and beyond. En J.F.T. Bugental: *Challenges of Humanistic Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- MASLOW, A.H. (1968). *Toward a psychology of being* (2.ª Ed.) Princeton: Van Nostrand.
- MASLOW, A.H. (1970). *Religions, values and peak-experiences*. (2.ª Ed.). Columbus. Oh.: Ohio State University Press.
- MASLOW, A.H. (1971). The farther reaches of human nature. New York: Viking.
- MATSON, F.W. (1964). *The broken image*. New York: George Braziller.
- MATSON, F.W. (1973). *Without/within: behaviorism and humanism*. Monterrey: Cal: Brooks Cole.
- MAY, R. (1982). The problem of evil: an open letter to Carl Rogers. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (3) 10-21.
- MAY, R. (1985). The third humanism. *A.H.P. Perspective* (January).
- MORIN, E. (1985). Contra la sociología dominant. *El Món*, 192, 35-37.
- MORROW, F. (1984). William James and John Dewey on consciousness: supressed writings. *Journal of Humanistic Psychology*, 24 (1) 69-79.
- MOUSTAKAS, C.E. (1985). Humanistic or humanism? *Journal of Humanistic Psychology*, 25 (3) 5-12.
- NUTTIN, J.R. (1982). L'avenir de la motivation et la motivation de l'avenir. En P. Fraisse (Ed.). *Psychologie de demain*. Paris: PUF.
- O'CONNELL, W. (1964). Practicing christianity and humanistic identification. *Journal of Humanistic Psychology*, 4 (2).
- O'HARA, M.M. (1984). *Reflections on Sheldrake, Wilber an «New Science»*. *Journal of Humanistic Psychology*, 24, (2) 116-120.
- PANTINAT, L. (1982). Entrevista con Arnold Keyserling. *Revista de Psiquiatria y Psicología Humanista*, 3, 317-322.
- PERLS, F. (1969). *Gestalt therapy verbatim*. Lafayette, Cal: Real People Press.
- POLKINGHORNE, D. (1982). What makes research humanistic? *Journal of Humanistic Psychology*, 2 (3) 47-54.
- REICHARDT, C.S. & COOK, T.D. (1981). *Quantitative and qualitative perspectives in evaluation research*. London: SAGE Publications.
- ROBERTS, T.B. (1982). Comment on Mathes's article. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (4), 97-98.
- ROGERS, C. (1942). *Counseling and Psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- ROGERS, C. (1951). *Client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- ROGERS, C. (1961). *On Becoming a person*. Boston: Houghton Mifflin.
- ROGERS, C. (1967). *Person to person: the problem of being human*. Lafayette, Cal: Real people press.
- ROGERS, C. (1968). Interpersonal relationships: USA 2000. *Journal of Applied and Behavioral Science*, 4, 265-280.
- ROGERS, C. (1969). *Freedom to learn. A view of what education might become*. Columbus, Oh: C.E. Merril.
- ROGERS, C. (1970). *Carl Rogers on encounter groups*. New York: Harper an Row.
- ROGERS, C. (1972). *Becoming partners: marriage and its alternatives*. New York: Delacorte.
- ROGERS, C. (1980). *Away of being*. Boston: Houghton Mifflin.
- ROGERS, C. (1982). Reply to Rollo May's letter to Carl Rogers. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (4) 85-89.
- ROGERS, C. (1985). Toward a more human science of the person. *Journal of Humanistic psychology*, 25 (4) 7-24.

- RYCHLAK, J.F. (1977). *The psychology of a rigorous humanism*. New York: Wiley.
- SARTRE, J.P. (1946) *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Nagel.
- SHAPIRO, S.I. (1983). Incredible assumptions from Transpersonal Psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 23 (3) 101-103.
- SEVERIN, F.T. (1967). The humanistic psychology of Teilhard de Chardin. En F.T. Bugental *Challenges of Humanistic Psychology*. New York: McGraw Hill.
- SMITH, H. (1985). The sacred unconscious. *Journal of Humanistic Psychology*, 25 (3) 65-80.
- SMITH, M.B. (1982). Psychology and humanism. *Journal of Humanistic Psychology*, 22 (2) 44-55.
- STATUM, M. (1978). *New Age politics*. New York: Delta.
- STANTON, R.D. (1985). Maurice Friedman: dialogue and psychotherapy. *Journal of Humanistic Psychology*, 25 (1) 41-59.
- SUTICH, A.J. (1968). Transpersonal Psychology: an emerging force. *Journal of Humanistic Psychology*, 8, 77-88.
- VAN DUSEN, W. (1957) The theory and practice of existential analysis. *American Journal of Psychotherapy*, 11 310-322.
- WECKOWICZ, T.E. (1981). The impact of Phenomenological and Existential Philosophies on Psychiatry and Psychotherapy. En J.R. Royce & L.P. Mos. *Humanistic Psychology. Concepts and criticisms*. New York: Plenum Pres.
- WEIL, A. (1972). *The natural mind*. Boston: Houghton Mifflin.
- WILBER, K. (1983). *Eye to eye* Garden City, N.Y.: Doubleday.
- WILSON, C. (1980). *The new existentialism*. London: Welwood House.
-