



Universidad de Concepción

Facultad de Humanidades y Arte

Programa de Magíster en Filosofía

La realidad fundamental y la experiencia mística

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Tesista: **Jorge Pacheco Fuenzalida**

Profesor Guía: **Javier Vidal López**

Concepción, Chile

2025

ÍNDICE

RESUMEN	4
ABSTRACT	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1. EL FENÓMENO MÍSTICO	9
1. 1. Conceptualización del fenómeno místico	9
1.1.1 Formas de describir al misticismo	9
1.1.2. Aquello que es y que no es misticismo.....	12
1.1.3. Características de la experiencia mística	15
1.2. Tipología del fenómeno místico	18
1.2.1. El problema de la experiencia y su interpretación.....	18
1.2.2. Experiencias introvertida y extrovertida.....	22
1.3. Explicación desde las distintas tradiciones.....	26
1.3.1 Tradiciones orientales	27
1.3.2. Religiones abrahámicas	32
1.3.3. Tradiciones filosóficas occidentales: el neoplatonismo	41
1.4. La visión de la realidad según la experiencia mística	44
1.4.1. Principios básicos para la discusión	44
1.4.2. Las diferentes tendencias en la interpretación.....	46
CAPÍTULO 2. LA REALIDAD FUNDAMENTAL	50
2.1. Preámbulo a la pregunta por la realidad fundamental	50
2.1.1. El problema mente-cuerpo (P-mc)	50
2.1.2. El <i>Hard problem</i>	51
2.1.3. La noción de <i>sustancia</i> en filosofía	52
2.1.4. Conclusión: la pregunta por la realidad fundamental y las posturas al respecto	53
2.2. Dualismo.....	55
2.2.1. Visión general.....	55
2.2.2. Problemas del dualismo	55
2.2.3. Dualismo de sustancias y dualismo de propiedades	56
2.2.4. El dualismo de sustancias como visión de la realidad fundamental	57
2.3. Monismo materialista	58
2.3.1. Una aproximación al término “materialismo”	58
2.3.2. Fisicalismo	59
2.3.3. Las formas que adopta el monismo materialista	59
2.3.4. Las dificultades para sostener una visión materialista sobre la realidad fundamental	60

2.4. Monismo idealista.....	61
2.4.1. Panpsiquismo.....	63
2.4.2. Los conceptos del idealismo y la experiencia mística.....	64
2.5. Monismo neutral.....	65
2.5.1. Definición y formas de entender el monismo neutral.....	65
2.5.2. Autores clásicos y su exposición del monismo neutral.....	66
2.5.3. Otras bases para el monismo neutral.....	68
2.5.4. Las posibilidades que ofrece el monismo neutral.....	69
2.6. Monismo de doble aspecto.....	71
2.6.1. Descripciones de la teoría.....	71
2.6.2. Diversos desarrollos de la teoría.....	72
2.6.3. Relación y diferencia con el monismo neutral.....	77
2.7. La revelación de la experiencia mística como un MN o MDA1.....	78
2.7.1. Los tipos de experiencias místicas.....	79
2.7.2. Análisis de las posturas filosóficas.....	81
2.7.3. Las características del MN alternativo o MDA1.....	83
2.7.4. Nuevos desafíos, alcance y limitaciones.....	89
BIBLIOGRAFÍA.....	91

RESUMEN

El fenómeno místico se entiende como una experiencia profunda y límite de la realidad, donde el ser humano llega a un estado de conciencia tal que trasciende los conceptos ordinarios con los que entendemos el mundo. Dicha experiencia sugiere una noción de la realidad según la cual existe un orden subyacente a los fenómenos físicos (la realidad fundamental) y diferente a los mismos, donde todo se mantiene unido, y la fragmentación -rasgo fundamental de nuestra experiencia cotidiana- sobre todo manifestada en la diferencia entre mente y materia resulta insustancial.

Esta concepción de la realidad encuentra un marco teórico en una cierta comprensión de la teoría del monismo neutral (MN) y la teoría del monismo de doble aspecto (MDA), las cuales parecen introducir una visión de la realidad que hace posible la comprensión de lo que revela el fenómeno místico. Según estas teorías, la realidad fundamental (estado óntico) resulta inaccesible según nuestros medios de observación ordinarios. De modo que sólo a partir de la experiencia mística es posible penetrar en la misma. De lo contrario, solamente podemos acceder a la forma parcial o local en que llega a manifestarse a través del mundo fenoménico: lo mental y lo físico (estados epistémicos).

ABSTRACT

The mystical phenomenon is understood as a profound and limitless experience of reality, where the human being reaches a state of consciousness such that it transcends the ordinary concepts with which we understand the world. This experience suggests a notion of reality according to which there is an order underlying physical phenomena (fundamental reality) and distinct from them, where everything is held together, and fragmentation -a fundamental feature of our everyday experience- especially manifested in the difference between mind and matter - is insubstantial.

This conception of reality finds a theoretical framework in a certain understanding of the theory of neutral monism (NM) and the theory of double aspect monism (DAM), which seem to introduce a vision of reality that makes possible the understanding of what the mystical phenomenon reveals. According to these theories, fundamental reality (ontic state) is inaccessible according to our ordinary means of observation. Thus, it is only through mystical experience that we can penetrate it. Otherwise, we can only access the partial or local form in which it manifests itself through the phenomenal world: the mental and the physical (epistemic states).

INTRODUCCIÓN

Desde principios del siglo XX, el misticismo ha sido un tema de interés para diversos autores. En primer lugar se comienza hablando de su relación con la experiencia religiosa, sobre todo a partir de *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James. Principalmente, llama la atención porque parece ser una experiencia presente en todas las religiones, y ya sea que los autores posteriores estén a favor o en contra de este supuesto, lo cierto es que el tema comenzó a proliferar, siendo de interés para los estudiosos de las ciencias religiosas, religión comparada y la psicología de la religión. Así también se han expuesto sus problemas filosóficos, referidos a la epistemología, moral y ontología. Posteriormente despertó el interés en neurocientíficos y terminó por ser un tema de interés para la cultura popular y la pretendida experimentación de ella a partir de sustancias alucinógenas.

No obstante, el misticismo es un fenómeno complejo, de modo que no resulta sencillo caracterizarlo. Se trata ante todo de una experiencia multiforme, que ha llevado a sus interesados a discutir arduamente qué se entiende realmente por mística o misticismo, pues las líneas de definición no están bien establecidas, y dependerá más bien del autor y del período en que se aborda el tema. Pero al margen de lo anterior, el rasgo aparentemente transversal que nos interesa del misticismo es que se trataría de una experiencia de la realidad en su aspecto último o fundamental, por tanto cabe preguntarnos si podría decirnos algo relevante sobre su naturaleza.

La pregunta por la realidad última forma parte de las inquietudes ontológicas de la filosofía, pues en ella existen los términos y marcos conceptuales donde entender las posibles respuestas. No obstante, este trabajo toma como la encargada de responder ante tal pregunta a la experiencia mística.

No forma parte del proyecto de esta tesis desarrollar una defensa sobre el valor epistémico de la experiencia mística para responder a la pregunta por la realidad fundamental, sin embargo, es necesario mencionar el asunto. Ciertamente es una pregunta relevante para la filosofía del misticismo y en epistemología en general si las experiencias religiosas y místicas tienen algún valor epistémico.

El tema suscita un debate. No obstante, existen respuestas filosóficas afirmativas a la interrogante. Entre las más relevantes tenemos el “enfoque de la práctica doxástica” y el “argumento de la experiencia”. Ambas tratan de argumentar que las experiencias religiosas y místicas tienen autoridad cognitiva y además, que ambas valen como

evidencia (Forrest, 2021). William Alston y los filósofos de la llamada “epistemología reformada”, así como Richard Swinburne entre otros, se han encargado de llevar a cabo esta defensa.

Lo que aquí se sostiene es que formamos creencias y las evaluamos epistémicamente a partir de un sistema socialmente establecido. Así como también las anulamos (Gellman & Jones, 2022). Por tanto, se trata de una racionalidad práctica que nos asegura que es epistémicamente confiable basarnos en experiencias, en este caso místicas. Esto es y ha sido debatible, sin embargo, el trabajo descansa en esta defensa y nos bastará para tomar como verídico el valor epistémico de la experiencia mística, conforme a los objetivos propuestos, los cuales son enteramente especulativos.

A su vez, la vasta literatura sobre el fenómeno místico nos indica que históricamente existen dos enfoques para abordar el misticismo: esencialismo y constructivismo. Estos comprenden la experiencia mística de forma radicalmente opuesta, y este conflicto influirá al momento de intentar dar una respuesta desde la mística a la pregunta por la realidad última. En líneas generales, el esencialismo establece que la experiencia mística es transversal a las diferentes religiones, siendo un punto de encuentro entre todas, las cuales tratan de explicar el mismo fenómeno, aquel que habla sobre un contacto con la realidad última o Dios, pero en los términos propios de su sistema de creencias. Por tanto, aboga por el universalismo y la filosofía perenne. Este enfoque surgió primero que el constructivismo y tuvo muchos expositores. Sin embargo, como crítica a éste surge el segundo: en contraposición al esencialismo, el constructivismo declara que la experiencia mística no puede entenderse al margen de los factores culturales y contextuales en los que aparece. Por tanto, según sus expositores, la mística de una cierta cultura es única y no puede compararse con la mística de otra cultura, pues el lenguaje con el que se construye es determinante y las creencias que permean al místico acaban por darle una forma idiosincrática a la experiencia (Gellman & Jones, 2022). Por tanto, la experiencia está fuertemente condicionada por las creencias previas.

A simple vista, el esencialismo se ve como la explicación que favorece a las finalidades de este trabajo, pues si los autores esencialistas tienen razón, la experiencia mística sería verdaderamente una, sólo que manifestándose de manera diferente según cada cultura. Por tanto, con toda propiedad podría hablarse de un contacto privilegiado con la realidad última. Sin embargo, ambos enfoques tienen fallas en su planteamiento, de modo que no podemos tomar alguno de ellos como punto de partida. El esencialismo por su parte pasa por alto justamente lo que el constructivismo le da demasiada relevancia:

Los estudios sobre la experiencia mística de orientación esencialista estaban viciados de raíz por su concepción ingenua de la experiencia y de la relación entre la experiencia y los medios de expresión e interpretación de la misma. Para esos estudios la experiencia «funcionaba» como una toma directa de contacto con la realidad, independiente de suyo del contexto, la historia y la cultura en que se vive y del lenguaje en que se formula o expresa. Esa «experiencia pura» podía, pues, tener lugar de forma idéntica, ajena a las culturas y, por tanto, anterior a las diferencias que ésta instaure. (Velasco, 1999, p. 39)

La generalización apresurada, la no consideración de los factores contextuales y las evidentes diferencias descriptivas entre las experiencias registradas terminaron por dar fin al deseo de hablar inmediatamente de una experiencia mística incondicionada. ¿Significa esto que la experiencia mística en realidad no puede decirnos nada sustancioso sobre la realidad y por tanto la empresa que se propone este trabajo debe abandonarse? El punto de partida de la tesis es que de hecho sí se puede dar una respuesta desde la mística a la pregunta por la realidad última. En primer lugar, si bien el esencialismo debe descartarse, el constructivismo también. Como se analizará más adelante, las principales críticas que se alzan contra el último enfoque es que no reconoce evidentes similitudes entre las experiencias místicas, lo cual indica que no es una experiencia inventada ni meramente subjetiva. Por ello mismo, será necesario identificar tales elementos comunes para, en segundo lugar, analizar las distintas interpretaciones subyacentes del fenómeno místico.

En consideración a lo anterior, la respuesta a la pregunta por la realidad fundamental según la experiencia mística necesariamente debe empezar por distinguir entre la experiencia en sí y la interpretación de la misma. No podemos acceder a la experiencia del místico, de la misma manera que no podemos acceder a la experiencia interior de nadie más. En cambio sí podemos acceder al relato que el místico hace de su experiencia. Por tanto, es necesario tomar como fiable la interpretación que los místicos hacen de su experiencia mística, pues ésta será la base sobre la cual podemos trabajar.

Cuando hablamos de la interpretación que los místicos hacen de sus experiencias, nos referimos a aquellas que ocurren en los grandes sistemas filosóficos y religiosos, que según la literatura consultada están de acuerdo en afirmar que son hinduismo, budismo, cristianismo, judaísmo, islam y neoplatonismo. En otras palabras, en las experiencias místicas pertenecientes a tales sistemas pretendemos encontrar la respuesta a la pregunta principal, la cual, aunque difícil de acceder, no deja de ser inquietante, y por tanto vale la pena plantearla. Finalmente, para proceder de manera ordenada, el objetivo general de la

tesis es el siguiente: exponer la postura sobre la pregunta por la realidad que implica el fenómeno místico, considerado como una experiencia profunda de la realidad capaz de revelar la naturaleza última o fundamental de la realidad.

Así también, los objetivos específicos son:

- I. Identificar distintas nociones del fenómeno místico, así como sus principales características y la visión de la realidad que implican.
- II. Establecer las principales respuestas ante la pregunta ontológica por la realidad, diferenciando las diversas visiones que proponen sobre la realidad fundamental.
- III. Reconocer la postura que implica el fenómeno místico sobre la pregunta ontológica por la realidad última o fundamental.

CAPÍTULO 1. EL FENÓMENO MÍSTICO

1. 1. Conceptualización del fenómeno místico

El primer capítulo está dedicado enteramente al fenómeno místico y se propone el objetivo de abordar al misticismo de tal manera que nos permita continuar con el objetivo principal de la tesis, esto significa conceptualizarlo de la manera más fidedigna posible (1.1), evidenciando su tipología y las conclusiones a las que nos lleva (1.2), para luego conocer las interpretaciones de las diversas tradiciones donde ha tenido lugar el misticismo (1.3) y así concluir con las principales visiones de la realidad que se desprenden (1.4), lo cual responde al objetivo principal de este capítulo.

1.1.1 Formas de describir al misticismo

Ante todo, las variadas definiciones del misticismo de las que disponemos hoy no las entregan los místicos. Si bien son totalmente identificables las características que hacen a una persona un místico desde la antigüedad y hasta la época moderna, no es hasta el siglo XX cuando surgen autores que unifican la serie de fenómenos místicos e intentan dar una definición de ellos. Aun así, habiendo un lapso de tiempo relativamente corto desde que se comenzó a describir el misticismo, el término en cuestión no demoró en significar varias cosas. Es así como Velasco (1999) dice:

Ahora bien, «mística» es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. (p. 17)

Algo similar considera Stace (1960), quien indica que la palabra misma “misticismo” es desafortunada, debido a que introduce confusión y vaguedad, y termina siendo una suerte de *hocus-pocus*, lo cual es cierto; incluso si hoy se pregunta a gente no estudiada, probablemente lo asimile a algo misterioso, esotérico, paranormal o de otro mundo. Velasco (1999) hace responsable al cansancio que produce una civilización enfocada eminentemente en el trabajo técnico y que es incapaz de dar respuesta a inquietudes latentes del ser humano de que exista todo un mundo de términos mal definidos pero que desean referirse a fenómenos que forman parte de nuestra vida.

Ahora bien, una definición certera sobre el misticismo debe considerar que etimológicamente la palabra “místico” proviene de las lenguas latinas, y es la transcripción del término griego *mystikos*, que hace referencia a los misterios, a las

ceremonias de las religiones místicas donde el iniciado o *mystes* se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos, y en conclusión, refieren a realidades secretas u ocultas (Velasco, 1999, pp. 19-20). Si bien el significado que hoy damos al misticismo es un tanto diferente, se conserva de su raíz el hecho de hacer referencia a la iniciación en un misterio profundo. Sin embargo, ese misterio no es un conocimiento públicamente transmitido, como cabría esperar, sino que se trata ante todo de una experiencia humana privada, donde el místico logra una supuesta conciencia que no es sensorial, o en último caso una experiencia sensorial pero no estructurada, la cual le permitiría al místico conocer realidades o aspectos de la realidad a los cuales no tendría acceso por otros medios (Gellman & Jones, 2022). Se trata por tanto de una experiencia interior, que tiene lugar

en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión -cualquiera que sea la forma en que se la viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu. (Velasco, 1999, p.23)

Lo más fundamental y a la vez sorprendente de la experiencia mística es que es una experiencia donde la persona se “encuentra” con la divinidad o lo absoluto. Ahora bien, nótese dos puntos relevantes en la frase anterior. El primero es que utilizamos la palabra “encuentra”, puesto que es más general, pero más adelante se verá que se reemplaza por otras más comprometedoras, como “unión” o “absorción”, lo cual responderá a las diversas orientaciones que tendrán las interpretaciones de la experiencia mística, y de eso se trata el segundo punto; hablamos de encuentro con la “divinidad” o “absoluto” porque las distintas tradiciones pueden discrepar radicalmente sobre aquello con lo cual el místico se encuentra. Sin embargo en todos los casos se tratará de un encuentro con lo más profundo que existe, por tanto se entiende que en contextos religiosos teístas se hable de encuentro con Dios, en cambio en contextos ateos o simplemente no teístas se hable del Absoluto. De cualquier modo es importante tener en cuenta el papel que jugarán las tradiciones. En este sentido,

el contexto religioso o no religioso en que esa experiencia se produce, la configuración del término de esa unión y el conjunto del sistema, religioso o no, en que esa experiencia se inscribe determinarán formas muy diferentes de mística a las que sólo analógicamente pueda aplicarse el mismo. (Velasco, 1999, p. 23)

Es así como algunas definiciones, por ejemplo las de los filósofos, son más estrictas y hablarán de una experiencia *unitiva*, excluyendo las experiencias que hablan sólo de contacto con Dios, y por tanto sujeto y Dios permanecen ontológicamente

separados y distintos (Gellman & Jones, 2022). En la misma línea, un tema que ha influido en la definición de misticismo es la relación con la religión; muchos autores y desde distintos ámbitos, como la psicología y la filosofía, han establecido que el misticismo se entiende sobre todo como una parte de la religión. Henri Bergson (1977) considera que el misticismo es la forma más perfecta de religión. De hecho es por el misticismo que existe la religión, la cual permite que todos puedan tener ese contacto con Dios. Por su parte, William James también afirma que “la religión personal tiene la raíz y el centro en los estados de conciencia mística” (1958, p.58), otorgando un lugar relevante al misticismo. En cambio, existe una corriente dentro del campo de las ciencias religiosas que ve el misticismo como una forma peculiar de religiosidad, la cual no estaría presente en grandes zonas de la historia de las religiones. Para esta corriente, el misticismo sería una forma especial de religión, o mejor dicho, una etapa de la evolución religiosa de la humanidad (Velasco, 1999, p. 25), de hecho, una forma religiosa que se ha dejado atrás. Ahora bien, una mirada más enfocada en la relación entre misticismo y religión ha establecido que el primero busca la experiencia de la unión con el absoluto o Dios, en cambio la segunda está interesada en que esa experiencia permita tener una relación interpersonal con Dios e interpreta esta relación considerando hechos históricos, lo cual sugeriría un importante elemento que los distancia: su objetivo.

De cualquier modo, el fenómeno místico está estrechamente relacionado con la religión; aparece en las distintas religiones, aunque de formas diferentes. Sin embargo no se limita a ellas, debido a que ha surgido en contextos no religiosos y en aquellos llamados paganos. De este hecho podría surgir una pregunta; ¿cómo podemos hablar de misticismo como algo presente en diferentes religiones si no presentan las mismas características? A este respecto, Velasco (1999) establece que en cada religión podemos encontrar por lo menos experiencias asimilables a la experiencia mística (pp. 32-33), es decir, elementos análogos que buscan la misma finalidad, aunque expresada y después explicada en términos diferentes. Sobre las diferentes formas en que las tradiciones religiosas han entendido la experiencia mística se tratará más adelante. Por lo pronto, conviene tener claro lo siguiente:

Si hay características comunes en las experiencias místicas relatadas en todas las religiones, culturas y períodos de la historia, parece obvio que no podemos esperar que se describan en todas partes con conjuntos de palabras similares. Seguramente deberíamos esperar, por el contrario, una gran variedad de vocabularios, estilos y modos de expresión. (Stace, 1960, p. 94)

El hecho de que el misticismo se encuentre de manera aparentemente transversal a todas las religiones ha llevado a algunos autores a pensar que el misticismo es un factor común entre religiones, y más aún, sería un antecedente fundamental para conocer la verdad detrás de cada religión. Es así como algunos autores han pretendido llegar a una especie de esencia del misticismo, una especie de misticismo natural, del cual proviene el contenido del arte, la literatura, la filosofía, la iconografía y las religiones. A este grupo pertenecen William James y Henri Delacroix. No obstante, el avance en el estudio del misticismo, y su observación más acuciosa, ha establecido casi unánimemente que una esencia del fenómeno no sería algo aceptable de manera tan inmediata, pues los diferentes antecedentes de los que disponemos muestran que existen diferencias importantes entre las experiencias místicas; éstas tienen rasgos en común, los cuales son innegables, pero también están fundadas y se comprenden a partir de los demás elementos de los sistemas religiosos en los que emergen (Velasco, 1999, pp. 21-22).

1.1.2. Aquello que es y que no es misticismo

Parte del hecho de que no sea sencillo describir al misticismo es que existen fenómenos dudosos que habitualmente se adjudican a dicha experiencia. Como bien se mencionó en el apartado anterior, lo primero que causa confusión es su relación con la religión. Pero una vez establecido el vínculo existente, aún quedan en el espacio una serie de fenómenos que se han catalogado indiferenciadamente como místicos y religiosos. Si bien no es la intención de este apartado categorizar cada uno de estos fenómenos, es importante saber ubicarlos dentro del misticismo.

Estos fenómenos, con frecuencia se llaman “paranormales”, igualmente surgen en contextos místicos y religiosos. Podemos identificar dos grupos. El primero se refiere a “sentidos corporales que acompañan la experiencia de presencia de la realidad misteriosa con la que la persona mística entra en contacto” (Velasco, 1999, p. 65). Es decir, se trata de fenómenos ordinarios, en cuanto a experiencias nada fuera de lo común, principalmente visiones, o escuchar voces. El segundo grupo lo componen fenómenos que tienen repercusiones psíquicas y físicas sobre el místico, lo cual habitualmente le convierten en objeto de sucesos aparentemente milagrosos. Se trata de fenómenos aparentemente no naturales, aquellos que parecen sacar al místico de su condición humana: levitación, telepatía, experiencias extracorporales, telekinesis, hipertermia,

bilocación, estigmas, inedia, lágrimas y sangre proveniente de imágenes o estatuas, resistencia al fuego, no corrupción de cadáveres y un largo y rocambolesco etcétera.

La opinión de que estos fenómenos no son exactamente místicos es casi unívoca. Gellman & Jones (2022) establecen que tales fenómenos son cualidades de un tipo diferente a la experiencia mística, en cuanto a ser accesibles a los sentidos o a la introspección, como ocurre con las experiencias ordinarias. Hablando del mismo tema, Stace comenta:

Ésta no es sólo la opinión de los eruditos más competentes, sino que también ha sido la opinión que en general han sostenido los propios grandes místicos. A menudo han sido objeto de visiones y voces, pero generalmente las han descartado por considerarlas de dudoso valor o importancia y, en cualquier caso, para que no deban confundirse con experiencias místicas genuinas. (Stace, 1960, p. 47)

Es decir, parece que tanto los místicos como los estudiosos del misticismo están interesados en diferenciar entre estos fenómenos, los cuales serían de menor importancia, y la experiencia mística, que tendría un valor superior. A esto debe agregarse que la mayoría de las experiencias místicas están desprovistas de todo tipo de imaginación o imágenes mentales, y si bien es cierto existen casos en los cuales hay una especie de “transfiguración de la percepción sensorial real”, ni siquiera se trata de una imagen. Por tanto, los fenómenos en cuestión tampoco forman parte de la experiencia mística en sí. Pero Stace también agrega que es muy probable que las personas que hayan experimentado estos fenómenos “paranormales” también hayan sido místicos, y por tanto inevitablemente se abre una nueva pregunta: ¿cuál es la relación exacta entre estos fenómenos y el misticismo?

Es evidente que existe una correlación entre las personas que tienen experiencias místicas y fenómenos paranormales. Sobre esto, los *Upanishads*, textos fundacionales y fundamentales que asientan las bases de las experiencias místicas y de todo el sistema de pensamiento hindú, efectivamente describen las experiencias místicas como informes, es decir, sin contenido sensitivo (o sensual, como diría Stace), pero lo interesante es que, conforme a la explicación de estos textos, la experiencia mística se logra con ejercicios espirituales previos, relacionados con la meditación, concentración y respiración controlada, y

a medida que practicas la meditación, puedes tener en visión formas que se asemejan a nieve, cristal, viento, humo, fuego, relámpagos y luciérnagas, el sol, la luna. Estas son

señales de que estás en camino hacia la revelación de Brahman. (Svetasvatara Upanichads, 2008, p. 121)

En primer lugar, se establece la clara distinción entre visiones y estado místico propiamente tal, y sobre la necesidad de distinguir entre visiones y experiencia mística los místicos cristianos y los hindúes están de acuerdo (Stace, 1950, pp. 50-51). Pero también se nos indica que la correlación entre estos fenómenos y la experiencia mística se debe a que los primeros son parte del proceso que culmina con la unión mística. Sobre esto, Mircea Eliade (1978) comenta que la conciencia mística desde el hinduismo antiguo, también llamada *Samadhi*, comprende una serie de etapas, y en resumen, son en estas etapas previas donde aparecen tales fenómenos.

En efecto, para el hinduismo, la renuncia tiene un valor positivo, es decir, el iniciado tendrá mucho más de lo que tuvo que dejar atrás. Es por eso que, al llegar a cierta etapa, “el yogui adquiere los «poderes milagrosos» (*siddhi*) a los que está consagrado el libro III del Yoga-sūtra a partir del sūtra” (Eliade, 1978, p. 90), pero estos poderes deben ser utilizados como medios para llegar a la liberación final, la experiencia mística. Sin embargo, para evitar que cumplan tal cometido, debido a que esto significará para el yogui un incremento de poder, los dioses de cierta forma tientan al asceta que busca el estado místico, ofreciéndoles

las mujeres celestes, con voces y visiones sobrenaturales, con la promesa de transformar su cuerpo en «cuerpo de diamante»; en una palabra: le ofrecen la participación en la condición divina (Vyasa, ad Yoga-sūtra, III, 51). Pero la condición divina queda aún muy lejos de la libertad absoluta. El yogui debe rechazar estos «espejismos mágicos», «deseables tan sólo para los ignorantes», y perseverar en su tarea, la obtención de la liberación final. En efecto, tan pronto como el asceta acepta utilizar las fuerzas mágicas adquiridas, desaparece la posibilidad que había alcanzado de obtener nuevas fuerzas. (Eliade, 1978, p.90)

Lo anterior es la explicación maravillosa que ofrecen los *Upanishads*, la cual involucra dioses y poderes sobrehumanos. Sin embargo podemos tomarlo como una forma de explicar el verdadero mensaje a transmitir: los fenómenos ordinarios y extraordinarios que aparecen en el camino del adepto, considerados objetivamente como asombrosos, sólo son espejismos comparados con la experiencia mística, la cual es muy diferente al estado de poseer poderes especiales. Así también, en el momento en que el aspirante a místico sucumbe ante ellos, se desviará de su camino.

Para finalizar, también debe quedar excluido todo tipo de emocionalidad, en lo cual habitualmente se agota el aparente misticismo, según algunos autores. En esta línea, los fenómenos paranormales sólo pueden considerarse fenómenos religiosos en cuanto se les pueda otorgar un significado religioso, la misma suerte corren diversos sentimientos religiosos, como el asombro y la sublimidad religiosos, como advierten Gellman & Jones (2022).

En efecto, el asombro, e incluso el pavor y la fascinación ante una realidad incomprensible, que es lo que Rudolf Otto (1957) denominó una experiencia “numinosa”, no serían el misticismo en sí, pues sólo se trataría de un sentimiento o una reacción ante tal realidad. En la misma categoría entra el sentimiento de dependencia absoluta, que según Friedrich Schleiermacher (1963) sería la experiencia religiosa fundamental. Así también ocurre con los trances, arrebatos y emocionalismos violentos, los cuales acompañan en ocasiones a la experiencia mística pero que no son en lo absoluto necesarios (Stace, 1960, p. 51).

En el fondo se trata de descartar como místico toda emoción, sentimiento o experiencia en la cual el ser humano tiene un momento de iluminación mental y parece caer en la cuenta de algo increíble desde la perspectiva del sentido común. Todos estos casos, bien llamados experiencias religiosas, pueden libremente acompañar a la experiencia mística, ya sea durante el camino a obtenerla o como una consecuencia posterior, sin embargo, no son una propiedad esencial de tal experiencia.

1.1.3. Características de la experiencia mística

Para reforzar la descripción que proponemos del misticismo, es momento de revisar sus principales características. Como se verá en sección 1.2, existe una división tipológica importante en la forma de entender el misticismo, pero es posible enumerar una serie de características que están extendidas en la mayoría de las experiencias místicas, independiente de las divisiones que podamos hacer sobre las mismas. Sobre la existencia de un corpus de características, Stace dice lo siguiente:

No encontraremos ni la situación de un puro núcleo común compartido por todos los estados místicos ni una situación de pura semejanza familiar. Ni un extremo ni el otro, sino más bien una mezcla de los dos que puede describirse de la siguiente manera: habrá un núcleo central de casos típicos que son típicos porque todos comparten un conjunto importante de características comunes. Pero habrá casos límite. (Stace, 1960, p. 46)

Es decir, existe una constelación de características, y entre ellas algunas son más compartidas y otras no tanto. Para Stace, cuando una experiencia mística posee un núcleo de características compartidas será un caso típico, pero cuando sólo poseen algunas de esas características, mientras que otras no, se trata de un caso límite.

A juicio de Jones & Gellman (2022) son tres las características que deben estar presentes. Su lista, si bien es reducida, está en concordancia con la que proponen otros autores y parece suficiente para una caracterización elemental. De todos modos, lo que se considera características fundamentales será totalmente debatible. La lista de Gellman & Jones contempla:

- Calidad noética. Esto quiere decir que las experiencias son capaces de entregar conocimiento de lo que un sujeto –en este caso el místico- aprehende. En palabras de C. Letheby:

La cualidad noética se refiere a una fuerte sensación de obtener una percepción genuina e inmediata, o de encontrar la realidad última; la experiencia mística, por definición, se siente como «más real que lo real». (Letheby 2021, p. 25)

- Inefabilidad. Una experiencia podrá ser catafática o apofática, lo que significa que en un caso se puede decir algo afirmativo de la experiencia mientras que en el otro no. Sin embargo, finalmente la mayoría de los místicos dirán que en una experiencia mística siempre habrá algo que no puede comunicarse, no porque no se quiera, sino porque realmente es imposible expresarlo, y esto es lo inefable. A juicio de William James (1958, pp. 292-293), la inefabilidad es característica primordial de la experiencia mística, e incluso cuando se acude al símbolo, la analogía o la metáfora no se logra cumplir con el objetivo de representar fielmente aquello que se experimenta. Algunos autores como Plantinga (1980) o Yandell (1975) consideran que acudir a la inefabilidad es desterrar la experiencia mística a lo irracional, mientras que otros autores como Staal (1975) o Jones (2016) defienden la racionalidad de la experiencia inefable.
- Paradoja. Varios autores han apuntado hacia la paradoja como característica fundamental de la experiencia mística. Si bien pueden llegar a ser confusas todas las definiciones propuestas para el concepto de paradoja así como las razones que entregan de por qué el misticismo cae en ellas, lo cierto es que lo paradójico se dice cuando algo resulta sorprendente o contrario a lo esperado. En este sentido, las experiencias místicas serían paradójicas debido a que se trata de algo fuera de lo

común, donde la cualidad de unión mística es ajena a la mayoría de las personas. Igualmente el misticismo puede ser paradójico debido a su lenguaje: “al utilizar una forma de palabras lógicamente impropia para transmitir lo que no se pretende que sea lógicamente absurdo” (Gellman & Jones, 2022). Es decir, la paradoja está presente debido a que el lenguaje expresa la experiencia en cuestión como inevitablemente contradictoria. Sin embargo, la paradoja, mucho más importante que por los motivos dados anteriormente, radica en el intento de expresar a la vez la totalidad y la nada que se percibe en la experiencia mística. A eso se refiere Stace cuando habla de la paradoja del vacío-pleno, al momento de encontrarse con el Absoluto. Para él, los místicos se decantan por una de dos descripciones, que a primera vista resultan contradictorias, pero que a la vez se refieren al mismo fenómeno, y por ello tenemos una paradoja. Las dos direcciones en las descripciones son las siguientes:

- Aspectos positivos (pleno): el Ser Universal tiene cualidades; es personal, es dinámico, creativo y activo.
- Aspectos negativos (vacío): el Ser Universal no tiene cualidades, es impersonal, está totalmente inactivo, está estático, está inmóvil (Stace, 1960, p. 230).

Fuera de estas características, los autores han propuesto muchas más. Por su parte, William James tiene en cuenta las dos primeras, siendo la cualidad noética aquella “por la que se refiere al sentimiento inmediato de la revelación de la verdad objetiva que acompaña a la experiencia y es parte de ella” (1958, p. 44), y además agrega la transitoriedad y pasividad de la experiencia. En cambio R. M. Bucke (1901) contempla otras características: la luz subjetiva o fotismo; elevación moral; iluminación intelectual; sentido de inmortalidad; pérdida del miedo a la muerte; pérdida del sentido del pecado; brusquedad (pp. 72-73). A su vez, D. T. Suzuki propone su propia lista, aunque en este caso sólo referida al *Satori*, el momento de iluminación en el Bön. Si bien no es algo universal, también las siguientes características podrían estar presentes en las experiencias místicas: irracionalidad, inexplicabilidad; percepción intuitiva; autoridad; afirmación (carácter positivo); sentido del más allá; tono impersonal; sentimiento de exaltación; momentaneidad (Stace, 1960, p. 44). Pero por sobre todo los místicos valoran el cambio y el logro de estados duraderos de conciencia, más que las experiencias esporádicas. Es decir, la verdadera finalidad de la experiencia mística es lograr la transformación personal, que es el verdadero estado de liberación, obtenido una vez que

el místico se encuentra con la realidad última. De este modo, “el misticismo es una cuestión de prácticas y formas de vida, no de experiencias episódicas” (Gellman & Jones, 2022).

1.2. Tipología del fenómeno místico

Las diversas formas en que se ha clasificado la experiencia mística es una tarea fundamental para entender dicho fenómeno. Prácticamente todos los autores que han abordado el tema no pueden no proponer una clasificación que más adelante les permitirá evidenciar las diferencias más notorias.

En el siguiente apartado son dos las ideas principales que se busca desarrollar: la primera (1.2.1.) es sobre el motivo mismo por el cual tenemos que hablar de tipología en la experiencia mística y no de ella como un solo tipo, lo cual será fundamental para alcanzar el objetivo central de la investigación. La segunda idea (1.2.2.) trata sobre las principales formas de clasificación: experiencia introvertida y extrovertida, y los subtipos que se derivan de aquello.

1.2.1. El problema de la experiencia y su interpretación

Al momento de llegar a una definición formal y una comprensión significativa sobre las experiencias místicas, existe un problema de facto que nos obliga -y a cualquier autor sobre el tema- a trabajar sobre la base de dicho problema. Se trata de la experiencia y la dificultad que tenemos para transmitirla. Simplificando mucho, diríamos que dos personas pueden tener la experiencia de estar mirando un perro, pero debido a diferentes factores, como la noción de perro que cada uno tiene, diferentes condiciones en la vista, el punto de vista desde el que presenciaron al perro, entre varios otros, ambas personas pueden describir la misma experiencia de modos muy diferentes. Por tanto, inevitablemente la descripción de una experiencia estará permeada por la forma en que la persona hace tal descripción. En el caso de la experiencia mística este problema se maximizará, principalmente porque no es una experiencia a la que otras personas puedan tener libre acceso, por tanto no podríamos fácilmente comparar su descripción con otra. De modo que, tal como se adelantaba en la introducción, se trata de un problema medular, y tener conciencia de ello es conocer los límites del alcance de este trabajo.

Los filósofos que han escrito sobre misticismo se han dado cuenta -ya sea más o menos tempranamente- de esta dificultad, y es así como han hecho una distinción entre

la experiencia mística tal como la vive el místico y la interpretación que él ha hecho de ella. Walter T. Stace lo establece en los siguientes términos:

Es una presuposición de nuestra investigación que es lo más importante posible hacer una distinción entre una experiencia mística en sí misma y las interpretaciones conceptuales que pueden atribuirse a ella. (Stace, 1960, p. 31)

Penetrar en la experiencia mística de otro sujeto, así como en la mente de cualquier sujeto mientras está teniendo una experiencia, es imposible, es por eso que, en virtud de tal situación, tendremos que trabajar sobre las diversas interpretaciones que los místicos han hecho de sus propias experiencias, y se sospecha que este es el principal motivo por el cual existe una tipología del fenómeno místico: porque las interpretaciones serán inevitablemente diferentes. Pues resulta que las experiencias místicas –concebidas según las características mencionadas en el apartado anterior- han tenido lugar en diferentes períodos de la historia y lugares totalmente lejanos geográficamente, por tanto no es difícil imaginar que existirán descripciones muy diferentes entre sí. Esto ha llevado a toda una corriente de autores a pensar que en realidad todas las experiencias místicas hacen referencia al mismo fenómeno, solo que con diferentes interpretaciones:

Hay razones para suponer que lo que son básicamente las mismas experiencias han sido interpretadas de manera diferente por diferentes místicos. La cuestión es que así como las experiencias sensoriales pueden ser malinterpretadas por las personas que las tienen, así también las experiencias místicas pueden ser malinterpretadas por los místicos. (Stace, 1960, p. 18)

Sin embargo, esta será sólo una corriente de pensamiento, a la cual se opondrá un enfoque contrario. Pero antes de pasar al debate al que nos lleva la confrontación anterior, es importante considerar las distintas interpretaciones filosóficas que los místicos han hecho sobre su experiencia, lo cual será el tema central del apartado 1.3. Pues, con frecuencia los místicos no se limitan solamente a describir sus experiencias, sino que han hecho verdaderas inferencias filosóficas sobre temas como la naturaleza última de la realidad, la naturaleza de Dios o su equivalente, entre otros. Han llegado tan lejos con sus interpretaciones que han construido verdaderos sistemas filosóficos basados en sus experiencias místicas, por lo menos en las diferentes tradiciones de Oriente y en el caso del neoplatonismo, como se revisará posteriormente. Es por eso que la interpretación de la experiencia mística, sobre la cual el filósofo tiene derecho a opinar, nos puede ayudar a comprender la naturaleza última de la realidad a partir del fenómeno místico “en sí”.

1.2.1.1. Experiencia pura o construida: esencialismo y constructivismo

El problema de la experiencia en sí y su interpretación en el ámbito del misticismo ha llevado a una intensa discusión que divide a los autores. La pregunta de fondo es: si la experiencia mística surge dentro de contextos religiosos y culturales diversos y se interpreta a partir de los mismos, ¿no querrá decir esto que la experiencia mística es sólo una experiencia inducida bajo los términos propios de su contexto? En otros términos:

¿El contenido de las experiencias místicas es «dado» a un místico, o es construido por el místico de acuerdo con la tradición mística, religiosa y cultural en la que está inmerso? (Gellman & Jones, 2022)

Lo cual pone en peligro la posibilidad de que el fenómeno místico sea una experiencia que pueda entregar algún conocimiento de la realidad tal como es en sí misma. En otras palabras, desaparece la posibilidad de hablar de un contacto con la realidad fundamental. Ante esta problemática los autores se dividen en dos grupos: los esencialistas y los constructivistas.

Los esencialistas creen que existe algo como un “núcleo común” a todas las experiencias místicas, independiente de la cultura. A ese grupo pertenecen aquellos que se mencionaba al inicio de este apartado; quienes establecen que las aparentes diferencias de las experiencias místicas se debe al lenguaje que se ocupa en los diferentes contextos. Para esta corriente, el hecho de que surja la misma experiencia, o una similar, revelaría la existencia de una conciencia mística universal o, por lo menos, la existencia de un cúmulo de características comunes entre las experiencias místicas de los diversos contextos que permite establecer esa conclusión. Así,

este estado universal de conciencia es independiente de cualquier religión o cultura y produce algunos rasgos fenomenológicos comunes en todo tipo de experiencias místicas. El núcleo común siempre está culturalmente mediado en las expresiones de la cultura de cada místico, pero esto no borra la uniformidad experiencial ya que se pueden distinguir experiencia e interpretación. (Gellman & Jones, 2022)

En la misma línea se encuentra el perenialismo o filosofía perenne, una doctrina sobre la existencia de un núcleo de enseñanzas universales que estaría presente en cada tradición religiosa, filosófica y cultural. Más aún, para este grupo,

existen doctrinas místicas universales sobre lo que supuestamente se experimenta que trascienden todas las culturas y religiones: un núcleo común de doctrinas esotéricas que se expresan de manera diferente en diferentes religiones y culturas. (Gellman & Jones, 2022)

Es decir, para la filosofía perenne, las doctrinas basadas en las experiencias místicas (esotéricas) estarían a la base de las diversas expresiones religiosas (exotéricas), constituyendo ese núcleo universal de enseñanzas, el perenialismo.

Discrepando con la corriente anterior se encuentra el constructivismo, a veces conocido como contextualismo. Para este enfoque, toda experiencia mística debe entenderse en los términos de la cultura y la época en la que está inserto cada místico. Para dicha corriente de pensamiento, por lo menos respecto a la experiencia mística, afirman que aquello que los místicos experimentan es enteramente una construcción conceptual de experiencias influenciada por factores culturales, psicológicos y lingüísticos. De modo que el contexto no sólo penetra la interpretación *ex post facto* de la experiencia, sino que las experiencias místicas mismas, pues afirman que el contexto termina por dar forma a la experiencia (Gellman & Jones, 2022). Esta visión también se conoce como constructivismo duro.

Como se hacía referencia en la introducción, el esencialismo es una postura mucho más cómoda a los objetivos de esta investigación. Sin embargo, a ambas posturas se hacen críticas igual de válidas, lo cual obliga a descartarlas como punto de partida, o por lo menos matizar cualquiera de las dos con el aporte de su contraria. Por su parte, el esencialismo cuenta con la existencia de los “eventos de conciencia pura”, lo que significa que las experiencias místicas consisten en eventos mentales donde el sujeto se “vacía” de todo contenido, esto es, de conceptos, pensamientos, percepción sensorial e imágenes sensoriales, y aun así está despierto y consciente. En otras palabras, las experiencias místicas implican un evento de conciencia pura que elude cualquier construcción o determinación contextual. Esto lo establecen a partir de ejemplos que se encuentran en la literatura al respecto (Gellman & Jones, 2022). Ahora bien, las críticas hechas al esencialismo sobre este punto se basan en cuestionar la posibilidad de que exista un evento de conciencia pura, dado que la conciencia siempre parece ser sobre algo, y por tanto siempre tendrá algún contenido, por tanto, no puede haber experiencias libres de contenido (Katz, 1978). Así también se plantea que el vaciamiento del sujeto puede referirse al contenido experiencial ordinario, dejando espacio para la presencia de un contenido extraordinario.

En el lado contrario, el constructivismo se enfrenta a la imposibilidad de acceder a las experiencias místicas en sí. Es decir, tomando en cuenta que este enfoque establece que la experiencia mística es una construcción a partir de los elementos del contexto de donde proviene el místico, resulta paradójicamente que el fenómeno místico sólo puede

encontrarse en los relatos post-experienciales: no puede establecer que no sólo la interpretación sino también la experiencia misma está “contaminada” por el contexto, pues, según su propio planteamiento, no es posible acceder a la experiencia en sí para verificar si está contaminada o no (Gellman & Jones, 2022). De modo que su crítica, si bien es válida, tiene un alcance limitado, y podrá anotarse sólo como una dificultad a considerar, la cual por lo demás tratará de resolverse acudiendo a las increíbles semejanzas entre las descripciones de las experiencias místicas, evidenciando que existe por lo menos una cantidad básica de elementos compartidos en todas ellas.

1.2.2. Experiencias introvertida y extrovertida

Dentro de lo que se considera los diversos “tipos de mística”, la clasificación más reiterada es en torno a experiencias místicas introvertidas y extrovertidas, lo cual conduce a una conciencia introvertida y extrovertida respectivamente (Stace, 1960; Otto, 1932). Existen otras formas de clasificación, sin embargo, se diferencian en virtud de otros factores que, para los fines de esta investigación, resultan menos importantes. Así también, es fundamental considerar la distinción introvertida-extrovertida, puesto que en las características que las separan pueden encontrarse datos fundamentales sobre la visión de la realidad última.

La experiencia extrovertida es conocida porque en ella el místico mantiene la diferenciación con la Unidad que contempla, es decir, se trata justamente de aprehender la Unidad de todas las cosas a través de la multiplicidad del mundo fenoménico que es dado en la vida interior o conciencia del mundo (Gellman & Jones, 2022; Stace, 1960, p. 79). Las experiencias místicas espontáneas suelen ser extrovertidas, pues los ejercicios destinados a obtener experiencias místicas nunca son para alcanzar este tipo de experiencia, no obstante su impacto puede ser igualmente enorme en la vida del místico (Stace, 1960, p. 60).

La experiencia introvertida suele describirse como la experiencia de un monismo universal que “mira hacia adentro de la mente” para lograr una conciencia pura, es decir, aquello que mencionamos como un acontecimiento de conciencia pura (Gellman & Jones, 2022). También se conoce como “camino interior”, según Rudolf Otto, e “introversión”, según Evelyn Underhill. En ella no hay distinción ni multiplicidad, por tanto desaparece la separación entre objeto y sujeto. Esto quiere decir que, si aquello que se experimenta se percibe como el Uno o Dios, entonces el místico pierde su individualidad e identidad

y pasa a fusionarse con el Uno o Dios (Stace, 1960, p. 111). Ese tipo de estado místico suele tener una duración breve, según Stace, sin embargo, hay casos en los que se supone ha tenido una duración prolongada, siendo de alguna forma paralela a la conciencia normal. Buda, Santa Teresa de Jesús y Ruysbroeck entre otros se supone que han logrado este tipo de conciencia (Stace, 1960, p. 61).

Ambos son tipos de experiencias universales, es decir, están atestiguadas en diferentes contextos históricos. Es así como parece ser que los místicos de ambos tipos toman diferentes vías para un mismo fin. Esta finalidad sería percibir la Unidad última, Uno, el Absoluto, entre otros, y el camino que toma el místico extrovertido consiste en utilizar sus sentidos físicos para percibir la multiplicidad de objetos materiales externos a la luz transfiguradora de esta Unidad última, y de este modo percibe la vida universal del mundo. El místico introvertido, en cambio, cierra sus sentidos físicos y de esta forma va borrando de su conciencia toda la multiplicidad de sensaciones e imágenes mentales, quedando sólo con su propio ego, con su conciencia pura y sólo una vez ahí percibe la Unidad última y su identidad con ella. Por tanto, la experiencia extrovertida se vale de la multiplicidad para ver cómo está todo unido, mientras que en la experiencia introvertida solamente se percibe el Uno, completamente desnudo y desprovisto de cualquier pluralidad (Stace, 1960, pp. 61-62). Esto implica que la experiencia introvertida no es espacio-temporal, porque espacio y tiempo son condiciones de cualquier experiencia del mundo fenoménico y, por tanto, condiciones de multiplicidad.

En opinión de Stace, la experiencia introvertida sería superior que la extrovertida. Si tomamos en cuenta que la experiencia extrovertida percibe la multiplicidad de objetos mientras que en la introvertida ya no hay distinciones, se deduce que la segunda es una maduración de la conciencia mística, mientras que la primera aún sería un punto intermedio (Gellman & Jones, 2022), además de tener menor impacto filosófico. En efecto, la literatura filosófica sobre el misticismo introvertido es mucho más amplia, así como la cantidad de casos documentados es mayor (Stace, 1960, pp. 62-63). De hecho, muchas veces el tipo introvertido es por antonomasia lo que se entiende por el misticismo. Así también, algunas tradiciones como la budista creen que las experiencias de una conciencia no construida, es decir, desprovista de todo contenido conceptual, “otorga conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad fenoménica, como la naturaleza impermanente de todas las cosas.” (Gellman & Jones, 2022). Esto naturalmente otorga un mayor estatus a la experiencia introvertida en cuanto a que hace desaparecer todo concepto diferenciado.

Finalmente, a partir de casos paradigmáticos de misticismo tomados desde las religiones abrahámicas, dhármicas, filosofía clásica y casos seculares, es posible establecer que ambos tipos de experiencias comparten las siguientes características comunes:

- Adquisición de una Conciencia Unitaria.
- El descubrimiento de que la Unidad es como una subjetividad interna presente en todo, presente como vida o conciencia.
- Sensación de bienaventuranza, alegría, felicidad, paz, satisfacción, etc.
- Sentir que lo aprehendido es santo, sagrado o divino; esta es la cualidad que da lugar a la interpretación de la experiencia como una experiencia de Dios o del Absoluto.
- Sensación de paradoja.
- Sentido de objetividad o realidad.
- Experiencia inefable; incapaz de ser descrita con palabras, ya sea total o parcialmente. (Stace, 1960, pp. 78-79; 132)

1.2.2.1. Unión e identidad

Las diferencias entre las experiencias introvertida y extrovertida no son muchas, pero son esenciales, debido a que la forma en que, según sus descripciones, se presenta la Unidad última, el Absoluto o Dios es diferente. Esta distinción ha llevado a los filósofos occidentales que han abordado el tema a diferenciar entre una explicación dualista y monista de la experiencia mística.

Por un lado, la experiencia mística monista se refiere a aquella en la que el místico queda absorbido en el Uno, indiferenciadamente, por tanto se disuelve en él. En cambio, en la experiencia dualista el místico mantiene alguna distinción con el Uno, por mínima que sea (Merkur, 1999). Así también, el concepto de una experiencia mística extrovertida ha llevado a la idea de una mera comunión con el Uno. Esta idea es presentada sobre todo por los místicos cristianos, quienes han visto históricamente un peligro en la “absorción” en el Uno, como se revisará en el apartado 1.3. Así,

todas las experiencias místicas implican superar una sensación de «yo», pero normalmente no una sensación de convertirse en otra realidad. En los teísmos, se trata de una alineación de espíritus, no de una unión ontológica de diferentes sustancias que alguna vez fueron distintas. (Gellman & Jones, 2022)

Por tanto, la experiencia mística dualista se refiere más bien a una unión amorosa de voluntades con la del Uno, o bien una unión entre las mentes, en el sentido de alinear la mente, el espíritu o la voluntad con la de ese Uno. Así también en el sufismo, cuando el sufí desaparece significa que éste es “llenado” de la presencia de Alá, pero el alma del sufí no desaparece, y en este sentido es dualista (Schimmel 1975). En cambio, la experiencia del místico introvertido se comprende más bien como una identidad con el Uno, en el sentido de ser una sola realidad indiferenciadamente.

Es así como tenemos ya dos tipos de experiencias místicas, que si bien conducen al mismo fin (según una gran corriente de autores), se diferencian en algunos aspectos centrales. Estos dos tipos están conformados por las tríadas introvertida-monista-identidad y extrovertida-dualista-unión, respectivamente.

1.2.2.2. Experiencias apofática y catafática

La siguiente forma de clasificación no se alinea directamente con las dos orientaciones vistas hasta el momento. Se trata más bien de dos formas u opiniones entre los místicos sobre aquello que es posible decir acerca de la experiencia mística: el misticismo apofático y el catafático.

El primer término proviene del griego (*apophasis*) y significa “negación”, porque en efecto, aquí se declara que no es posible decir algo positivo sobre aquello que los místicos experimentan, es decir, no es posible decir algo de la experiencia mística sin caer en errores, por tanto se trata de una experiencia indescriptible o inefable. La teología que sostiene esta opinión se llama teología negativa, en el sentido de que sólo puede decir lo que Dios no es. En el cristianismo tiene eco a partir de San Agustín, Clemente de Alejandría y Pseudo Dionisio y también en Plotino (Enéadas IV.9.5). Así también es adoptado por la corriente Advaita dentro del Vedanta de Shankara (Brahma-sutra-bhasya III.2.14) y en el mismo taoísmo (Tao Te King, cap. 1-42).

Contrastando con el primero, el segundo término, que proviene del griego (*kataphasis*), significa “decir con”, y hace referencia a la posibilidad de hacer afirmaciones sobre lo que experimenta el místico. Con respecto al Uno o Dios, afirman que se puede describir lo que él/ello es en términos positivos. Gran parte de la teología judeocristiana se fundamenta en este enfoque, y a pesar de que tiene conciencia de la imposibilidad de describir a Dios en plenitud, habitualmente establecen una separación entre cómo es “Dios en sí mismo” y cómo es el “Dios de la economía o la salvación”,

refiriéndose a la forma en que se nos presenta y por tanto aquello que nos permite saber de él (Gellman & Jones, 2022).

Habitualmente los místicos establecen el carácter totalmente inefable de sus experiencias, sin embargo, existe una tendencia o por lo menos el intento de descripción en términos positivos. Por lo demás, “los dos enfoques pueden representar dos etapas en la contemplación mística y el enfoque apofático generalmente se considera superior” (Gellman & Jones, 2022), lo cual sugiere que, llegando a la “identidad con Dios” dentro de la experiencia introvertida, ya sería imposible describir algo en términos positivos.

1.3. Explicación desde las distintas tradiciones

La finalidad de este segmento es conocer cómo es la experiencia mística dentro de los contextos más relevantes. Es decir, conocer cómo explican la experiencia mística. Como bien se mencionó en el apartado 1.2.1., sólo podremos conocer la experiencia mística a partir de la forma en que los místicos la han interpretado, y es por eso que es necesaria esta sección. Cuando los autores modernos que abordan el misticismo desean extraer ejemplos prototípicos de los contextos más relevantes donde tiene lugar el fenómeno no hay mucha variación, es decir, hay consenso sobre tales contextos. Estos serían, con toda seguridad, el cristianismo, sobre todo a partir de místicos católicos medievales, de los cuales el maestro Eckhart está a la cabeza. Habitualmente se compara con el hinduismo y sus técnicas de Yoga y las doctrinas del Samkhya y el Advaita Vedanta. A estas dos se suma el misticismo en el Islam, llamado sufismo y en el judaísmo, cuya corriente principal es la Cábala. Por el lado de Oriente, además del hinduismo se suele mencionar al Budismo, sobre todo mahayana, y con menor frecuencia al taoísmo. Un tanto más lejano a los contextos religiosos, completa la lista el Neoplatonismo, donde las experiencias que Plotino tuvo significan un tipo de misticismo diferente al religioso.

Por lo demás, debemos tener claro que las experiencias místicas se explican en los términos propios de la religión, formándose una relación de identificación recíproca entre la doctrina religiosa o filosófica y la experiencia mística, es decir, una puede dar forma a la otra. Sin embargo, sólo consideraremos lo que se refiere a la experiencia mística en sí según cada religión, debido a que la exposición de las doctrinas de cada sistema, aunque valiosa e interesante por sí misma, es una tarea que escapa al objetivo de este trabajo.

1.3.1 Tradiciones orientales

En las tradiciones religioso-filosóficas orientales el misticismo puede llegar a ocupar un lugar preponderante, e incluso ser la principal influencia inspiradora. Con toda seguridad el camino místico comienza en la India, para luego ir ramificándose. Si bien existen diferencias entre las mismas tradiciones orientales con respecto a la explicación que dan del misticismo, para todas es una pieza clave, lo cual será diferente en Occidente.

1.3.1.1. Hinduismo y la identidad entre Brahman y Atman

En la historia de la India, desde siempre se han producido manifestaciones intensas en la vida religiosa, o por menos en los últimos cinco milenios (Velasco, 1999, p. 131); desde tiempos muy remotos han existido en la India técnicas de éxtasis y ascetismo que se convertirán en meditación y yoga posteriormente, con fines mágicos, religiosos y místicos (Eliade, 1978, pp. 309-310). Es por eso que la religión constituye un pilar importante en este vasto y complejo conglomerado cultural conocido como hinduismo. Porque, en efecto, el hinduismo se refiere al conjunto de tradiciones religiosas, filosóficas, culturales y científicas propias de la India. Dentro de este conjunto, si bien han surgido formas de religiosidad notablemente diferentes, es posible percibir principios comunes que sirven como hilos conductores que otorgan continuidad a todas las manifestaciones religiosas y hacen posible reconocer en ellas características comunes. Uno de esos hilos conductores, y quizás el más relevante es la experiencia mística, de la cual con toda propiedad se puede afirmar que hace la base de la religión. Para ser más específicos, los textos que reciben el nombre de *Upanishads*, así como los documentos que constituyen la filosofía del Vedanta (el final del *Veda*), tienen por su principal inspiración y fuente suprema la experiencia mística (Stace, 1960, p. 162; Velasco, 1999, p. 133).

El punto de partida en el hinduismo es la situación natural en la que vive el ser humano y de la cual es necesario tener conciencia: todo ser humano nace ignorante, vive en una ilusión, creyendo que éste es el verdadero mundo sin más. A esta ignorancia se le llama *avidya*, pero

se trata, ciertamente, de una «ignorancia» de orden metafísico, pues se refiere a la realidad última y no a las realidades empíricas de la experiencia cotidiana. (Eliade, 1978, p. 311)

Ahora bien, lo que el ser humano ignora es que está sometido a la interminable rueda de la vida: nacimiento, muerte y reencarnación, conocida como *samsara*, y en cada

nuevo nacimiento se verá reflejada la conducta de su vida anterior. A esto se le conoce como *Karman*, que es una ley natural. Por tanto, si fuiste “bueno” en tu vida, tu *karman* será positivo en tu siguiente vida, en cambio si fuiste “malo”, tendrás que pagar respectivamente. Sin embargo, esta vida *samsárica* no es deseable en el hinduismo, y es en parte el resultado de la *avidya*: ignorar que es posible acabar con esta rueda interminable (Velasco, 1999, p. 135; Eliade, 1978, pp. 311-313), y es ahí donde entra en juego el papel de la religión. En efecto, ésta tiene por labor aniquilar la *avidya*, mediante la adquisición de la *gnosis*, el conocimiento de la verdad absoluta sobre las estructuras profundas de la realidad. Es así como inicia el camino de aquel que quiere liberarse de la ignorancia de este mundo, tomando consciencia de su naturaleza hasta llegar a una nueva forma de conocimiento (Velasco, 1999, p. 135) que culmina con la liberación de la rueda del *samsara*, conocida como *moksha*. En síntesis,

la ignorancia (*avidya*) «creaba» o reforzaba la ley de «causa y efecto» (*karman*) que, a su vez, producía la serie ininterrumpida de las reencarnaciones (*samsára*). Felizmente, la liberación (*moksa*) de este círculo infernal era posible sobre todo gracias a la *gnosis* (*jñana*, *vidya*). (Eliade, 1978, p. 313)

Ahora bien, la liberación se obtiene por conocimiento-realización, es decir, por la adquisición de la *gnosis*, que es la verdad metafísica más profunda y también por las técnicas psicofisiológicas de la meditación que enseña el yoga (Eliade, 1978, p. 319), y para realizar estas técnicas es necesario comprender la verdadera naturaleza del ser humano, cuyo conocimiento es parte de la *gnosis*: el ser humano tiene una aparente doble condición; tiene un cuerpo mortal pero también un yo inmortal, al cual se llama *Atman*. Por causa de la *avidya*, el ser humano común cree que su verdadero ser es su cuerpo mortal, sin embargo su verdadera esencia es el *Atman*, el cual está atrapado en la materia.

No obstante, esa no es toda la verdad. De hecho la gran revelación es que el *Atman*, el yo inmortal de cada ser humano, es idéntico al *Brahman*, que es el principio supremo en la India. Se trata de una

correspondencia y equivalencia suprema que comprende y justifica todas las demás, trascendiéndolas infinitamente: la equivalencia de la mismidad (*Atman*) y la quintaesencia sagrada del ser (*Brahman*). (Velasco, 1999, p. 137)

El *Brahman* es designado de diferentes maneras: como la ley inmutable que subsiste a través de los cambios; materia primordial del universo; potencia única subyacente a toda existencia fenoménica y que permanece al mismo tiempo en lo más profundo del alma humana (Velasco, 1999, p. 139). *Brahman* es el ser primordial, lo más

grande y a la vez lo más pequeño, siendo finalmente lo único “real”, es por eso que se le conoce como el uno-todo, aquello inmanente y trascendente a la vez. Así también, como es idéntico al Atman, implica la identidad entre el verdadero yo y el ser universal (Eliade, 1978, pp. 315-316), lo cual explica los dos modos de ser aparentemente incompatibles (absoluto y relativo, personal e impersonal, entre otros).

Finalmente, las meditaciones sobre la identidad Atman-Brahman son un ejercicio espiritual y no un razonamiento. Ésta captación del propio yo va acompañado de una “luz interior” (Eliade, 1978, p 316), y es ahí donde se explica la función del misticismo; pues sólo la experiencia interior, la experiencia mística, logra liberar “al sujeto de la inmersión en el flujo de lo perecedero e introduciéndolo en el Absoluto, (...) manifestándole su identidad con él” (Velasco, 1999, p. 141). Es esta experiencia mística, conseguida con los ejercicios psicofísicos del yoga la que permite al sujeto conseguir el moksha, y donde el Atman se une al Brahman, experimentando así la verdad de su ser. En otros términos:

El resultado es una nueva conciencia, una nueva experiencia que no se puede describir en los términos del conocimiento ordinario, porque trasciende las oposiciones conciencia reflexiva-inconciencia, sujeto-objeto y la dualidad espíritu-ser que rigen en él, y accede a una experiencia que es transparencia perfecta del ser absoluto al ser mismo, del ser al espíritu. El estado al que se accede es indecible, ya que a él no llegan los conceptos; supone un «salto sin apoyo» y una ruptura o discontinuidad esencial, y desemboca en el silencio elocuente de la identidad y la transparencia perfectas. (Velasco, 1999, pp. 141-142)

Finalmente, como podrá notarse al examinar las características generales de la experiencia mística, en el hinduismo ésta resulta prototípica: el mundo fenoménico o cotidiano es insustancial y se desvanece frente a la verdadera realidad que es Brahman, cuyas características son las típicas atribuidas al Absoluto con el cual se encuentra el místico. Con el hinduismo por tanto, la realidad fundamental se presenta de manera muy diferente a como la percibimos, incluso resulta contraintuitiva, lo cual es muy propio del fenómeno místico.

1.3.1.2. Budismo y el Nirvana

El misticismo en el budismo es inevitablemente diferente al resto, de hecho es válido preguntarse si realmente se puede hablar de misticismo en este contexto, sin embargo, no debemos olvidar que, ante todo, el budismo se basa enteramente en la experiencia de iluminación del Buda (Stace, 1960, p. 163). Al igual que la tradición hinduista, el budismo

es complejo. Como ejemplo baste señalar las formas theravada, hinayana, mahayana, vajrayana, etc. Sin embargo, a pesar de su complejidad, que deriva en gran parte de la multiplicidad de interpretaciones, hay conceptos fundamentales del budismo que nos permiten hablar de misticismo. Ahora bien, el misticismo del cual hablaremos brevemente no consiste en la unión con un Dios, ni la experiencia de un yo esencial, ni siquiera de una fusión con el universo. Se trata de lo que ellos consideran una no-experiencia, acogida de una manera muy diferente a las demás experiencias místicas, pero, que como se verá, posee prácticamente las mismas características (Velasco, 1999, p. 159). Pero es necesario entender la experiencia mística en el budismo sin forzarla a tener las mismas características que otras tradiciones, pues la realidad fundamental puede resultar ser muy diferente conforme a la descripción de las tradiciones, y eso deberá respetarse.

El budismo surge como una reforma religiosa en la India, contra la multiplicidad de formas y críticas que vivía el hinduismo. Siddhartha Gautama, o por excelencia el Buddha, quiere liberar a los hombres de un hecho universal, a saber, el dolor. En efecto, para el budismo, el punto de partida de su mensaje es el sufrimiento universal, sus causas y sobre todo, las formas de erradicarlo, y será ahí donde se comprende la experiencia mística (Velasco, 1999, p. 161).

Antes de explicar el mensaje del budismo y su experiencia mística, es necesario tener en cuenta que Buda se concentró sólo en su mensaje de liberación del sufrimiento. Esto implica el silencio sobre Dios, el origen y final del mundo y muchas de las preguntas metafísicas comunes de una religión (Velasco, 1999, pp. 158-159). Así también, Buda no se refiere a la existencia del Atman. Es decir, el ser humano no tiene un alma. No hay un “yo” esencial detrás de los fenómenos físicos, pues es ante todo un ser insustancial (Velasco, 1999, p. 163). Una persona es un conjunto de procesos físicos y mentales interactivos y en constante evolución, por lo que son impermanentes, y más aún, causa del sufrimiento (Velasco, 1999, p. 165; Eliade, 1979, p. 123). Pero esto es el punto de partida, no es una explicación teórica sino un descubrimiento ante el cual se debe actuar.

Lo que Buda sí enseñó se remite a lo que se conoce como *Cuatro nobles verdades*. En efecto, Buda da a conocer cuatro verdades que están interrelacionadas, las cuales, según los relatos fabulosos, las adquirió mientras meditaba en las cuatro vigilias de la noche, para transmitir las una vez que comienza el día (Eliade, 1979, p. 100). La primera verdad se refiere al dolor (en pali, *dukkha*), todo implica dolor: nacer, decadencia, muerte, la unión y la separación de lo que uno ama, así como no poseerlo. La segunda verdad dice

que el deseo es el origen del dolor y es lo que genera las reencarnaciones. El deseo siempre está activo, busca nuevos placeres, anhela, quiere y en general, necesita. La tercera verdad establece que la liberación del dolor llega al extinguir el deseo. Esta extinción del deseo es el *Nirvana*, de cuya relevancia se hará mención posterior. Finalmente, la cuarta verdad consiste en dar a conocer los caminos que conducen a la liberación del dolor. Se trata de ocho caminos que te llevan a la liberación (Eliade, 1979, pp. 119-121).

En la tercera y cuarta verdad aparece el concepto Nirvana, que es finalmente lo que se considera el fenómeno místico en el budismo. El Nirvana tiene la dificultad típica de ser una experiencia apofática; se conoce más bien por lo que no es; no es la experiencia de otra realidad, ni la realidad última. El Nirvana es la extinción de la existencia considerada negativa y contingente. El despidido de todo lo mortal, de aquello que está sometido al sufrimiento; apego, odio, ilusión, nacimiento, vejez y muerte (Velasco, 1979, pp. 170). Es lo opuesto al *samsara*, pues es aquello que no ha nacido, ni devenido ni hecho, por tanto es más que un estado mental transitorio.

Claramente, el nirvana trasciende tanto la conciencia individual como el mundo espacio-temporal. Es la versión budista de lo Eterno a diferencia de lo temporal. (Stace, 1960, p. 126)

Para obtener el Nirvana es necesario recurrir a técnicas especiales de concentración y de meditación, practicadas desde tiempos védicos (Eliade, 1979, pp. 126-127; Velasco, 1999, p. 173), las cuales preparan el camino. Se trata de una estructura yóguica, pero ahora reinterpretada por Buda, donde uno se prepara para reflexionar sobre su vida fisiológica y todo aquello que hacía inconscientemente. A través de esta nueva lucidez, se da cuenta de la inconsistencia del mundo fenoménico y la irrealidad del alma. Cuando llega a este punto en su meditación, puede pasar a las técnicas que le llevarán al Nirvana. Éstas son: meditaciones (*jhána*); recogimientos (*samapatti*); concentraciones (*samadhi*) (Eliade, 1979, pp. 127-128).

Una vez en este camino, el budista se libera de los errores que conlleva la estructura de la conciencia no iluminada, progresivamente alcanza un nivel de clarividencia total e indescriptible, se da cuenta de la existencia del “Absoluto no construido” que trasciende toda modalidad accesible a la conciencia no iluminada (Eliade, 1978, p. 130), hasta que finalmente

quedan abolidas las construcciones verbales y las estructuras del pensamiento. Se desemboca entonces en un plano paradójico, y aparentemente contradictorio, en el que el ser coincide con el no ser; se puede afirmar, en consecuencia, a la vez que el «yo» existe

o que no existe, que la liberación supone a la vez extinción y tiempo de beatitud. (Eliade, 1979, p. 133)

En conclusión, Buda descubre la verdad del sufrimiento humano en términos de su surgimiento condicionado y lo logra no por un razonamiento, sino que es un descubrimiento gracias a una visión mística, inefable:

Una visión, pues, una experiencia, que no tiene como objeto ningún «más allá», sino «la totalidad e interdependencia del más acá» en su pura y radical contingencia. (Velasco, 1999, p. 168)

Se trata de una experiencia mística diferente, sin duda de algo más que un estado de conciencia ordinario pero que aun así se encuentra en este mundo. El Nirvana es ese quiebre con el mundo ordinario y de sufrimiento que te lleva a la liberación. Sin duda la gran diferencia con las demás tradiciones es su concepción del mundo y el ser humano, los cuales se conciben como un conjunto de procesos que cambian constantemente. De ahí que la interpretación de su experiencia mística sea diferente, pues en este caso la realidad fundamental significa sacar todas las estructuras y conceptos con que entendemos esta realidad -que es la única- y así quedamos frente a lo que realmente existe: nuestra realidad entendida en sus términos esenciales (aunque insubstanciales) y no bajo nuestras concepciones ordinarias.

1.3.2. Religiones abrahámicas

El misticismo en las religiones más relevantes de Occidente es diferente al revisado en las tradiciones orientales. En las religiones abrahámicas, el misticismo tiene un lugar más modesto. En el judaísmo y el Islam la mística surge en corrientes más o menos aceptadas por la respectiva ortodoxia. En el judaísmo existe más de una corriente, siendo la Cábala la más representativa, y en el Islam la corriente mística principal es el sufismo. En el cristianismo no existe un nombre específico para la corriente mística, pero esta orientación ha estado presente a lo largo de todos los períodos, sobre todo en la época medieval. Así también las voces más notables aparecen en la Iglesia Católica, aunque la tradición protestante también tiene sus figuras místicas conocidas.

1.3.2.1. Judaísmo y la contemplación del Trono de Dios

Como bien se mencionaba, a diferencia de Oriente, en el judaísmo y el Islam la mística se da a través de corrientes o tendencias. En el caso del judaísmo no existe una única corriente, aunque todas comparten características comunes. Por otra parte, un rasgo

distintivo es que estas corrientes no se separan del judaísmo normativo, a pesar de las tensiones que puedan existir con la ortodoxia. Finalmente, la experiencia mística entendida como unión con Dios es extraña en este contexto. Lo que se entiende como experiencia mística tiene por finalidad lograr la visión de Dios, entendida como contemplar su majestad y comprender los misterios de la creación (Eliade, 1984, p. 213; Stace, 1960, p. 157).

A pesar de haber más de una corriente mística, es posible entender la mística judía como una sola, en la cual cada tradición o místico de gran relevancia aporta algo diferente. En esta línea, Gershom Scholem es el gran erudito en mística judía. A su juicio, existen dos características fundamentales del misticismo que el judaísmo ha adoptado: (I) el carácter histórico de la mística, en el sentido de que ésta define su contenido en concordancia con el momento histórico en que surge; y (II) la fidelidad del místico a la tradición religiosa en la que nace. Esto quiere decir que sus experiencias místicas de cierta forma reafirman las doctrinas aprendidas en la Torá y la tradición oral (Velasco, 1999, p. 185). Por eso, el término “Cábala” quiere decir tradición, y desde la Edad Media pasó a designar la mística judía en general (Velasco, 1999, p. 189).

Para Sholem, la mística judía se inicia con la corriente llamada “Merkabá”, sin embargo, los grandes personajes del Antiguo Testamento exhiben rasgos típicos del misticismo. Es así como está en Moisés el deseo del místico cuando le pide a Yahvé que le muestre su rostro, a la vez que los relatos están llenos del simbolismo típico del misticismo. Lo mismo ocurre con el profeta Elías, Job y numerosos salmos que hablan del contacto con Dios (Velasco, 1999, pp. 192-193). La Merkabá, en cambio, se refiere a la fase de la mística judía donde se le atribuye importancia a la ascensión extática hasta el trono divino. Se trata de una tradición esotérica de tipo iniciática del siglo I a.C. hasta el siglo X, que comparte características comunes con el gnosticismo y el hermetismo, específicamente, la experiencia extática que consiste en el viaje del alma al cielo, donde ésta recibe revelaciones sobre la creación, la jerarquía de los ángeles y las salas de los palacios celestiales (*Hakhalothn*). En estas visiones, lo más relevante es el séptimo cielo, el más alto, donde al pie del trono se contempla la figura de la divinidad. El rasgo de Yavhé que se resalta es la revelación de su “gran gloria”, propia de la apocalíptica y los apócrifos judíos (Eliade, 1984, pp. 214-216; Velasco, 1999, pp. 194-196).

En la Edad Media, además de la Merkabá se difundió un texto que llegó a ser muy popular durante la diáspora: *Sepher Yetsirá* (el Libro de la Creación). En él se encuentran reinterpretaciones especulativas sobre algunas nociones de la Merkabá (Eliade, 1984, p.

216). Esta especulación está influenciada probablemente por la numerología neopitagórica, aunque también por elementos judíos antiguos que exaltan la magia del lenguaje y las letras. El *Sepher Yetsirá* es uno de los textos principales que fundamentan la Cábala.

La Cábala es, en principio, la creación más excepcional de la mística esotérica judía. Se mantiene fiel al judaísmo, a la vez que logra reactualizar ideas gnósticas y viejas estructuras de la religiosidad cósmica mal consideradas como panteístas, pasando a la posteridad como una elaboración de gran estima para el desarrollo de las ideas religiosas judías en la Europa de los siglos XIV y XIX (Eliade, 1984, pp. 218-219). A pesar de ser una tradición además de esotérica también mística,

el éxtasis no tiene una función importante, de forma que en la ingente literatura cabalística hay escasas referencias a las experiencias extáticas personales y son muy raras las alusiones a la *unio mystica*. (Eliade, 1984, p. 220)

Efectivamente, la llamada unión con Dios en el éxtasis místico tiene poca mención, pero su claro expositor es Abraham Abulafia (1240), cuya popularidad fue muy modesta. Este autor desarrolló una técnica de meditación en torno a los nombres de Dios, a la cual aplicaba el conocimiento sobre la combinación de letras del alfabeto hebreo, articulándolo con prácticas yóguicas sobre el ritmo respiratorio y posturas especiales (Velasco, 1999, pp. 198-200). Así,

mediante la asociación y permutación de letras, el adepto logra alcanzar la contemplación mística y la visión profética. Pero su éxtasis no es un trance, sino que es descrito por Abulafia como una redención anticipada. En efecto, durante su éxtasis el adepto se siente inundado de una luz sobrenatural. (Eliade, 1984, pp. 220-221)

Sin duda Abulafia entendía el éxtasis místico como una visión profética. De cualquier modo su popularidad como místico no tuvo gran impacto en ese entonces, además de su descripción del éxtasis, también a causa de la aparición de un texto llamado *Sepher ha-Zohar* o simplemente *Zohar* (Libro del Esplendor). Se trata de una enorme obra con gran éxito dentro de la Cábala. Se le considera la expresión de la teosofía judía, es decir, una doctrina mística que tiene por finalidad el conocimiento de las obras misteriosas de Dios (Eliade, 1984, p. 221).

El *Zohar* habla del dios oculto, llamado *En-Sof* (Infinito), el cual está desprovisto de cualidades y atributos. Sin embargo, el En-Sof actúa en todo el universo, manifestando ciertos atributos que develan la naturaleza divina. En efecto, se hace presente en su acto cosmogónico, pues originalmente todas las cosas formaban un gran todo; el En-Sof estaba

unido permanentemente con la *Shekhiná* (presencia divina) y sólo después de la caída del ser humano Dios se aleja de la creación (Eliade, 1984, pp. 222-223; Velasco, 1999, pp. 200-203). A partir del En-Sof, se distingue a Dios tal como es del Dios personal tal como aparece en las escrituras (Stace, 1960, p. 178).

Una continuación de la exposición del *Zohar* la aporta Isaac Luria, sin duda el autor más célebre en el periodo en que los judíos fueron expulsados de España (1492):

De acuerdo con todos los testimonios, Isaac Luria era un visionario que gozó de una experiencia extática riquísima y singularmente variada. Su teología se fundamenta sobre la doctrina del *tsimtsum*. (Eliade, 1984, p. 225)

El término *tsimtsum* hace referencia a la creación del universo en un proceso de contracción de Dios. Es decir, Dios es lo único que existía, de modo que hizo un espacio dentro de sí para la creación, por lo que el primer acto del En-Sof fue un movimiento hacia adentro, no hacia afuera (Eliade, 1984, pp. 225-226; Velasco, 1999, pp. 204-207).

En resumen, el misticismo en el judaísmo opta a contemplar a Yahvé, siendo por tanto la disolución del alma en éste es algo fuera de lugar, pues las experiencias de Abulafia se presentan como un caso extraño e incomprensible. Para la explicación sobre la realidad fundamental resulta esencial la teosofía del *Sepher Yetsirá*, el *Zohar* y la noción de *tsimtsum* de Luria, las cuales en conjunto, dan una visión panenteísta de la realidad, es decir, en la cual, al principio Dios se identificaba con el mundo, pero sin agotarse en ello. Sin embargo, posteriormente Dios se aleja de su creación y comienza a desenvolverse en capas o planos, en los cuales el ser humano puede ir ascendiendo hasta llegar a Dios mismo.

1.3.2.2. Cristianismo y la *unio mystica*

Sin duda, la teología cristiana en general es una de las más prolíficas. Esto ha permitido una rica discusión sobre variados puntos fundamentales para la fe cristiana, entre ellos el fenómeno místico. Sobre esto, existe una tendencia no menor a rechazar la posibilidad de misticismo en el cristianismo. Las razones son algunas de las ya conocidas, y en último caso depende de lo que se entiende por mística. El rechazo a la misma es parte de un rechazo más general sobre las prácticas y costumbres religiosas de Oriente y sobre todo de la India. Así también, ponen en duda la labor y la necesidad de la experiencia mística, después de todo, la referencia a una experiencia como la hemos venido presentando aparece recién en el siglo III con la patrística, no en el *Nuevo Testamento* (Velasco, 1999, p. 212). Por otra parte, será fundamental la forma en que se relaciona la

actividad mística con la figura de Jesús, pues, si consideramos que la mística es el encuentro profundo con Dios pero a la vez Jesucristo se presenta como “el único Camino hacia el Padre”, entonces, ¿por qué existe la mística en el cristianismo? A pesar de esta dificultad, varios teólogos ven en Pablo el ejemplo de un místico extático, pues “el conocimiento de Dios” o “vivir en Cristo” son afirmaciones bíblicas suyas que han abierto ampliamente la posibilidad de hablar de mística en el cristianismo.

La primera etapa de la teología mística cristiana, la patrística (s. II-III), cuenta con Clemente de Alejandría, Orígenes, Pseudo-Dionisio Areopagita y sobre todo Gregorio de Nisa:

Las ideas de san Gregorio sobre la unión amorosa del alma con Dios en la oscuridad de su presencia, una unión que nunca es definitiva y que nunca acalla la aspiración del alma, han ejercido una influencia decisiva sobre el Pseudo-Dionisio. (Velasco, 1999, p. 213).

Pseudo-Dionisio ha sido tan o más relevante, pues introdujo el neoplatonismo en la teología cristiana y fue el primero en elaborar un tratado sistemático (Velasco, 1999, p. 214). En esta etapa la vida monacal es el ejemplo por excelencia de la mística: vida volcada a la búsqueda de Dios, la práctica y doctrina de la oración, y la exploración de los sentidos de la Escritura son las prácticas que conforman el camino del misticismo (Velasco, 1999, pp. 213-214). Se trata de un rasgo típico y muy coherente de las experiencias místicas en occidente: la unión con Dios siempre será posible gracias al ascetismo y la renuncia absoluta.

Por su parte, en el siglo XIII San Buenaventura concibe a Dios al más puro estilo de una *coincidentia oppositorum*: es infinito y personal, trascendente y activo en la historia, eterno y presente en el tiempo, etc., características que se extienden a la Trinidad. Así también utiliza la imagen de la escala según la cual el mundo es como una escala por la que subimos hasta Dios; en los primeros escalones encontramos vestigios de Dios en lo material (la naturaleza), aquello que está fuera de nosotros, luego, para avanzar es necesario encontrarlo en lo que está dentro de nosotros (Velasco, 1999, p. 215). Finalmente llegamos a lo que está por encima de nosotros, donde Dios se encuentra como Unidad, que está más allá del tiempo, y también como Trinidad. En el último capítulo de su obra más importante, el *Itinerarium*, cuenta que finalmente

el alma es arrebatada por el éxtasis místico y, con Cristo resucitado, pasa de la muerte a la vida. Hemos de subrayar esta audaz revalorización del éxtasis. (...) para Buenaventura la *unio mystica* es una muerte con Cristo y, junto con él, la reunión con Dios Padre. (Eliade, 1983, pp. 248-249)

De este modo, Buenaventura explica de manera elocuente que en una misma experiencia mística tengamos una primera parte extrovertida y luego una introvertida, y por otra parte, es capaz de explicarlo acudiendo al cristocentrismo propio del cristianismo.

No obstante, la experiencia de San Buenaventura será muy diferente a otro grupo de su misma etapa. Se trata de mujeres religiosas, agrupadas en círculos de beguinas u órdenes, cuyas experiencias místicas se caracterizan por la presencia de fenómenos paranormales, como levitaciones o estigmas. Este grupo de místicas tiene más de un rasgo compartido con una de las figuras más importantes de la mística cristiana: el maestro Eckhart, formador de una escuela que contó con discípulos notables, como Ruusbroec o Nicolás de Cusa (Velasco, 1999, pp. 215-216). Por la importancia que los autores de la mística cristiana y no cristiana dan al maestro Eckhart, nos detendremos en su figura por sobre cualquier otra de este tipo.

Ante todo Eckhart fue un autor original y considerado poco ortodoxo por la Iglesia de su tiempo, sin embargo, de una relevancia sin precedentes en el misticismo cristiano. En la teología mística del siglo IV hasta el XII, el ideal de místico era el monje, quien a través de la práctica contemplativa en el claustro retorna a sus orígenes de la vida espiritual interior. En este sentido, lo que se entiende por *unio mystica* es una “comunidad de voluntades y acuerdo en el amor” con Dios, siendo así, una forma importante de experiencia extrovertida. Sin embargo, Eckhart se distancia de esta concepción: empieza por dirigir su teología mística a monjes y laicos por igual, llevando la experiencia mística a las afueras del monasterio, pues ya no sería necesario abandonar el mundo para encontrar ahora la identidad con Dios que es propia de las experiencias introvertidas (Eliade, 1984, pp. 254-256).

Eckhart elabora su teología haciendo una distinción dentro del ser mismo de Dios: para el autor, *Gott* (Dios) designa al Dios creador como individuo, mientras que *Gottheit* (deidad) se refiere a la esencia divina. De este modo, la *Gottheit* es el *Grund*, el principio y la matriz de *Gott* (Eliade, 1984, pp. 256-257). Por ello, hay ocasiones en las que Eckhart se refiere a Dios creador (tal como se concibe en el cristianismo) como un aspecto de Dios que no es, sin embargo, su verdadera esencia, aquello no manifestado en la creación.

Por otra parte, el ser humano no es muy diferente a Dios. Pero es necesario llegar hasta el *Gottheit*, que está más allá del Dios Trinitario:

En efecto, por su misma naturaleza, el Grund del alma no recibe nada de fuera que no sea del ser divino, directamente y sin mediadores. Dios en su totalidad es el que penetra en el alma humana. Eckhart ve en la experiencia mística no ya la *unio mystica* exaltada por san

Bernardo y otros autores ilustres, sino el retorno a la deidad no manifiesta (la *Gottheit*), es entonces cuando descubre el creyente su identidad ontológica con el *Grund* divino. (Eliade, 1984, p. 257)

En este sentido, la experiencia mística en Eckhart tiene por labor llevar al ser humano hasta su estado primordial, aquel que se encuentra en lo más profundo de Dios – que es de donde surge- y que por tanto le puede dar la libertad necesaria para vivir conforme a su verdadera naturaleza. Así también, este estado primordial, que es anterior a la creación, será también el estado final después de la muerte, de modo que la experiencia mística anticipa la reintegración del alma en la deidad no diferenciada. Esto significa que el alma del ser humano se identifica con Dios, pero Dios sigue manteniendo su identificación con el aspecto más profundo de sí mismo (Eliade, 1984, pp. 257-258). Sin embargo esta tesis, así como otras, serán condenadas por la iglesia (Reale & Antiseri, 1970, p. 560).

En efecto, Eckhart se presenta como un místico que va más allá de los albores de su fe y no teme describir lo que experimentó sobre la realidad más profunda, siendo un buen ejemplo de alguien que antepone lo que experimentó por sobre los dogmas religiosos como forma de llegar a la esencia de la realidad. Pero no olvidemos que la mística cristiana, conforme a los expositores más insignes de la tradición, se orienta por el Misterio cristiano, el dogma principal de la Iglesia, de Dios Uno y Trino, por un lado, y su Encarnación, por el otro, y estos son los elementos que regulan la experiencia mística del cristiano. Bajo esta perspectiva, la experiencia mística nace como fruto de la fe y no al revés. Permite la profundización en el cristianismo y su Misterio, a la vez que su rasgo distintivo es la dimensión cristológica; en efecto, en San Juan de la Cruz, por ejemplo, el itinerario espiritual consiste necesariamente en imitar a Jesucristo, renunciar a sí mismo en el amor a Cristo y purificarse en él (Velasco, 1999, pp. 222-225). Por tanto,

la fe y el saber que viene del Evangelio no quedan superados en la experiencia de los místicos cristianos. Su mística no les procura un saber superior al contenido en la Revelación. Pero este saber queda interiorizado en la contemplación, gracias a la transformación que sufre el sujeto bajo el influjo de la iluminación que el contacto oscuro, que permanece en el régimen de la fe, le procura. (Velasco, 1999, pp. 230-231)

1.3.2.3. Islam y la vía del sufismo

La mística en el Islam tiene lugar sobre todo a través de la corriente conocida como sufismo, pero también es de mencionar las visiones y el viaje extático del propio

Mahoma. En efecto, la historia de Mahoma -en cuanto a misión profética- se inicia con diversas experiencias en las que el ángel Gabriel le entregaba mensajes divinos (Eliade, 1984, pp. 96-98). Pero la audiencia a la que Mahoma se dirigía no creía en la veracidad de sus experiencias -las cuales en principio sólo comunicaba a sus más cercanos-, de modo que pedía pruebas o signos divinos. Es así como Mahoma tendría un viaje extático donde asciende hasta el cielo, aproximadamente en el 617 o 619. Los detalles del viaje varían según los autores, pero es en ese viaje en el que Mahoma recibe el *Corán* (Eliade, 1984, pp. 103-104).

A pesar de la relevancia de este viaje extático, la relación del Islam con la corriente mística no ha sido amistosa. La ortodoxia considera que por medio de su palabra Dios reveló las normas de conducta, pero no a sí mismo, e incluso sobre el viaje mismo de Mahoma dirán que éste “se detuvo en el umbral de su esencia” (Velasco, 1999, p. 234; Eliade, 1984, p. 168). En cambio, el sufismo tiene un carácter interior, personal, que redescubre el sentido del *Corán* y se dedica a cultivar la relación con Dios de manera viva. Además, se caracteriza por el ideal de intenso conocimiento amoroso de Dios y el desarrollo de un método sistemático para la unión con él (Velasco, 1999, pp. 233; 243). Desde el inicio, surge como un movimiento que busca interiorizar la fe del Islam, no romper con ella, para lo cual se retiran de la vida social a meditar mejor el *Corán*. Dentro del sufismo existe una tendencia más ortodoxa en relación al Islam, la cual busca la perfección moral a través de las virtudes por sobre las experiencias extáticas (Al-gazzali), y un sufismo más heterodoxo, que considera las virtudes como medios para obtener la unión extática, donde el alma es absorbida por Dios (Ibn Arabi) (Velasco, 1999, p. 241).

Entre los sufíes ortodoxos se destaca a Ibráhím Ibn Adham, quien nos aporta lo que considera las tres fases de la ascesis: (I) renunciar al mundo, (II) renunciar a la felicidad de saber que se ha renunciado al mundo, (III) comprobar la absoluta falta de importancia del mundo. (Eliade, 1984, p. 167). Abü'l Qásim al-Junayd, en cambio, es valorado por sus tratados sobre mística, en los cuales establece que luego de la absorción del alma en Dios, lo relevante es la nueva vida en Dios que viene después (Eliade, 1984, p. 171). Finalmente, el más célebre fue el Abü Hámid Muhamad ibn Muhamad al-Gázáli (Algazel), quien logró que la ortodoxia aceptara por fin al sufismo (Eliade, 1984, pp. 177-179).

En cambio, Abü Yazíd Bistámí fue uno de los sufíes más controvertidos, al ser el primero en hablar de una “aniquilación” de sí mismo al unirse con Dios, pero más aún, hablaba en éxtasis como si fuese Alá mismo (Eliade, 1984, p. 170). En la misma línea,

Al-Halláj causó una enorme polémica que irritó a los tradicionalistas del Islam, como a los mismos sufíes: pronunció en éxtasis la frase “Yo soy la Verdad”, por las que fue condenado, y sin embargo deseó morir reo de anatema, con lo cual demostró la integridad de su fe (Eliade, 1984, pp. 173-175).

Como podrá observarse, tanto los sufíes ortodoxos como los heterodoxos resultan valiosos; los primeros parecen construir una explicación acorde a la fe del Islam, a la vez que intentan vincular la experiencia mística con una vida moral más perfecta. Los segundos parecen no asimilar correctamente -a la vista del Islam- sus experiencias, sin embargo la descripción de su experiencia, en la cual parecen lograr una identidad total con Dios se ve como genuina. Esto es relevante porque nos indica que, a pesar de ir en contra de la ortodoxia de su religión, relatan temerariamente lo que la experiencia mística les ha revelado sobre la realidad última.

Siguiendo al sufismo ortodoxo, como típicamente se observa en otras religiones, el camino del sufí debe iniciar con el ascetismo. En este caso, buscando romper los vínculos del ser humano con este mundo y vaciarse de todo lo que le impide ocuparse sólo de Dios. Sin embargo, un rasgo fundamental es la distinción entre las estaciones (*magamat*), que son los diferentes grados de perfección alcanzados por puro esfuerzo humano, y los estados (*ahwáf*), a los cuales sólo se llega con el favor de Alá: justo estos son los que corresponden a la experiencia mística en sí (Velasco, 1999, pp. 245; 247; Eliade, 1984, p. 176). Las estaciones son como un preámbulo, un propedéutico en el cual hay arrepentimiento, conversión, abstención y, en definitiva, una lucha consigo mismo (Velasco, 1999, pp. 145-146). En los estados (místicos), en cambio, se describen dos momentos sucesivos más transformadores: aniquilamiento (*fana*) y pérdida de sí mismo (*faqr*), por un lado; permanencia y hallazgo de sí mismo en Alá (*baga*), por otro.

En la primera cara de ese último paso del proceso se produce todavía una tribulación derivada de la presencia de un velo por tenue que sea: la persistencia de las cualidades humanas que hacen que el sufí retenga cierta medida de su individualidad. Este último velo se ve rasgado, en cierta medida, en la unión, última etapa del proceso, vivida, interpretada, expresada -en la medida en que se puede expresar lo inexpresable- en términos muy variados por los místicos, términos que constituyen la piedra de toque de la ortodoxia de los sufíes (Velasco, 1999, p. 248)

Finalmente, resultan clarificadoras las tres formas sobre la unión con Dios que propone el sufismo: la primera es como una conjunción (*ittisái* o *wisái*), donde la unión es estrecha pero se mantiene una diferencia entre el alma y Dios; la segunda es como una

pérdida de conciencia de sí mismo en una unión de naturaleza con Dios; y la tercera se refiere a una infusión de la divinidad en el ser humano, donde el Espíritu de Dios mora en el alma purificada del místico (Velasco, 1999, p. 248; Eliade, 1984, p. 176; Stace, 1960, pp. 115-116). Claramente la primera forma es una experiencia extrovertida, en cambio las dos siguientes son introvertidas, siendo la última una vinculación permanente en la vida moral. Esto nos indica que la corriente sufí no se inclina por una forma particular de experiencia mística, sino que en la misma se encuentran tendencias que son más características de occidente (experiencia extrovertida), y claramente, otras que comparten los rasgos de oriente (experiencia introvertida).

1.3.3. Tradiciones filosóficas occidentales: el neoplatonismo

Fuera de los contextos religiosos de Oriente y Occidente, encontramos algunos filósofos de la época clásica que dicen experimentar un tipo de éxtasis místico, el cual ha jugado un papel más o menos relevante en su filosofía. En esta línea se encuentran Pitágoras, Plotino y el mismo Platón, pues uno de los cuatro sentidos que se le da a la alegoría de la caverna es de índole místico (Tejedor, 2017, p. 105). Más aún, algunos autores consideran que Heráclito, Parménides y otros también habrían sido místicos, entendiéndose como poseedores de una “iluminación” racional que ha orientado sus especulaciones filosóficas. Sin embargo de todos ellos, el más relevante es Plotino, fundador de la escuela neoplatónica.

Plotino se inscribe en el último periodo de la filosofía clásica. Su maestro fue Amonio Sacas, de quien ya se nos dice que cultivaba la filosofía como ejercicio de inteligencia y de ascesis espiritual (Reale & Antiseri, 1970, p. 299). Formó una escuela con un propósito muy diferente a las precedentes; a diferencia de Aristóteles, Platón, Epicuro, Zenón y otros, Plotino se propone enseñar el modo de apartarse de la vida cotidiana para reunirse con lo divino, con el objetivo de contemplarlo y culminar en una unión extática trascendente (p. 300). Principalmente, la experiencia mística en Plotino se entiende como la finalidad última de su filosofía, puesto que proporcionaría un retorno a la verdadera condición del ser humano, y así el punto de partida de su misticismo es el intento de responder a la pregunta existencial por la identidad del ser humano (Velasco, 1999, p. 116).

La filosofía de Plotino, inseparable de su misticismo, se inspira en la explicación metafísica de Platón, estableciendo que todo ente es tal en virtud de su unidad, de modo que si desaparece la unidad desaparece el ente. Esta unidad se da en distintos planos, pero

en todos está supuesta la existencia de un principio de unidad suprema que él llamó “Uno”: el Uno es infinito y se ubica por encima del ser y de la inteligencia (Copleston, 1946, p. 456; Tejedor, 2017, p. 106). Plotino suele describirlo en términos negativos, pues al ser infinito, no se ajusta a las definiciones que son propias de los entes finitos, y en esa medida el Uno es inefable. Pero lo más relevante es que, estando “más allá de todo”, es la causa de todo lo demás. En efecto,

el Uno está por encima del ser, del pensamiento y de la vida. Estas afirmaciones no significan que el Uno sea no-ser, no-pensamiento, no-vida, sino que al contrario, es Super-ser, Super-pensamiento, Super-vida. El Uno absoluto, pues, es causa de todo lo demás. (Reale & Antiseri, 1970, pp. 301-302)

La noción de Uno nos recuerda otros conceptos revisados como Brahman o Nirvana, en cuanto a ser aquello que es imposible describir de manera fidedigna. Sin embargo, en este caso el sistema de Plotino no considera sólo la existencia del Uno, sino que su originalidad radica en establecer una jerarquía ontológica a partir del Uno. En efecto, Plotino nos dice que la actividad propia del Uno es su libertad autocreadora, a diferencia de toda otra actividad, la cual tendrá un carácter necesario por depender de ese acto de libertad. Este rasgo es fundamental, porque nos indica que aquello que existe después del Uno no es una emanación suya, sino una procesión desde el Uno. Ésta será una consecuencia de la actividad suprema, aquella de la libertad absoluta, que actúa como una potencia infinita que se expande por necesidad, produciendo de este modo lo distinto de Sí (Copleston, 1946, p. 458; Reale & Antiseri, 1970, p. 303; Tejedor, 2017, p. 106).

El Uno es, por tanto, la realidad suprema, y de ella se deriva inmediatamente una segunda hipóstasis: el *Nous*, también conocido como espíritu o inteligencia suprema que contiene el mundo de las Ideas de Platón y que piensa la totalidad de lo inteligible. Este *Nous* será el Ser por excelencia (Copleston, 1946, p. 458). Existe también una tercera hipóstasis que a su vez procede del *Nous*: el Alma. Así también, cuando el Alma se dirige hacia el espíritu ve al Uno (p. 459). En ella, el Uno crea el universo físico, pues el Alma es descrita como principio de movimiento, siendo ella misma movimiento. Es por esto la última realidad intangible, algo fronterizo con el mundo sensible que procede causalmente de ella. Por otra parte, el hombre es alma, preexistiendo en su estado puro de alma incluso antes de su existencia en el mundo físico, y toda actividad humana depende del alma (Copleston, 1946, p. 460; Reale & Antiseri, 1970, pp. 306-307).

Para vincular lo anterior con la experiencia mística, debemos mencionar que para Plotino, la felicidad se puede encontrar en este mundo, incluso en momentos de dolor,

debido a la capacidad de trascendencia que tenemos para unirnos a lo divino, Absoluto o Uno. Existen tres vías tradicionales para regresar al Absoluto: la virtud, la erótica platónica y la dialéctica. A estas, Plotino agrega el camino de la simplificación, entendida como reunión con el Uno, es decir, la unión mística (Tejedor, 2017, p. 107; Reale & Antiseri, 1970, p. 308). La simplificación consiste en eliminar las diferenciaciones y alteridades por las cuales todo se diferencia del Uno, pues en el Uno no hay alteridades; siempre está en el eterno presente. En cambio el ser humano está envuelto en la alteridad, y sólo cuando se despoja de ésta se aproxima al Uno.

Ahora bien, para lograr el despojo de la alteridad, se parte por cambiar la mirada que orienta al alma, lo que consiste en mirar de manera diferente el mundo sensible, infundiendo primero a la multiplicidad del mundo el sentido más puro del ser, para luego pasar a concentrarse en la interioridad (Velasco, 1999, pp. 117-118). Se trata en conclusión de purificar el alma y vaciarla de la multiplicidad para así unirse al Uno.

Para el hombre, despojarse de toda alteridad significa volver a entrar en sí mismo, en su propia alma; después, despojarse de los elementos afectivos de su alma; luego, de la palabra y de la razón discursiva y, finalmente, sumergirse en la contemplación de Él. (Reale & Antiseri, 1970, p. 308)

Una vez tomando el camino del interior, el ser humano se despoja de toda alteridad y solo así está listo para la unión con el Uno. Solo aquí encuentra su ser verdadero, pues la unidad alcanzada coincide con la simplicidad absoluta de la que procede la vida y el pensamiento. A esta unificación, Plotino la considera, por lo menos en una ocasión, como éxtasis. No obstante, el éxtasis para Plotino no es un estado de inconciencia sino de hiperconciencia, no es algo irracional sino hiperracional. (Copleston, 1946, p. 462; Reale & Antiseri, 1970, pp. 308-309). No es un desasimiento de la razón del ser humano, sino que, por el contrario, es su plena realización, pues el alma se hace Dios en términos de conocimiento, sin agotar con ello la inteligibilidad del Uno. (Velasco, 1999, p. 121). Según Porfirio, cuatro veces Plotino tuvo esta experiencia extática mientras estuvo con él, y en ellas se elevaba hasta el Principio primero como su fin (pp. 116-117).

Finalmente, para Plotino todo el camino místico aspira a la contemplación, lo que significa que el retorno al Uno mediante el éxtasis es en realidad llegar a la contemplación del Uno mediante la experiencia mística (Reale & Antiseri, 1970, p. 309). De este modo, Plotino y su escuela, el neoplatonismo, entienden el misticismo desde una finalidad metafísico-especulativa como la labor propia del filósofo. A su vez, el misticismo de Plotino se presenta como un importante vínculo entre las místicas de Oriente y Occidente:

por un lado, la revelación de su experiencia mística parece indicar la completa e indiferenciada unidad a la que llega el místico, tal como lo describe el hinduismo y budismo, y por otro lado, las descripciones de Plotino influenciaron en el modo de entender las experiencias de los místicos del judaísmo, cristianismo e Islam.

1.4. La visión de la realidad según la experiencia mística

Una vez habiendo revisado la tipología dentro del fenómeno místico, así como la interpretación de las principales tradiciones donde tiene lugar, podemos avanzar a la siguiente pregunta: ¿qué nos dice la experiencia mística sobre la realidad? Es momento de encontrar patrones en las descripciones e interpretaciones de las experiencias místicas para identificar su visión de la realidad fundamental.

1.4.1. Principios básicos para la discusión

Con el fin de transparentar el alcance que puede tener la experiencia mística desde su inicio, aceptaremos como primer principio que el fenómeno místico va más allá de una simple experiencia sobre sí mismo, por muy profunda que sea. Al respecto Stace plantea lo siguiente:

La «gran tradición mística» sostiene la opinión de que en la experiencia mística introvertida el yo individual va más allá de sí mismo para volverse uno con el yo infinito o universal. Sin embargo, existe una tradición mística minoritaria que, si bien acepta como un hecho psicológico la experiencia introvertida, insiste en que en ella no se trasciende el yo individual. Esta tradición no niega necesariamente que la experiencia incluya un sentimiento de autotranscendencia, pero niega que la autotranscendencia realmente tenga lugar. Explica el sentimiento de autotranscendencia como un engaño. (Stace, 1960, pp. 154-155)

Por tanto, consideraremos como correcta aquella tradición que sostiene la autotranscendencia de la experiencia mística, no solo como si se tratara de una percepción ilusoria. Si no pudiéramos tomarlo como verídico, al menos sí como verídico *prima facie*, es decir, antes de considerar cualquier otra evidencia o conocimiento que pueda menoscabar su valor epistémico.

Habiendo establecido la posibilidad de la experiencia mística de decirnos algo sobre la realidad -en virtud de su real autotranscendencia- estamos en condiciones de

recordar que, como se ha dicho anteriormente (1.2), la experiencia mística la conocemos inevitablemente a través de la interpretación de los místicos, y eso es algo que no podemos evitar. Considerando esto, las interpretaciones son variadas y sobre diferentes aspectos del fenómeno místico. Sin embargo, en un sentido, en el sentido más primordial, toda interpretación concuerda en algo: aquello con lo cual se encuentra el místico es ante todo la Unidad sustancial. Algo de lo cual difícilmente podremos decir mucho más sin caer en las particularidades de las interpretaciones propuestas. De cualquier modo,

la Unidad, el Uno, como veremos, es la experiencia central y el concepto central de todo misticismo, de cualquier tipo, aunque pueda ser más o menos enfatizado en diferentes casos particulares, y a veces ni siquiera mencionado explícitamente. La Unidad se percibe o se aprehende directamente. Es decir, pertenece a la experiencia y no a la interpretación, en la medida en que sea posible hacer esta distinción. (Stace, 1960, p. 66)

Es decir, debemos tomar como segundo principio este hecho: la experiencia mística nos conduce ante la Unidad fundamental o sustancial, entendida de diferentes maneras, algunas de las cuales incluso pueden parecer incompatibles. En efecto, aunque no son muchas, algunas tradiciones, como la budista, parecen interpretar tales experiencias de manera distinta, afirmando que la experiencia mística sólo hace manifiesta la Nada absoluta o Vacío absoluto. Sin embargo, como se verá más adelante, los conceptos de Dios, Absoluto o Nada son finalmente similares, haciendo referencia a una realidad que carece de todas las características que nos proporciona el sentido común, lo que significa que dichos conceptos sólo forman parte del sustrato religioso que acompaña al místico.

Antes de pasar a revisar cuáles son las diferencias en las interpretaciones, es necesario resaltar una idea más. Básicamente, la realidad a la cual nos referimos es evidentemente diferente al mundo cotidiano o fenoménico. De hecho los autores hablan tajantemente de dos órdenes diferentes, en el sentido de tener unas condiciones y leyes básicas que son diferentes. Stace habla del orden natural, para referirse al orden del espacio-tiempo, y el orden eterno, que es el del Uno místico (1960, p. 198). Pero, además, la Unidad mística resulta ser más profunda que el orden natural, algo en lo cual todos los místicos de las tradiciones revisadas concuerdan. Más aún, para llegar al orden del Uno místico, es necesario dejar atrás la multiplicidad propia del mundo fenoménico, vaciarse de todo contenido empírico para meditar sobre la pura interioridad, la cual nos conduce al encuentro con la Unidad mística.

Este Ser Universal o Cósmico es aquello que las religiones teístas interpretan como Dios. Es también el Brahman-Atman de los *Upanishads*. Y como está vacío de todo contenido empírico, es el Vacío de los budistas, la nada de Eckhart, la oscuridad y el silencio que según todos los místicos se encuentra en el centro del mundo. (Stace, 1960, p. 240)

Y es en este sentido que esa Unidad, la cual se muestra en las experiencias místicas, es la realidad fundamental, sustancial o última, y por tanto la experiencia mística es la experiencia más profunda sobre la realidad que se pueda tener. Esto lo tomaremos como tercer principio para establecer conclusiones más elevadas. Nuevamente puede ser totalmente discutible para cualquier autor que esto sea directamente cierto, pero lo que interesará más adelante son las consecuencias que siguen de esta afirmación.

En resumen, las conclusiones que siguen toman como principios las siguientes afirmaciones:

- I. La experiencia mística implica la autotranscendencia del sujeto, y por tanto puede decirnos algo que vaya más allá de ellos mismos.
- II. La experiencia mística nos conduce a lo que podemos llamar “Unidad sustancial”, la cual se interpreta de diferentes maneras.
- III. La Unidad sustancial a la cual nos conduce la experiencia mística es la realidad fundamental, al ser la experiencia mística la experiencia más profunda que podemos tener sobre la realidad.

1.4.2. Las diferentes tendencias en la interpretación

Luego de estos principios, lo siguiente que podemos decir sobre la experiencia mística de manera ordenada es:

- 1) La Unidad sustancial que se experimenta es una unidad completamente vacía, o una conciencia pura que está vacía de todo contenido. Según el punto de vista, es un vacío o Nada, o bien lo es Todo y está lleno. De cualquier modo es algo que se describe como absoluto, de ahí que Todo y Nada sean conceptos similares. Por tanto, es el todo-nada o está más allá del todo y de nada (Stace, 1960, p. 163). Este es el carácter supremo y fundamental del Absoluto con el cual se encuentra el místico; esta es la realidad fundamental.
- 2) A la descripción anterior, le siguen otras sobre otros aspectos que serán diferentes, dependiendo en gran medida del entorno cultural y religioso del místico, produciendo así la primera bifurcación en las interpretaciones. Básicamente, estos

caminos en las interpretaciones se distinguen por seguir dos orientaciones diferentes:

- La primera caracteriza la Unidad como Dios, entendido como un ser personal. Se trata de la comprensión de las religiones abrahámicas; Dios Padre del cristianismo, Yahvé del judaísmo y Alá del Islam.
- La segunda forma interpreta la misma Unidad como un Absoluto impersonal, un principio abstracto que carece de las características de una persona como el ser humano. El Brahman del hinduismo, el Tao del taoísmo y el Uno del Neoplatonismo se acercan a tal comprensión, así también la interpretación del budismo mahayana.

3) Cuando el místico accede a la Unidad, se presentan de nuevo dos opciones, según la descripción de los místicos:

- El místico se identifica con la Unidad, en el sentido de que se anula toda distinción entre el alma del místico y la Unidad, sujeto y objeto, experimentador y realidad. Como vimos, esta interpretación de la experiencia se conoce como introvertida. Las mismas tradiciones que interpretan la Unidad como un Absoluto impersonal tienden a describir la experiencia mística como introvertida, aunque algunos místicos cristianos, sufís y en menor medida cabalistas también lo han hecho (Stace, 1960, pp. 113; 226; Velasco, 1999, p. 249).
- El místico contempla la Unidad, incluso “cara a cara”, afirmando que ha llegado a alinear su pensamiento con ella, pero mantiene, aunque sea mínimamente, la distinción entre él o su alma y la Unidad. Por tanto la absorción o disolución en la Unidad no es completa. Esta interpretación se conoce como extrovertida. Básicamente las tradiciones teístas describen la experiencia mística en estos términos, aunque también es cierto que lo hacen debido a su adhesión a la ortodoxia, sobre todo en casos de místicos católicos, donde la identificación con Dios siempre ha sido motivo de herejía.

4) Finalmente, sobre la inmanencia o trascendencia de la Unidad respecto al mundo fenoménico, según Stace (1960), los místicos se inclinan por tres posibles explicaciones:

- Experiencia dualista: la Unidad es diferente al mundo. Se trata de una total trascendencia de la Unidad, por tanto la separación entre Unidad y mundo es ontológica (pp. 229-230).

- Experiencia monista: la Unidad es idéntica al mundo. Se trata de una unidad indiferenciada, pues la relación entre ambos es pura identidad sin diferencias (p. 219).
- Experiencia panteísta: la Unidad es paradójicamente idéntica y diferente al mundo a la vez. Podemos entenderla entonces como una unidad diferenciada (Stace, 243).

Sobre el último punto, Stace (1960) es consciente de que la definición habitual del panteísmo es diferente a la que él propone, y esta diferencia es fundamental. La definición que corrientemente se maneja del panteísmo, lo cual incluye los círculos intelectuales y académicos, consiste en afirmar que Dios y el mundo son idénticos o equivalentes. Es decir, aquello que llamamos “Dios”, considerando sus características y atributos, se identifica con el mundo (pp. 207-208). Además comenta que, entendido así, el panteísmo ha sido condenado con vehemencia por la teología ortodoxa de las religiones abrahámicas, y sobre todo la cristiana en época medieval (pp. 113-114). Sin embargo, aquí el panteísmo no es la identidad entre Dios y el mundo sin más. Para Stace, el panteísmo más profundamente quiere decir que el mundo y Dios son idénticos pero diferentes a la vez. Por eso se trata ciertamente de algo paradójico, la paradoja panteísta inherente al misticismo bajo esta explicación:

La proposición de que el mundo es a la vez idéntico y diferente de Dios puede denominarse paradoja panteísta.(...) Podemos, si queremos, decir que lo que está involucrado aquí en la paradoja panteísta, y de hecho en todas las paradojas místicas, es la idea de lo que se ha llamado «la identidad de los opuestos» o «identidad en la diferencia». (...) y forma parte de ese misticismo que ha influido en Parménides, Platón, Plotino, Spinoza y muchos otros filósofos anteriores a Hegel (Stace, 1960, pp. 212-213)

Se trata por tanto de la *coincidentia oppositorum* por excelencia, de la cual hablan también las tradiciones vedanta, samkhya y taoísta, además de los filósofos que menciona Stace. Con esta explicación, el significado común de panteísmo se desembaraza de los problemas clásicos que se le atribuyen. Pero si la experiencia mística, sea o no sea panteísta, realmente implica una paradoja, la verdad de lo que ocurre al llegar al paroxismo de la experiencia extática está más allá de la comprensión lógica y racional,

es decir, que los problemas que plantea al intelecto discursivo son incapaces de solución mediante el intelecto. Por eso el Buda «está libre de todas las teorías», porque la misma palabra teoría significa una construcción intelectual. Por eso también la comprensión del asunto «no debe alcanzarse mediante el mero razonamiento». Finalmente, se dice que la

pregunta de Vaccha sobre si el nirvana «existe o no existe» «no se ajusta al caso». La razón es que la pregunta supone la ley del tercero excluido. La respuesta del Buda significa que las leyes lógicas no tienen aplicación a la experiencia mística. Él afirma la paradoja de esa experiencia. (Stace, 1960, pp. 199-200)

Esto quiere decir que nunca se logrará entender la experiencia mística a cabalidad, sino que siempre quedará algo fuera que no sea comunicable, de ahí que siempre haya algo de catafático. Sin embargo, eso no impide que se intente una aproximación al asunto que nos comunique la visión de la realidad que se desprende de la experiencia mística. Más exactamente, lo que se procura aquí es sólo un intento de especulación metafísica.

CAPÍTULO 2. LA REALIDAD FUNDAMENTAL

2.1. Preámbulo a la pregunta por la realidad fundamental

Para entender el problema que nos interesa en términos filosóficos, aquel sobre la realidad fundamental, será necesario profundizar en algunas teorías que de cierta forma dan el marco filosófico al asunto. En esta línea, se procurará primordialmente comprender de forma correcta el problema que se quiere abordar, lo cual implica indagar en otros problemas cercanos e interrelacionados.

Ante todo, la tarea central de la tesis se enmarca dentro de los problemas ontológicos. Su pregunta es: ¿de qué tipo es la realidad? o bien, ¿cómo es la realidad?, y sobre esto, mucho se ha hablado desde hace siglos en filosofía. Básicamente, cuando los autores se han preguntado cómo es la realidad, ha existido por lo menos una corriente de pensadores que han estimado que la realidad no es tal como la percibimos, con lo cual introducen el concepto de realidad fundamental para referirse a la existencia de un nivel o niveles más profundos dentro de la realidad.

2.1.1. El problema mente-cuerpo (P-mc)

El problema más célebre que se relaciona con el de la realidad fundamental es sobre la relación entre mente y cuerpo, más conocido como problema mente-cuerpo (desde ahora P-mc). Sobre esto,

nos caracteriza el no saber lo que somos. El problema más importante con que nos enfrentamos al tratar de descubrir lo que somos es el problema mente-cuerpo, es decir, el problema de la enunciación correcta entre la mente y el cuerpo. (Priest, 1994, p. 13)

Es decir, el P-mc se refiere al intento de explicar cómo se relacionan los dos componentes que parecen ser irremediabilmente diferentes en el ser humano. Dicha problemática parece remitirse a la metafísica de Descartes, quien da cuenta de esta diferencia y además opta por explicarla como un Dualismo de Sustancias. Según esta tesis, mente (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*) corresponden a dos *sustancias* diferentes en naturaleza. Ambas se diferencian por sus atributos: la primera por el pensamiento y la segunda por la extensión. De ellas derivan otras características secundarias o *modos*, sin embargo sólo dependen de los atributos de su misma naturaleza. Por ejemplo, recordar, siendo un modo secundario, depende del pensamiento, que es un atributo primario, pero no dependerá de la extensión, que es el atributo primario de la *res extensa*. El problema con esta concepción es que no podría explicar la relación entre

mente y cuerpo, lo cual debe aceptarse a partir de nuestra experiencia. Tómese como ejemplo las enfermedades; la inflamación de la garganta, un padecimiento de orden físico, causa dolor, siendo de orden mental. O bien, el estrés, siendo una característica secundaria de la mente, produciría problemas gástricos, es decir, una consecuencia física. De modo que la pregunta es: ¿cómo es posible que un estado en una sustancia pueda producir un estado en otra sustancia de naturaleza diferente? Lo cual sugiere que el problema radica en la causalidad; según Descartes, mente y cuerpo son dos sustancias totalmente diferentes, que producen dos órdenes de cosas diferentes. Por tanto, alguna característica mental no puede ser causa de algo físico, y tampoco al revés (Lukomski, 2007, p. 58).

Es ante éste panorama donde se despliegan las diversas opciones de respuesta. Principalmente, se ha intentado sostener una ontología fisicalista estándar, según la cual todo en la naturaleza es y/o depende de lo físico. Entonces, en virtud de que primordialmente todo es físico, los eventos mentales conscientes también lo son. Después de todo, el cuerpo y todos sus órganos son físicos, incluido el cerebro, y es solo la mente, la experiencia interna, la que se resiste a entenderse en los mismos términos que el resto de los componentes del ser humano. Por tanto, no parece insólito postular que la mente sería una especie de producto de ciertos estados cerebrales. En esta línea, algunos autores piensan que los estados mentales no son de una naturaleza distinta a los estados físicos. De hecho los estados mentales no son más que ciertos estados cerebrales.

Sin embargo, el gran problema de esta alternativa es que olvida que lo característico de lo mental es la experiencia, la cual es intrínsecamente subjetiva, cualitativa y fenoménica. Por tanto, se trataría de una postura problemática e insatisfactoria. Por lo menos así lo han visto autores como Chalmers, Strawson, Skarbina, entre varios más, y así además, se va abriendo la posibilidad de otras opciones.

2.1.2. El *Hard problem*

Un problema que se deriva del P-mc, y que cobrará bastante protagonismo, es el llamado problema difícil de la conciencia, o *Hard problem*. De cierta manera se trata de una evolución del P-mc que dejó Descartes, puesto que el primero alude primordialmente a la comprensión del lugar de la experiencia en el mundo natural, o planteado como pregunta: ¿cómo puede entenderse la mente en un mundo eminentemente físico?, mientras que el segundo trata de las relaciones causales que suponemos se dan entre lo mental y lo físico. De hecho,

la pregunta difícil es la concerniente a la experiencia. Creo que en ella se agota el problema mente-cuerpo: ninguna otra cosa que nos sintamos inclinados a pensar como mental plantea una dificultad filosófica realmente profunda, por lo que respecta al problema mente-cuerpo. (Strawson, 2010, p. 65)

La visión de Strawson es compartida por toda una línea de autores que sostienen que de hecho la pregunta de fondo es la del problema difícil de la conciencia. Sin embargo, el *Hard problem* parte de una cierta visión del mundo, una ontología fisicalista estándar y el desafío para la misma, que es reducir la conciencia a lo físico. En esta línea Blamauer (2011) establece que

la razón de la dificultad del problema [difícil de la conciencia] radica en el hecho de que la explicación reductiva de los fenómenos subjetivos por procesos o estados físicos o funcionales parece imposible. (Blamauer, 2011, pp. 1-2)

Es decir, el *Hard problem* cobra sentido al juntar al fisicalismo estándar y la tesis realista sobre la experiencia, la cual indica que la experiencia es un fenómeno que no puede ser reducido a otro tipo de fenómeno no experiencial para comprenderla adecuadamente. Por tanto, ambos resultan ser contrapuestos, pues se trata de entender el mundo desde la ontología fisicalista mientras que el carácter cualitativo de la experiencia sería físicamente irreductible.

Este problema agrega una discusión interesante, y es que pareciera que la tendencia es intentar reducir la mente consciente a lo físico, explicándola como una especie de epifenómeno o subproducto de la organización de ciertos componentes físicos. Es así como se ha sostenido la tesis según la cual de un sistema complejo, como lo es el cerebro, emerge causalmente la conciencia. Sin embargo, esto implicaría que de algo (el cerebro) que no tiene propiedades experienciales emerge la experiencia, lo cual no parece ser una respuesta satisfactoria para varios autores

2.1.3. La noción de *sustancia* en filosofía

Hablar de sustancia en filosofía puede resultar problemático, pues por una parte, podría existir más de una definición de sustancia, y por otra parte, cualquiera de esas definiciones podría atacarse. Por tanto, al concepto de sustancia corre el riesgo de acabar por no corresponderle nada en la realidad. Sin embargo, para los efectos de este trabajo, nos basaremos en las definiciones que hace Robinson (2018), según el cual, dentro de las formas de entender el concepto de sustancia en filosofía, existe un modo más genérico y que habitualmente se utiliza más. En esta línea, una sustancia se comprende como una

“entidad fundamental de la realidad”, en el sentido de ser las cosas básicas a partir de las cuales todo lo demás está construido, o bien todo lo demás deriva su existencia a partir de aquello, según las diversas propuestas de los filósofos.

No obstante, es necesario enfrentar dificultades si queremos utilizar el concepto de sustancia, particularmente

dos grandes áreas de controversia requieren atención. En primer lugar, están las cuestiones relativas a cómo caracterizar la sustancia en contraposición a las propiedades y las otras categorías. (...) En segundo lugar, está la relación entre las sustancias y nuestras prácticas de individuación y reidentificación. (Robinson, 2018)

Como se hace evidente, esta definición de sustancia tiene una gran relevancia al hablar de la realidad fundamental, debido a que cualquier respuesta que se asuma como la más adecuada requerirá entenderla como una sustancia en este sistema. En otras palabras, si la sustancia la entendemos como aquello a partir de lo cual todo lo demás deriva su existencia, la pregunta central sería ¿Cuál es la sustancia (o sustancias) que existe en el nivel fundamental de la realidad según lo que revela la experiencia mística? En este sentido, entendemos que la sustancia sería lo que existe en el fondo de la realidad

2.1.4. Conclusión: la pregunta por la realidad fundamental y las posturas al respecto

En conclusión, la pregunta por la realidad fundamental remite a otras preguntas: ¿cómo se relaciona lo mental con lo material?, ¿cuál es el lugar de la conciencia en un mundo físico?, ¿cuál sería la o las sustancias en el nivel fundamental de la realidad? De modo que es una pregunta ontológicamente relevante, en cuanto a estar interconectada con las demás, y a su vez implica otras interrogantes nuevas al abordarla desde el fenómeno místico: ¿es su aspecto aparente la forma definitiva de la realidad?, ¿tiene la realidad un aspecto oculto?, ¿la verdadera naturaleza de la realidad se explica en términos immanentes o implica la idea de trascendencia?, ¿existe otra realidad?

A partir de lo anterior, John Schellenberg entiende “lo último” en un triple sentido: (1) lo más real, lo metafísicamente último, lo más fundamental sobre la naturaleza de las cosas, (2) lo más valioso, lo axiológicamente último, es decir, que tiene un valor insuperablemente alto, y (3) la fuente de la más profunda satisfacción entre todo lo que es o tal vez podría ser, en otras palabras, lo soteriológicamente último (Diller, 2021). Para Schellenberg, la ultimidad necesita de los tres aspectos, por lo que en su caso refiere a algo religioso-trascendente. En cambio, para este trabajo, el sentido de hablar de la realidad fundamental se basará totalmente en el punto (1). Sobre esto, hay dos grandes

cuestiones que están en juego, cuyas respuestas podrían formar parte de la respuesta al tema que nos interesa. Estas son:

1. La pregunta por lo que (realmente) existe, lo cual implica que finalmente existe una sustancia, o bien existe más de una y de una forma independientemente (Ontología existencial).
2. La pregunta por lo que es fundamental, aquello que existe en el fondo y le da la verdadera naturaleza a la realidad, lo que no implica que lo demás en verdad no exista, solo que sería secundario en relación a la sustancia fundamental (Ontología prioritaria).

Elaborar una respuesta sobre la realidad última considerando estas preguntas hace que las posturas puedan enriquecerse mucho más, al tener que especificar más entre sus opciones. Así también, las posibles respuestas a la pregunta por la realidad fundamental serían primordialmente las mismas que Strawson (2010, p. 64) establece para el P-mc. Para dicho autor, la explicación más satisfactoria es monista, sin embargo, enumera cuatro posibles posturas monistas al respecto:

- En un sentido fundamental, la realidad es sólo física (Materialismo).
- En un sentido fundamental, la realidad es sólo mental (Idealismo).
- En un sentido fundamental, la realidad no es ni física ni mental, tal como entendemos estos términos (Monismo neutral, aunque no coincida exactamente con el uso histórico del término).
- En su naturaleza esencial de sustancia única, la realidad es tanto mental como física, tanto experiencial como física (Monismo mental y físico = M&F).

A estas posturas, se debe sumar el dualismo entendido en su sentido cartesiano, es decir, el dualismo de sustancias. Pero, la inquietud por la realidad fundamental implica la introducción de un alcance o amplitud que no estaría presente en el P-mc, puesto que este último problema suele entenderse como una pregunta sobre si el ser humano es realmente una mente o un cuerpo. En efecto, lo que buscamos acá es preguntarnos por la realidad en sentido general. Por tanto, el deber ahora es entenderlas a la luz de la pregunta por la realidad última o fundamental.

Por último, parece necesario buscar nuestra respuesta respetando el realismo de lo mental y lo físico, sin embargo esto es problemático: el dualismo de sustancias de Descartes y el fisicalismo estándar, por ejemplo, son tesis que respetan el realismo, pero que de hecho se topan con problemas del mismo tipo, por lo que cabe plantear si acaso es

necesario sacrificar el realismo de lo mental y lo físico para dar una respuesta más certera, y si es así, ¿qué consecuencias tendría? Estas preguntas volverán a aparecer más adelante.

2.2. Dualismo

2.2.1. Visión general

Hablar del dualismo puede hacer referencia a varios significados, dependiendo del contexto. Sin embargo, ante todo es una teoría que establece la existencia de dos categorías o dos principios irreductibles, los cuales habitualmente son contrarios. En metafísica y filosofía de la mente, el dualismo parte de la existencia de cuerpos físicos (por observación externa), pero la mente, conocida por la percepción interna de las experiencias, es para el dualista algo totalmente diferente a lo físico (Robinson, 2023). Análogamente, una visión dualista sobre la realidad fundamental, en principio implicaría que lo mental y lo físico son dos tipos de cosas diferentes hasta lo último de la realidad.

2.2.2. Problemas del dualismo

El gran problema del dualismo es la interacción entre sus dos partes. La opción de Platón, Descartes y los demás filósofos que han optado por el dualismo implica el interaccionismo, esto es, que mente y materia se influyen mutuamente de manera causal (Robinson, 2023). Sin embargo, desde Platón ya se plantea el problema central en torno al dualismo: que no explica cómo la mente (o alma) y el cuerpo, siendo diferentes en naturaleza, logran relacionarse (Robinson, 2023). Es decir, si bien el dualismo nace de la patente diferencia que percibimos entre mente y cuerpo, no ocurre lo mismo con la forma en que se relacionan. No es evidente el mecanismo que explica su relación, y por tanto no es explicable cómo algo físico produce un efecto mental y al revés. De todos modos, esta problemática se aplica más bien al dualismo en el ser humano, en cambio, si queremos trasladarlo a la pregunta por la realidad fundamental, debemos primero aceptar otros supuestos, como se revisará más abajo.

La historia del dualismo es vasta, y sus problemas tienen lugar en diferentes ámbitos donde se aplica. En el siglo XIX por su parte, la visión mecanicista sobre la ciencia crecía en popularidad, y esto significó un ataque a la visión dualista, pues en este contexto, la mente se concibió como un epifenómeno, un subproducto del sistema físico sin influencia sobre él (Robinson, 2023). Por tanto, según esta visión (llamada “epifenomenalismo”) el alma o mente surge en una etapa de la evolución humana

posterior a la del cuerpo físico, y por tanto el principio básico siempre ha sido lo físico. De este modo, la visión epifenomenalista se consolida como una postura materialista.

Ahora bien, si el dualismo se adopta porque parece ser más conveniente para enfrentar algunos problemas, debe tenerse en cuenta que, con el gran desarrollo que han tenido las posturas monistas, éstas perfectamente podrían dar respuesta a las problemáticas en cuestión, incluso sobre cuestiones realmente complejas, sobre las cuales pareciera que solo el dualismo da respuesta, como la inmortalidad del alma (Strawson, 2010, p. 61). Esto es particularmente interesante debido a que la visión dualista de la realidad fundamental implica que lo mental trascienda la realidad particular del ser humano y se constituya en una realidad ontológica a la par de lo físico, y hablar de este “salto” de lo mental como constituyente de lo humano hacia la realidad general ha llevado a los dogmas religiosos a la necesidad de establecer la inmortalidad del alma, algo con lo que concordaría el fenómeno místico.

2.2.3. Dualismo de sustancias y dualismo de propiedades

Algunos de los problemas del dualismo son transversales, es decir, tienen validez para todos los tipos de dualismos. Otros problemas en cambio sólo se aplicarán a una parte de su tipología. Sobre ésta, existen por lo menos tres formas de clasificar al dualismo, lo cual depende de qué se entienda por lo mental y lo físico, pero dos son las principales: dualismo de sustancias y dualismo de propiedades. La tercera división es el dualismo de predicados (Robinson, 2023).

Existen algunos autores que entienden lo mental y lo material como sustancias, es decir, como algo más que sus propiedades; aquello que posee tales propiedades (véase 2.1.4.). Estos autores sostienen el dualismo de sustancias, entre los cuales se cuenta a Descartes (Robinson, 2023). Aunque, para varios autores, la diferencia con el dualismo de propiedades se desdibuja al plantear los problemas generales del dualismo, sin embargo, la visión dualista sobre la realidad fundamental implicaría responder primordialmente si lo mental y lo físico son sustancias o solo consisten (ambos o por lo menos la mente) en ciertas propiedades.

Parece ser que si ambos aspectos de la realidad fueran sustancias, entonces debiera mantenerse el dualismo ontológico hasta llegar a la realidad fundamental, pues para el dualista de propiedades, aquello que llamamos “mente” no es más que un manojito de eventos psíquicos sin ninguna sustancia subyacente. Esta visión es sostenida por lo menos desde Hume en adelante. Principalmente se apoya en que no tenemos experiencias de una

‘mente pura’ en nuestra experiencia cotidiana, al igual que ocurre con lo físico, de modo que sólo sería correcto hablar de propiedades físicas y mentales. En conclusión, hablar de una visión dualista de la realidad fundamental es hablar de un dualismo de sustancias, y recuérdese que según la descripción de algunos místicos (véase la tradición neoplatónica en 1.3.3.) el alma debe despojarse de todas sus alteridades -las cuales podemos entender como sus diversos eventos psíquicos- para encontrarse en un estado puro que le permita el encuentro con el Principio fundamental, lo cual concuerda completamente con la idea de una sustancia mental. Por lo demás, el dualismo de propiedades debe enfrentar otra dificultad, y es que

si la mente es sólo un conjunto de propiedades, sin una sustancia mental que las una, entonces es necesario explicar qué constituye su unidad. (Robinson, 2023)

2.2.4. El dualismo de sustancias como visión de la realidad fundamental

A partir de lo último, la tarea del dualismo de sustancias es explicar lo que se entiende por la sustancia inmaterial introducida justo para salvaguardar la unidad de la mente. A este respecto se han ofrecido tres respuestas. La primera consiste en que la sustancia inmaterial es una especie de “materia inmaterial”, o ectoplasma, la cual permite que los estados mentales tengan un sustrato que va más allá de ellos. La segunda establece que la conciencia es la verdadera sustancia mental, es decir, que sólo es la conciencia lo que subyace a los eventos mentales. La tercera considera que es un error cualquier tipo de análisis, debido a que se intenta concebir la mente por analogía con la sustancia física (Robinson, 2023).

De las tres posibles respuestas, la primera parece ser la más acorde a la visión dualista de la realidad fundamental; la tercera opción evade cualquier respuesta concluyente y sólo parece enfocarse en la rareza de lo mental; la segunda opción, según la cual lo mental finaliza con la conciencia, no permite que la sustancia inmaterial tenga una naturaleza más allá de los tipos de estados considerados mentales (Robinson, 2023); en cambio, la primera opción sí lo permite. Se trataría, por tanto, de una teoría en la cual aquella sustancia inmaterial que va más allá de los estados mentales puede ser el alma, entendida místicamente como una mente pura capaz de trascender la esfera humana.

En conclusión, si se adoptase una visión dualista sobre la realidad fundamental, esta implica el dualismo de sustancias, en la cual estas dos sustancias –la mental y la física- existen como separadas hasta un nivel fundamental. De otra forma, podríamos hacer una reinterpretación del dualismo de propiedades y llevarlo al nivel fundamental de

la realidad para decir que tanto lo mental como lo físico son “insustanciales”, en el sentido de ser sólo un conjunto de propiedades, que es lo que realmente percibimos. Entendido así, el dualismo de propiedades puede convergir en un monismo, de manera que habría una sola sustancia cuyas propiedades pueden percibirse como diferentes. Esta descripción puede tomar distintas formas, como lo sería la filosofía de Spinoza, en la cual existe un monismo sustancial pero experimentado como un dualismo de propiedades a nivel de la realidad general. De todos modos, la postura de Spinoza se abordará posteriormente, puesto que es ante todo una teoría monista de la realidad fundamental, y por lo demás, los autores que mantienen el dualismo de propiedades no parecen pensar en esta alternativa, más bien hablan de propiedades mentales y físicas como lo único de lo que podemos hablar sin incurrir en otros supuestos ontológicos más cuestionables.

2.3. Monismo materialista

2.3.1. Una aproximación al término “materialismo”

El dualismo es una visión con poca adherencia en la actualidad. Principalmente se fue abandonando por la dificultad para explicar la relación entre lo mental y lo físico. Un panorama diferente es el que vive aquella teoría que suele llamarse “materialismo”. En efecto, una vez abandonado el dualismo, los filósofos deben buscar la solución en algún tipo de monismo, y entre éstos, el monismo materialista parece ser una opción sólida.

En líneas generales, el materialismo incluye una serie de teorías en las cuales la materia o el conjunto de elementos materiales tienen primacía. Se trata de una postura que puede ser aplicada en más de un área. Sin embargo, el materialismo que nos ocupa es de tipo ontológico, y éste sostiene que la realidad puede explicarse completamente en términos materiales, puesto que la materia es principio y fundamento de todo. Caracterizado de este modo, se trata de la teoría que por principio no puede aceptar el realismo de la experiencia ni con ello de la experiencia mística, y por tanto, de la postura que implica sobre la realidad fundamental.

No obstante, considerando el portentoso avance de la ciencia en las últimas décadas, y específicamente en la física, la postura materialista se enfrenta a un problema previo, a saber, determinar el significado de “materia”, y es que

hay algo de cierto en la afirmación de Nagel, de que «el Fisicalismo [o el materialismo] es una posición que no podemos entender porque en la actualidad no tenemos concepción alguna del modo en que podría ser verdadero». (Strwason, 2010, p. 65)

Esto quiere decir que el concepto de materia, como tradicionalmente lo entendemos, parece ser incorrecto. Para respaldar esto, sería necesario hacer una exposición sobre física de partículas, sin embargo, sólo diremos que las partículas se descomponen en subpartículas, las cuales llegan a un punto en el que carecen de las características atribuidas a la materia por una concepción de sentido común. De modo que para hablar de materialismo sería necesario responder primero a la pregunta: ¿qué es la materia?

2.3.2. Fisicalismo

Los términos “materialismo” y “fisicalismo” suelen ser intercambiables, a pesar de tener historias diferentes; el término “materialismo” aparece en el siglo XVII, y el término “fisicalismo” recién a mediados del siglo XX (Stoljar, 2024). Siguiendo al monismo materialista, el fisicalismo establece que

la naturaleza del mundo real (es decir, el universo y todo lo que hay en él) se ajusta a una determinada condición, la condición de ser físico. Por supuesto, los fisicalistas no niegan que el mundo pueda contener muchos elementos que a primera vista no parecen físicos: elementos de naturaleza biológica, psicológica, moral, social o matemática. Pero insisten, no obstante, en que, al fin y al cabo, esos elementos son físicos, o al menos guardan una relación importante con lo físico (Stoljar, 2024).

Para algunos autores (véase Neurath y Carnap, por ejemplo) el término “fisicalismo” es más pertinente para referirse a la visión en cuestión, debido a que capta de manera más exacta lo que se entiende por fenómenos físicos, según el avance de la ciencia en el siglo XX (Stoljar, 2024). De modo que siguen siendo las dificultades con el término “materia” -que ya mencionamos- el principal motivo para adoptar el término “fisicalismo”, como una evolución teórica del materialismo.

2.3.3. Las formas que adopta el monismo materialista

Además de la adopción del término “fisicalismo”, el autor que se inclina de manera seria por el monismo materialista debe necesariamente abrazar el realismo de lo mental, según Strawson (2010, p. 99). Esto significa sostener que los fenómenos experienciales son reales, sin embargo, considerándolos también como parte de los fenómenos físicos, aunque la física actual claramente no pueda abarcarlos. Por tanto, lo mental sería una parte de lo físico. Luego, la dificultad actual para los fisicalistas es aceptar su ignorancia sobre la naturaleza de lo físico:

Tenemos una física atómica, y todas las partes de la física se integran entre sí, pero no tenemos en absoluto una física del carácter cualitativo de la experiencia. (Strawson, 2010, p. 106)

Cuando los fisicalistas sostienen una postura como la anterior, se adscriben a un materialismo no reduccionista. Sin embargo, es una etiqueta problemática debido a la controversia del término “reducción” (Ramsey, 2023). En cambio, la postura contraria se conoce como materialismo eliminativista o eliminativismo, y considera que nuestra comprensión de sentido común de la mente y de sus estados y procesos psicológicos, lo que se entiende por psicología popular (*folk*), es errónea:

En otras palabras, se trata de la opinión de que ciertos estados mentales basados en el sentido común, como las creencias y los deseos, no existen. (Ramsey, 2022)

Entonces, el eliminativismo niega un realismo sobre la mente y la conciencia. No obstante, desafiar la comprensión fundamental e intuitiva de las cosas no es sencillo. En este caso, muchos autores advierten que el eliminativismo se refuta a sí mismo, porque, paradójicamente, al ser una postura, se trata de una creencia, que es un estado mental característico de la psicología popular. En efecto, al proponerlo como tesis, el materialista eliminativista debe creer en su afirmación, y si tiene tal creencia entonces existen creencias, y por tanto se demuestra la falsedad de la postura (Ramsey, 2022). Por otro lado, este materialismo pasa por alto el éxito de la psicología popular a la hora de explicar las atribuciones de estados mentales.

2.3.4. Las dificultades para sostener una visión materialista sobre la realidad fundamental

A simple vista, la teoría materialista podría dominar por completo en filosofía de las ciencias si no fuese por la existencia de la conciencia y los fenómenos experienciales (el *Hard problem*). Para los autores que desean defender el materialismo, la mente es vista como un disidente con el que hay que lidiar. Sin embargo, la conciencia, y en general los *qualia* (cualidades subjetivas de las experiencias individuales), parecen constituir un aspecto del mundo que se niega a ser reducido a términos físicos, y en el último tiempo son varios los autores que lo han hecho notar, como John Searle (Lukomski, 2007, p. 58).

Aparte del problema para explicar la conciencia, el materialismo debe hacer frente a los objetos abstractos, los cuales no se ubican en el espacio y el tiempo, como los números, las propiedades y las proposiciones (Stoljar, 2024), y si hay dificultad para explicar la existencia de tales objetos, conocidos por todos, con mayor razón habrá

problemas al intentar conciliar la postura fisicalista con la existencia de lo que revelaría la experiencia mística. Con el eliminativismo llegamos a lo que parece la tesis menos compatible con la postura que buscamos, debido a su intento de eliminar el realismo de todo fenómeno experiencial.

Para que el fisicalismo sea posible, el fenómeno místico tendría que explicarse en términos físicos; como una energía sutil o algo similar (lo que parece poco probable) o bien despedirse de toda opción de objetividad y explicarse como un producto subjetivo de la mente, es decir, una mera ilusión. En cualquier caso, pareciera ser una anomalía de la mente que debe dejarse de lado para que ésta logre ser aprehendida en términos físicos.

2.4. Monismo idealista

Contrario a las posturas materialistas, el monismo idealista sostiene que en su aspecto más profundo o fundamental, la realidad es mental, y por tanto incluso los fenómenos físicos son en realidad mentales (Robinson, 2023). Sin embargo, al igual que el materialismo, no se trata de una sola postura unificada, sino de diversas teorías –más o menos similares- cuya creencia común es que lo mental, sea de naturaleza experiencial, perceptual o conceptual, es lo que explica cómo es realmente el mundo.

En su concepción filosófica, el movimiento se desarrolló principalmente entre los siglos XVIII y XIX. Guyer & Horstmann, (2023) establecen que históricamente hay dos formas de entender el idealismo; en un sentido metafísico u ontológico, según el cual la mente (la conciencia y lo experiencial) es el fundamento último de toda realidad sin reducir por ello el mundo físico a una mera ilusión, y el otro es el sentido epistemológico, enfocado en que todo lo que podemos conocer sobre la realidad dependerá inevitablemente de la actividad creativa, formativa o constructiva de la mente. Lo que aquí nos interesa es el primer sentido, representado ilustremente por George Berkeley, quien establece que lo que existe a un nivel fundamental son las ideas y las mentes que las tienen (Guyer & Horstmann, 2023). Así también, dentro del idealismo metafísico (desde ahora en adelante considerado simplemente como idealismo), se distingue entre aquel ‘solipsista’, donde el idealista sólo afirma la existencia de su mente, y el ‘pluralista’, el cual acepta que existe más de una entidad mental (Guyer & Horstmann, 2023).

Por su parte, Galen Strawson (2010, p. 129) establece una compleja y elaborada distinción entre posturas diferentes pero íntimamente cercanas. De su tipología, rescatamos una triple distinción entre idealismo, mentalismo e inmaterialismo. En este

contexto, el idealismo consiste en que toda la realidad está constituida por ideas, entendidas como experiencias o sucesos experienciales. Entonces, el idealismo implica la ‘teoría de la mente como haz’, según la cual, una mente consiste en una corriente constante de sucesos experienciales. Es decir, los pensamientos no serían ‘atributos’ de la mente, sino que éstos son la mente. Por tanto no habría una ‘sustancia mental’, sino que sólo habrían ‘procesos mentales’.

Por su parte, el mentalismo consiste en que toda la realidad es mental, incluido lo que pensamos que es físico: “Sólo existe una única clase de cosas, un único tipo de substancia, que es lo mental” (Strawson, 2010, p. 129). Esto implica que los sucesos mentales no necesitan de la existencia de sucesos no mentales (p. 126). Es decir, sostiene lo que comúnmente entendemos por una teoría idealista: que en un sentido fundamental, la realidad es mental.

El inmaterialismo sólo se compromete con que, en un sentido fundamental, la realidad es inmaterial. Habitualmente se piensa que si algo es inmaterial, significa que debe ser mental. No obstante, Strawson (2010, p. 136) advierte que no necesariamente es así: la antimateria no es algo mental y, sin embargo, es inmaterial. Esta postura, por tanto, afirma la existencia de una especie de estofa inmaterial que -de alguna forma que desconocemos- es el fundamento de todo episodio mental, que es lo único que conocemos de ello (Strawson, 2010, pp. 134-135). En la mayoría de los casos los autores que han sostenido el inmaterialismo, piensan en la mente como esta estofa inmaterial, sin embargo, el monismo neutral (véase 2.5.) también implicaría el inmaterialismo.

Las definiciones de Strawson sobre estos conceptos difieren de las que puedan proponer otros autores. Sin embargo, si nos limitamos sólo a las definiciones anteriores, observaremos que el idealismo es más bien una teoría que responde a la pregunta ¿Qué es la mente? En cambio la teoría mentalista corresponde a la pregunta ¿De qué tipo o naturaleza es nuestra realidad en un sentido fundamental? Por tanto es esta segunda la que más nos interesa. Ambas pueden ser complementarias, aunque –según Strawson- no necesariamente debe ser así. Por su parte, es evidente que la teoría inmaterialista es parte de la visión mentalista sobre la realidad fundamental. De hecho el inmaterialismo es una postura que puede acercarse poderosamente a la visión del fenómeno místico, aunque como se mencionó anteriormente, no necesariamente se compromete con el idealismo o mentalismo.

2.4.1. Panpsiquismo

Al hablar del idealismo como una postura que postula a la mente o los contenidos mentales como fundamento de la realidad, surge la pregunta por el panpsiquismo. Básicamente, “el panpsiquismo es la idea de que la mentalidad es fundamental y omnipresente en el mundo natural” (Goff et. al, 2022). Se trata de una teoría independiente que tiene una historia probablemente más antigua que el idealismo. Sin embargo, no es una subcategoría del idealismo, de hecho no necesariamente implica un idealismo, pues en estricto rigor, el panpsiquismo afirma la ubicuidad de lo mental, pero no dice que es lo único existente en la realidad, o por lo menos esto no forma parte de la comprensión general del panpsiquismo. No obstante,

Royce y Lotze representan lo que podría llamarse «panpsiquismo idealista». Es decir, la motivación principal para la atribución de atributos mentales a la materia es que la materia es, en esencia, una «forma» de la mente y, por lo tanto, el panpsiquismo es una especie de teorema que se desprende de esta visión filosófica más fundamental. (Goff et. al, 2022)

De modo que el panpsiquismo puede sostenerse en el idealismo, dependiendo de la forma que adquiera el panpsiquismo expuesto. En este sentido, vale la pena tener claro algunos tipos de panpsiquismo relevantes. La principal variación se relaciona con los aspectos de la mente que se consideran omnipresentes en el universo. A partir de esto, se rescatan dos posturas: (1) el panexperencialismo, que es la visión de que la experiencia consciente es el aspecto mental omnipresente, y (2) el pancognitivismo, que se refiere específicamente a la ubicuidad del pensamiento. Históricamente, es el panexperencialismo el primero que apareció y al que se conoce como panpsiquismo por antonomasia (Goff et. al, 2022).

2.4.1.1. Cosmopsiquismo y micropsiquismo

Una diferencia fundamental en la comprensión de lo que debe considerarse como panpsiquismo, -que ha dado lugar a distinciones que resultan interesantes y necesarias de analizar- es que al hablar de la naturaleza de la realidad existe un supuesto implícito que no es necesario aceptar, esto es, que las entidades de nivel micro son los bloques fundamentales de construcción de todo lo demás (Goff et. al, 2022). A esta postura se la conoce como micropsiquismo, y comienza a cuestionarse con la teoría panpsiquista de Fechner y Royce, la cual no atribuye propiedades mentales a los fragmentos más pequeños de la materia. Para estos autores

el fundamento ontológico de la realidad es el «alma del mundo» o la «mente del mundo» de la que todo es parte (hay ecos obvios de Spinoza en esta visión). Esta visión de arriba hacia abajo del lugar de la mente en el mundo parece ser un tipo legítimo de panpsiquismo, y es uno que no requiere que todo en el mundo sea en sí mismo una mente. (Goff et. al, 2022)

La visión cosmopsíquica, entonces, establece que las cosas fundamentales de carácter mental existen en el macronivel. Por tanto, el universo es ontológicamente anterior a sus partes; ellas son como son por el universo y no al revés. El esquema filosófico para sustentar esta postura se encuentra en el monismo prioritario. Según Schaffer (2018), el monismo prioritario parte del hecho de que existen muchos elementos en el mundo, pero solo uno de ellos es básico. No se enfoca en decir que todo está hecho de lo mismo, existiendo en realidad un solo tipo de cosa (lo cual establece el monismo existencial), sino que, partiendo de la multiplicidad del mundo fenoménico, se interesa por saber cuál de todos esos elementos es fundamental o básico. Schaffer no se inclina a decir que la conciencia es el elemento básico de la realidad, sino que lo que nos interesa es su noción de monismo prioritario, que en este caso, establecería que lo fundamental es la conciencia a nivel cósmico, y de ésta se deriva lo demás. Por tanto, el monismo prioritario se entiende con la afirmación de que el todo es anterior a las partes.

Por su parte, el panpsiquismo constitutivo se refiere a que los hechos sobre la conciencia humana y animal no son fundamentales, sino que están supeditados a tipos de conciencia más fundamentales. Así entonces,

si combinamos el monismo prioritario con el panpsiquismo constitutivo obtenemos Cosmopsiquismo constitutivo: la visión de que todos los hechos están fundamentados en, son realizados por, o están constituidos por hechos que involucran conciencia a nivel cósmico. (Goff et. al, 2022)

En conclusión, la postura cosmopsíquica constitutiva establece la ubicuidad de lo mental (o experiencial), pero esto no se encuentra en los fragmentos más pequeños (como la visión micropsíquica), sino que en lo más grande, es decir, posiciona a lo mental en un nivel cósmico (la mente o alma del mundo), y de ella se deriva todo lo demás. Es en este sentido que es una visión “de arriba hacia abajo”

2.4.2. Los conceptos del idealismo y la experiencia mística

Al analizar las diferentes nociones que envuelve la teoría idealista, es posible explicar la naturaleza de la realidad a partir del fenómeno místico siguiendo dicha teoría,

lo cual dependerá de la forma en que ésta se entienda. Principalmente lo que se ha expuesto como mentalismo, en combinación con el “cosmopsiquismo constitutivo” y el inmaterialismo puede ser una buena forma de entender la visión de la realidad que proporcionan ciertos autores místicos. En este sentido, el Principio Supremo debe entenderse como la ‘conciencia cósmica’, la mente universal que fundamenta las mentes individuales, a la vez que éstas pueden ascender hasta ella misma, lo cual sería la experiencia mística en sí.

Entendida así, la visión idealista (o más bien mentalista y cosmopsíquica) sobre la realidad fundamental puede comprenderse en los términos que plantea, por una parte, Richard Maurice Bucke en su obra *Cosmic consciousness* (1901), donde se propone explicar la experiencia mística independientemente del lenguaje y los presupuestos de cualquier religión, y por otra la tesis doctoral de Bernardo Kastrup *Analytical idealism: a consciousness-only ontology* (2019), donde defiende una forma de idealismo que puede ser catalogada como un cosmopsiquismo constitutivo.

En los siguientes apartados encontraremos que algunas de estas posturas están íntimamente relacionadas con otras, como el monismo neutral, lo cual nos ayudará a acercarnos significativamente a las conclusiones fundamentales de la tesis.

2.5. Monismo neutral

2.5.1. Definición y formas de entender el monismo neutral

Existe un tercer camino monista para explicar la realidad fundamental. Este es el monismo neutral, que, a diferencia del materialismo y el idealismo, afirma que la naturaleza intrínseca de la realidad última no es ni mental ni física (Stubenberg, 2018). Se trata ante todo de una afirmación negativa que puede entenderse de diferentes formas. Strawson (2010) lo describe de la siguiente manera:

Monismo neutral es un término que arrastra múltiples asociaciones históricas. A mi juicio, es el punto de vista de que si bien el universo está en verdad compuesto de un tipo fundamental de estofa, esta estofa no es mental ni física. O más bien, no es mental ni física tal como entendemos corrientemente estos términos. (Strawson, 2010, p. 114)

Sin embargo, a pesar de esta clara definición, la base de neutralidad sugiere una discrepancia en la interpretación. A este respecto, Stubenberg (2018) proponen cinco definiciones diferentes del monismo neutral, de las cuales dos resultan determinantes:

1. La visión “ninguno”, según la cual una entidad básica es neutral sólo si no es ni mental ni física (es lo que se recoge en la definición de los párrafos anteriores).
2. La visión “ambos”, según la cual una entidad básica es neutral sólo si es tanto mental como física.

Como ya se mencionaba, habitualmente los autores entienden el monismo neutral según la visión “ninguno”, pues las versiones tradicionales, desarrolladas por James, Russell y Mach, se adhieren a esta visión. El problema está en que esta visión no nos dice nada sobre la naturaleza de lo neutral: sólo nos dice lo que no es (Stubenberg, 2018), lo cual será un problema al momento de aplicarlo a la pregunta por la realidad fundamental según la experiencia mística. Sin embargo, los autores que sostienen esta visión han proporcionado algunos ejemplos de entidades que no sean ni mentales ni físicas, como las sensaciones (Mach, Russell), la “experiencia pura” (James) y las percepciones (Russell), e incluso han ido más allá y han propuesto una ontología de los estados informativos (Sayre).

Por su parte, la visión de “ambos” ha sido atribuida principalmente a Thomas Nagel (Skrbina, 2005). Según esta propuesta, lo que es tanto mental como físico debe ser neutral, puesto que ambos aspectos son inseparables y ninguno de los dos tiene primacía sobre el otro. De esta manera la naturaleza de lo neutral equivale enteramente al comportamiento conjunto de lo mental y lo físico. Sin embargo, esta visión tiende a generar confusión, y es que para no entenderse directamente como un dualismo, la visión de “ambos” tiende a entenderse como una teoría que atribuye propiedades tanto mentales como físicas que son fundamentales e irreducibles a lo neutral, con lo cual dicha visión se entiende como una teoría del aspecto dual (Stubenberg, 2018). El dualismo de propiedades (véase 2.2.3.) en cambio, teoría que suele asimilarse con esta visión, debe entenderse como aquella que postula la existencia de propiedades físicas y propiedades mentales, pero no necesariamente se compromete con un monismo ontológico, más bien evita la noción de sustancia, con lo cual simplemente suspende el juicio sobre la realidad fundamental, es decir, las propiedades mentales y físicas pueden o no pertenecer a una única sustancia o dos.

2.5.2. Autores clásicos y su exposición del monismo neutral

Tradicionalmente se ha considerado que son tres los autores fundamentales de esta tradición, a saber, Mach, James y Russell. Aunque expresado con términos diferentes, los

tres autores tienen en común el hecho de presentar al monismo neutral como una teoría muy vinculada a la experiencia. En efecto, para Ernst Mach los elementos experienciales del mundo (colores, sensaciones, entre otros) no son intrínsecamente ni mentales ni físicos, pero al ser aprehendidos por la física o la psicología pueden mostrar relaciones características de estos campos, de modo que el elemento neutro termina siendo el objeto de estudio de ambos campos (Stubenberg, 2018). Tómese el siguiente ejemplo: el elemento neutro es el color rojo, el cual puede ser físicamente el color de un objeto y a la vez nosotros podemos tener una percepción de él. El mismo color puede considerarse como algo físico, ya que es una propiedad del objeto, o algo mental, puesto que nos produce una sensación en la mente. Pero sigue siendo el mismo elemento intrínsecamente neutro el que comparece en los dos contextos. En esto radica la neutralidad de Mach: en elementos que están presentes en la experiencia y en el mundo físico, de los cuales hacemos una separación para abordarlos según los distintos contextos, y así poder establecer relaciones y comparaciones entre ellos, pero que en estricto rigor se mantienen neutros como parte de la realidad fundamental (Stubenberg, 2018; Mach, 1886 p. 17).

Por su parte, lo que William James presenta no es muy diferente a lo anterior. Identifica su filosofía con un ‘empirismo radical’, en la cual llega a la conclusión de que lo que realmente existe es lo que él llamó ‘experiencia pura’, que es “un hecho indivisible que, debidamente nombrado, es el dato, el fenómeno o la experiencia” (James, 1895, p. 110). De modo similar a Mach, para James la experiencia pura no es ni mental ni física, sino que tal dualidad -presente igualmente bajo los conceptos de conocedor y conocido o pensamiento y cosa- sería el resultado de diferentes divisiones de la experiencia pura (James, 1905, p. 64), pues lo que se percibe y la percepción de la cosa son sólo fragmentos que se disuelven en ella (Stubenberg, 2018).

Finalmente, Bertrand Russell es el expositor más famoso del monismo neutral, sin embargo, difícilmente su planteamiento se entiende como una postura unitaria a lo largo de su carrera (Stubenberg, 2018). En líneas generales, este autor propone que existen entidades básicas, capaces de explicar toda la realidad. Estas entidades son neutrales, y según el autor, serían comunes a la física, la psicología y el sentido común. De modo que Russell se propone encontrar un ‘tronco común’ a las disciplinas científicas con estas entidades neutrales básicas (Stubenberg, 2018). El conjunto de entidades neutrales de Russell consiste en sensaciones e imágenes (en la primera etapa de su filosofía) y percepciones (en una etapa posterior de su carrera). Todo lo demás sería una construcción lógica a partir de estas entidades (Stubenberg, 2018). Si bien es cierto que al inicio Russell

consideraba las sensaciones como fenómenos enteramente mentales, posteriormente se dio cuenta que las sensaciones reúnen en un único episodio el acto de percibir (lo consiente) y aquello que es percibido (lo físico) (Russell, 1918, p. 255). En consecuencia, a juicio del autor, las sensaciones deben considerarse neutrales, pues éstas son el producto del encuentro de ambas partes. A esto se suma que las imágenes tienen la misma naturaleza intrínseca que las sensaciones, es decir, no están dirigidas y por tanto también son neutrales (Russell, 1921, p. 117), y las percepciones, compuestas de sensaciones e imágenes, heredan de estas su neutralidad (Stubenberg, 2018).

La crítica más reiterada al monismo neutral de los tres autores anteriores se basa en que todas las supuestas entidades neutrales (sensaciones, experiencia pura, percepciones) no serían realmente más que entidades mentales (Stubenberg, 2018). Aunque los tres autores eran conscientes de esta crítica, creyeron haber respondido bien a ella, sin embargo, es entendible que la propuesta de entidades neutrales como sensaciones o experiencias culmine en un idealismo berkleyano, panpsiquismo o fenomenalismo (Stubenberg, 2018). Por lo demás, su filosofía, completamente empirista y evocada a la realidad cotidiana, no parece compatible con la búsqueda de una fundamentación para explicar la realidad última a partir de la experiencia mística.

2.5.3. Otras bases para el monismo neutral

Como bien se decía, los autores clásicos del monismo neutral sostenían una perspectiva totalmente empirista. Sin embargo, el monismo neutral es ante todo una visión que nos dice que la realidad básica no es ni mental ni física, por tanto plantea una afirmación negativa. Esto permite que la base neutral pueda encontrarse en distintos ámbitos y no sólo en la experiencia cotidiana, como postularon los autores clásicos. Bajo esta perspectiva, Strawson (2010) considera que Kant también podría adoptar el monismo neutral, cuando afirma que aquello que subyace a lo interno y lo externo no es ni mental ni material sino un fundamento (para nosotros desconocido) de las apariencias que nos suministra el concepto empírico de ambos modos de existencia. Por eso, los conceptos de lo mental y lo físico no se aplican correctamente a la realidad considerada en su naturaleza última (nouménica) (Strawson, 2010, p. 114-115).

Los autores posteriores que han adoptado el monismo neutral se han atrevido a explorar nuevas opciones. Kenneth Sayre propone que la realidad fundamental consiste en estados informativos, siendo la base neutral el reino platónico de la información pura

(Sayre, 1976); Seth Lloyd propone que la realidad básica es un proceso computacional (Lloyd, 2006); James Ladyman y Don Ross establecen que es más bien sólo estructural (Ladyman & Ross, 2007); y Max Tegmark se aventura a decir que es puramente matemática (Tegmark, 2014).

Por otra parte, de los tres autores clásicos el que más proliferó fue Russell, del cual se han hecho nuevas interpretaciones conocidas como “monismo russelliano” (Alter & Pereboom, 2023). En esta nueva consideración del monismo de Russell, las entidades neutrales son las entidades fundamentales de la física, cuyas propiedades esenciales son aquellas intrínsecas (quididades) a partir de las cuales se explican las propiedades físicas mismas como propiedades relacionales. Cuando estas propiedades intrínsecas se organizan de una determinada manera dan lugar a la experiencia consciente. Por tanto, existen entidades fundamentales con propiedades intrínsecas y todo lo demás se basa en ellas (Stubenberg, 2018). Sin embargo, no hay acuerdo sobre la naturaleza de estas propiedades intrínsecas, sino que son diferentes las versiones del monismo russelliano conforme a las diferentes perspectivas de lo mental, de lo físico y de lo que puede ser neutral (Alter & Pereboom, 2023).

Una de las formas más interesantes que adopta el monismo russelliano neutral considera que las quididades son en sí mismas propiedades fenomenales. Esto se conoce como panpsiquismo russelliano:

El panpsiquismo russelliano se llama así debido a la suposición de que la fenomenalidad es ubicua: ocurre en todas partes donde lo hacen las disposiciones físicas más básicas. (Alter & Pereboom, 2023).

Es decir, la idea básica es que las quididades son propiedades ‘microfísicas’ es decir, propiedades fenoménicas de entidades microfísicas; en el fondo, las entidades básicas neutrales tienen propiedades fenoménicas. En la misma línea está lo que propone David Chalmers, a lo que llama “panprotopsiquismo”. En efecto, según Chalmers, las quididades son protofenoménicas, es decir, se caracterizan por no ser experienciales o fenomenales, en el sentido de nuestras experiencias conscientes, sino que se trata de algo más básico que ellas (Chalmers, 2015, p. 259). Pero tampoco son físicas puesto que carecen del carácter estructural o relacional de las propiedades de este tipo, lo cual hace que las quididades sean neutrales (Alter, & Pereboom, 2023).

2.5.4. Las posibilidades que ofrece el monismo neutral

Tal como se revisó, el monismo neutral de James, Russell y Mach toma un rumbo estricto en cuanto a la vinculación con la experiencia. En este sentido, no es visible cómo la forma que tuvieron de entender el monismo neutral puede ser explicativa de la realidad fundamental. No obstante, algunas de las nuevas formas de adoptar el monismo neutral abren la posibilidad de definirlo en términos mucho más amplios y por consiguiente se plantea la opción de considerarlo como una posible forma de entender la realidad fundamental según el fenómeno místico. Por otra parte, también es interesante observar cómo el monismo russelliano se basa en que nuestro conocimiento limitado sobre las propiedades más fundamentales de la materia podrían indicar que estas son neutrales, y esto es interesante porque invita a reflexionar sobre lo sorprendentemente contraintuitiva que podría ser la realidad, una condición necesaria de abrazar al momento del encuentro con la explicación de la realidad última a partir de la experiencia mística.

Sobre lo anterior, Strawson apunta lo que es sin duda la característica que más nos interesa del monismo neutral:

De acuerdo con el monismo neutral, no se plantea problema alguno en torno a la relación entre fenómenos experienciales y no experienciales, pues son meras apariencias de una sustancia única y de naturaleza simple aunque desconocida para nosotros (...). Si conociéramos su naturaleza (y la nuestra), nos resultaría fácil advertir por qué tiene que aparecerse como se aparece a criaturas como nosotros. Sería fácil comprender por qué debe presentárenos como si implicara dos cosas que tan separadas parecen: realidad experiencial y realidad no experiencial. (Strawson, 2010, p. 115)

Pues, si entendida en términos de la experiencia mística, la realidad fundamental fuese neutral en el sentido de Strawson, entonces además sería capaz de explicar la compleja relación entre lo experiencial y no experiencial, es decir, entre lo mental y lo físico. Por otra parte, conviene recoger del monismo neutral su posibilidad de inmaterialismo, es decir, de acoger un enfoque en que la realidad última no es material o física, sin ser por este motivo algo mental. Esto será relevante para establecer una diferenciación entre lo mental y lo inmaterial. En efecto,

el monismo decididamente neutral afirma que la realidad no es física ni mental, tal como concebimos comúnmente estas cosas; en cuyo caso la realidad es inmaterial, pero no mental. (Strawson, 2010, p. 136)

Sin embargo, aún faltaría dar más pasos para llegar a comprender la naturaleza de esa inmaterialidad o neutralidad.

2.6. Monismo de doble aspecto

2.6.1. Descripciones de la teoría

Un cuarto monismo ha sido conceptualizado y sistematizado en el último tiempo. Ha ganado gran popularidad sobre todo como opción al problema mente-cuerpo, pero también es muy interesante para reflexionar sobre la realidad fundamental. Se trata del monismo de doble aspecto, también conocido como teoría del doble aspecto, teoría del aspecto dual o monismo mental y físico (M&F), entre otros. En principio, esta teoría establece que la realidad es al mismo tiempo experiencial (o mental) y física, aunque substancialmente única (Strawson, 2010, p. 65). En efecto, de manera irreductible la realidad es tanto mental como física, pero no como en el dualismo de sustancias, sino que la realidad es una sola y posee estos dos aspectos.

Sin embargo, desde el inicio los autores advierten que se trata más bien de una familia de opiniones reunidas bajo esa etiqueta, de modo que es posible detectar una doble interpretación del concepto de doble aspecto. Por una parte, algunos autores dirán que, según esta teoría, existe una realidad subyacente que podemos captar como mental o como física. De modo que lo experiencial y lo no experiencial sólo serían diferentes modos de presentársenos esta realidad subyacente, la cual no se identifica con ninguno de ellos, sino que es neutra. Es por eso que estos dos aspectos sólo serían diferentes modos de acceder (nivel epistémico) a la realidad subyacente (nivel óptico) (Stubenberg, 2018; Atmanspacher & Rickles, 2022, p.11; Marín, 2017, pp. 97, 132-133). A esta postura la llamaremos “MDA1”. Por otro lado, está la interpretación según la cual a nivel fundamental la realidad es como un todo indiviso, siendo lo mental y lo físico (por lo menos) sus dos aspectos ópticos. Es decir, la realidad es una y tal como se nos presenta, siendo en sí misma tanto experiencial como no experiencial. Esta es la visión que tendrán en mente autores como Stubenberg, Strawson y Bissell, entre otros. Según Atmanspacher & Rickles, se trata de una importante versión de la teoría original (2022, p.11). A esta postura la llamaremos “MDA2”.

Por tanto, la diferencia radica en que, para el MDA1, existe una realidad neutra que subyace a los aspectos físicos y mentales. En cambio, según el MD2 la realidad subyacente se desvanece: la realidad se compone de dos aspectos fundamentales e inseparables: lo mental y lo físico. Según Marín (2017, p. 133), la doble comprensión se debe a dos formas de entender los aspectos: para el MDA1, existe un monismo ontológico con un dualismo sobre todo epistémico, lo cual lo componen los dos aspectos

considerados. Para el MDA2, los dos aspectos constituyen el carácter ontológico mismo de una cosa o de la realidad en general. En otros términos, para el MDA1 los dos aspectos son el modo de acceder (nivel epistémico) a una realidad subyacente distinta (nivel óptico) que no se manifiesta directamente; para el MDA2 accedemos a los aspectos mismos (nivel óptico) que caracterizan la realidad última y, por tanto, sí se manifiesta directamente. Posteriormente revisaremos la relevancia de esta distinción en la comprensión fundamental de la teoría.

Ahora bien, el monismo de doble aspecto tiene una larga data; ha sido desarrollado con diversas variaciones desde hace mucho tiempo, e incluso podría remontarse casi a los orígenes del pensamiento filosófico (Velmans, 2008). Sin embargo, hay consenso en aceptar que las formulaciones actuales encuentran su raíz en Spinoza (ver sección 2.6.2.1.) (Marín, 2017, pp. 14-15; Stubenberg, 2018). Su popularidad en filosofía de la mente en la actualidad es evidente: es una forma de salvaguardar la realidad de lo mental frente al ataque del reduccionismo fisicalista. El problema será darle un sentido coherente, sobre todo a la primera formulación de la teoría, pues ante todo se trata de decir aproximadamente dónde podría encontrarse la verdad sobre la realidad fundamental y a la vez, sobre el problema mente-cuerpo (Polkinghorne, 1994, p. 44).

2.6.2. Diversos desarrollos de la teoría

Tal como se adelantaba en el apartado anterior, a lo largo de la historia de la filosofía son muchos los autores y corrientes que, en sentido amplio, han adoptado el MDA. Sobre esto, Atmanspacher & Rickles (2022, p.12) mencionan a Parménides, Platón, Plotino, Descartes, Leibniz y Spinoza. En este último, se inspiraron Schelling y Hegel, también Kant y Schopenhauer, y es fuente de inspiración en la actualidad.

En esta parte, los autores hablan del MDA en sentido muy general, y más bien la contraponen a la división mente-materia en sentido cartesiano, la cual tardó más en surgir. En este sentido, por ejemplo, atribuyen al *Arjé* de los milesios y de algunas de las primeras cosmologías griegas un sentido primitivo de MDA (Atmanspacher & Rickles, 2022, p.5). Posteriormente, el *Peiras* de Parménides, así como el *Apeirón* en Melisso hacen referencia a una realidad indiferenciada, inmóvil, inmutable y eterna, lo cual recuerda a las descripciones de los místicos, de hecho mencionan que esta visión la heredaría Plotino:

Su monismo se refiere a una subsistencia totalmente simple, inefable e incognoscible, un «Uno» trascendente sin extensión espacio-temporal que es a la vez el origen y el fin de todo lo que existe. El mundo sensible, por el contrario, expresa el Uno divino en

dimensiones espaciales y temporales, de modo que existe una jerarquía de diferenciaciones (Atmanspacher & Rickles, 2022, p.6)

A partir del neoplatonismo de Plotino y luego de Jámblico se conservará esta visión hasta el periodo del Renacimiento, con autores como Agustín, Tomás de Aquino y varios otros que mantienen un trasfondo cristiano (Atmanspacher & Rickles, 2022, pp. 6-7).

Ahora bien, en el contexto moderno, es frecuente que los autores consideren a Schopenhauer como un precursor del MDA. En efecto, para el autor la realidad se manifiesta de dos maneras diferentes, pero vinculadas entre sí: representación y voluntad. La primera se refiere a la percepción del mundo como una imagen o construcción en nuestra mente. Es decir, al estar frente a algo, hacemos una representación en nuestra mente formada por impresiones y sensaciones de lo que percibimos. La segunda se refiere a la vivencia consciente de nuestras voliciones, aquello que experimentamos internamente y que podemos conocer mediante la introspección. No obstante, para Schopenhauer las voliciones provienen de un principio volitivo fundamental: la Voluntad (Wille), la cual es la verdadera esencia del ser humano. A esto, el autor agrega que la naturaleza humana no es diferente a las otras entidades del mundo, de modo que la Voluntad anima –desde dentro- todo lo que existe, y es en éste sentido que la Voluntad es la realidad fundamental.

Schopenhauer es claro en mencionar que la Voluntad no puede ser revelada como es en sí, sino que sólo puede manifestarse como fenómeno, ya sea como vivencia consciente de nuestras voliciones (interno), o como representación (externo) (Atmanspacher & Rickles, 2022, pp.13-14). En la misma línea se encuentra la visión del MDA de Kant, según la cual el mundo que experimentamos no es el mundo tal cual: hay una diferencia fundamental entre el acceso epistémico a las cosas (fenómenos) y cómo son estas en sí (noúmenos), entendidas ontológicamente, algo a lo cual no podemos acceder. Ambos autores exponen formas de MDA1 (aunque Kant no parece pretender encarnarlo directamente). No obstante discreparán en la forma de la naturaleza última y profunda de la realidad: para Schopenhauer ésta es sólo una e indivisa, la Voluntad. En cambio Kant sostiene una pluralidad de cosas en sí (Atmanspacher & Rickles, 2022, p.13).

Por otra parte, un autor contemporáneo representativo del MDA2 es Bissell (1974). Aunque se enfoca más bien en el problema mente-cuerpo y mente-cerebro, su versión del MDA2 resulta esclarecedora. Según ésta, el monismo de doble aspecto

consiste en que el aspecto mental y el aspecto físico (o electroquímico) son inseparables, siendo dos aspectos distintos de un solo proceso cerebral que podemos conocer interna o externamente. Por tanto, entiende por proceso cerebral aquel en el cual lo mental y lo físico funcionan en conjunto. Algo interesante es que con él, ya se introduce la principal objeción al MDA1, referida a la idea de una realidad subyacente (en este caso aplicado a la relación entre mente y cuerpo):

¿qué evidencia hay de la existencia de este misterioso organismo u órgano «subyacente»? No basta con postular su existencia para darle a sus atributos un «fundamento» metafísico. Si no somos conscientes directamente de este organismo u órgano, sino sólo de sus «aspectos» (la mente y el cuerpo, o el cerebro), y no podemos probar que existe, entonces no tenemos ningún derecho lógico a afirmar que existe. (Bissell, 1974)

Para Bissell, una entidad no tiene por qué ser ontológicamente simple en su naturaleza para ser básica, postura errónea que atribuye principalmente a Locke. En cambio, nos dice que considerar una única entidad o proceso básico con dos aspectos inseparables es una buena forma de evitar la incertidumbre de estar frente a una realidad subyacente desconocida. En efecto, para este autor, el misterio de los dos aspectos se resuelve al postular que el proceso físico o electroquímico es uno de sus aspectos, mientras que el proceso mental es el otro, de un mismo proceso cerebral, es decir, éste es la reunión de ambos aspectos, y fuera de ellos no hay algo más (Bissell, 1974).

Por otra parte, un autor que parece abrazar el MDA1 es Velmans (2008) con el llamado “monismo reflexivo”. En este caso, el autor hace referencia al material básico del universo, el cual, desde un estado indiferenciado primitivo, tuvo la facultad para manifestarse tanto física como mental o experiencialmente (Marín, 2017, pp. 117-118). Otros autores que cabría mencionarlos en esta lista son Fechner, Wundt y Whitehead con su filosofía del proceso (Atmanspacher, 2018).

En la misma línea, Atmanspacher & Rickles (2022) proponen la adopción del MDA en sus propios términos. Para ellos, la doble comprensión del MDA se centra en las nociones de pansiquismo y cosmopsiquismo: para la primera, el mundo se divide en partes físicas, las cuales tienen algún tipo de conciencia o protoconciencia. En cambio, la segunda concepción considera que el mundo es un todo, y de él se derivan las partes con propiedades físicas y mentales. La primera es coherente con un monismo compositivo (mereología), y el segundo con un monismo descompositivo, porque se trata de descomponer un todo previo en sus partes. Estos autores toman el segundo camino, pues, según la descripción de su teoría, ésta

incluye lo psicofísicamente neutro como un *tertium quid* del que surgen lo mental y lo físico como manifestaciones duales que ya no forman parte de él en primer lugar. En esta imagen, ni lo mental en lo físico, ni lo físico en lo mental interactúan entre sí, sino que se relacionan a través de lo psicofísicamente neutro como origen común. (Atmanspacher & Rickles, 2022, p. IV)

Entienden, por tanto, el *tertium quid* como un tercer elemento, diferente a los dos aspectos inseparables. Esta descripción basta para darse cuenta que los autores se inclinan por el MDA1. Además de la propuesta de ambos autores, en su obra se proponen revisar tres diferentes modelos del MDA elaborados por científicos y psicólogos como Carl Gustav Jung y Wolfgang Pauli; Arthur Eddington y John Wheeler; David Bohm y Basil Hiley. Las descripciones de estos modelos exceden los objetivos de este trabajo, sin embargo, la opinión de que la física cuántica podría propiciar un tipo de MDA también es compartida por otros autores. En esta línea, John Polkinghorne, físico matemático y sacerdote anglicano, opina lo siguiente:

Un monismo de aspecto dual será cierta clase de metafísica complementaria mente/materia (solo hay una sustancia, de la misma forma que solo hay una luz); y parece posible por analogía que el indicio de su consistencia esté en alguna indeterminación radical que se presenta en la estructura de la sustancia básica. Es posible que la dirección en la cual haya que buscar esta indefinición se nos insinúe también en la física moderna, porque el siglo XX ha visto la caída de la concepción meramente mecánica del universo. (Polkinghorne, 1994, p. 49)

Pero esta visión debe contrastarse con la de otros autores que, a pesar de la plausibilidad del MDA, sugieren que sólo se trata de una aproximación general al problema. En esta línea se inscribe Thomas Nagel, para quien adoptar el MDA es más que nada decir “a grandes rasgos, dónde podría estar la verdad, no de decir cuál es” (Nagel, 1986, p.30). No obstante, para Nagel, cuyo propósito es salvaguardar el estatus ontológico de la mente frente al emergentismo y el reduccionismo, el MDA se presenta como una buena opción, pues, entendida en el modo MDA2, tal teoría rechazaría ambas concepciones materialistas (Nagel, 1986, p. 49). Por lo demás, al igual que Bissell, este autor se enfoca más bien en el problema mente-cuerpo, aunque no descarta que tal modelo pueda ser aplicado a la realidad en general (Marín, 2017, p. 116).

2.6.2.1. El caso de Spinoza y el panteísmo

La noción de panteísmo resulta relevante al momento de encontrar una forma de explicar filosóficamente la realidad fundamental según el fenómeno místico, puesto que habitualmente se propone como uno de los marcos explicativos al respecto. Como se entiende en su formulación popular, básicamente el panteísmo establece que el conjunto de fenómenos naturales son divinos, por tanto Dios se identifica con la naturaleza (Mander, 2023), y se trata de una idea antiquísima que en la historia moderna ha sido asimilada a la filosofía de Spinoza. En efecto, se considera que la formulación panteísta de Spinoza ha sido tan influyente que casi describe por completo esta posición. Sin embargo, dentro del panteísmo existen tres visiones ontológicas tradicionales que explican la naturaleza divina del cosmos: la tesis naturalista, según la cual las condiciones explicadas por la física son en sí mismas divinas; a esta postura la podemos llamar “panteísmo naturalista”. La segunda visión es la tesis idealista, según la cual todo lo que existe es una única entidad espiritual, de la que el mundo físico debe entenderse como una manifestación parcial. Fue defendida por Hegel entre otros, y de ella a su vez se deriva la visión según la cual el cosmos es ilusorio, siendo la realidad divina lo único existente; a esta postura se le llama “acosmismo”. La tercera opción es el MDA, que es donde se incluye la postura de Spinoza (Mander, 2023). Por tanto, esta tercera vía permite establecer una asociación entre el panteísmo de Spinoza y el MDA.

Para Spinoza, lo mental y lo físico son atributos o aspectos de una única sustancia eterna e infinita a la que identificaba con Dios mismo (Goff, et. al, 2022). Por tanto, Spinoza puede establecer que todo lo que existe es divino (Atmanspacher & Rickles, 2022, p.8). En otras palabras, Dios es igual al cosmos o la naturaleza (Mander, 2023). Mente y materia, siendo cosas finitas, son sólo algunas de las partes o aspectos conocidos de esta realidad básica con infinitos aspectos, los cuales están más allá de nuestro poder de concepción. En términos mereológicos, estas partes son relativamente autónomas del todo, y entre sí, y se extienden indefinidamente más allá de nuestro alcance finito (Mander, 2023). Por último, hay quienes han visto en la filosofía de Spinoza una versión del panenteísmo, aquella postura que sostiene que Dios se identifica con el universo pero no se limita a él. En efecto, esto puede verse en la distinción que hace entre *natura naturans*, es decir, lo que es Dios o el universo en modo activo como causa, y la *natura naturata*, que es el universo en modo pasivo como efecto (*Ética* 1p29s). Por tanto, habría una diferencia entre dos modos de ser de esta sustancia.

En consideración a lo último, es posible asimilar la filosofía de Spinoza al MDA1 si ésta se concibe como un panenteísmo, ya que, según esta teoría, el mundo fenoménico

es una parte de Dios o el Absoluto, pero éste no queda reducido al primero, por tanto Dios mantendría su esencia aparte del mundo, lo cual podría entenderse, en términos del MDA1, como un monismo subyacente a los fenómenos ordinarios (mentales y físicos), y esa esencia divina sería, por tanto, la realidad fundamental. En cambio, si la filosofía de Spinoza se concibe como un panteísmo, ésta se puede asimilar al MDA2, debido a que si Dios se identifica con la totalidad del mundo fenoménico, no habría algo más allá de tales fenómenos.

2.6.3. Relación y diferencia con el monismo neutral

La distinción entre MDA y monismo neutral (MN) no siempre es precisa, como ya ha podido verse. Cuando los autores se proponen establecer las diferencias fundamentales entre uno y otro, suelen enfocarse en aspectos no unívocos. Esto se debe, aparentemente, a que en ambos casos tienen una visión determinada de la teoría, pero olvidan las demás versiones existentes. Por tanto parece conveniente establecer las distinciones a partir de las descripciones ya propuestas antes que citar uno por uno a cada autor y lo que proponen como diferenciación.

En el apartado 2.5.1., sobre el MN, se decía que éste se entendía mejor como aceptando la visión “ninguno”, es decir, que hablamos de neutralidad cuando una entidad básica no es ni mental ni física, mientras que la visión “ambos”, según la cual una entidad básica es tanto física como mental, debe reservarse para el MDA2.

La descripción del MN dirá entonces que en un sentido fundamental la realidad no es ni mental ni física. No obstante, como ya se había mencionado, ésta es ante todo una afirmación negativa, que sólo nos dice lo que la realidad no es. Por tanto, a partir de la misma descripción, podemos agrupar dos modalidades de MN:

1. El MN clásico de Mach, James y Russell, donde la realidad fundamental consiste en entidades básicas neutrales, las cuales se encuentran en la experiencia misma: sensaciones, ‘experiencia pura’ o percepciones. De modo que el MN clásico no trasciende la experiencia en su explicación
2. El MN ‘alternativo’, al que pertenecen Sayre, Chalmers y Tegmark, entre otros, donde la base fundamental de la realidad la encuentran en un dominio subyacente que trasciende la experiencia: información, matemáticas, proceso computacional, entre otros.

Por otro lado, la descripción del MDA indica que existe una realidad subyacente que no se identifica ni con lo físico ni con lo mental, pero tal que ambos son aspectos irreductibles entre sí. No obstante, como ya se había mencionado (2.6.1.), también existe una doble forma de concebirlo:

1. MDA1: acepta que hay una realidad subyacente que no es mental ni física, por tanto, implica un dominio neutro, un *tertium quid*, de cuya naturaleza dependen las posteriores configuraciones mentales y físicas. Es la postura de Atmanspacher & Rickles, Velmans y Spinoza si su filosofía es un panenteísmo.
2. MDA2: aceptando la visión “ambos” dirá que la realidad es una sola y ésta puede ser comprendida dependiendo de la forma en que accedamos a ella: experiencial y no experiencial. Por tanto estos dos aspectos se constituyen a la vez en ontológicos y epistemológicos de la realidad. Es la visión de Bissell, Nagel y probablemente Spinoza si se acepta que su filosofía es un panteísmo.

En base a lo anterior, podemos identificar el MN con el MDA1: para ambos existe una realidad subyacente que no es mental ni física, por tanto cuentan con la existencia de algo más aparte de lo mental y lo físico. Para el MDA2 en cambio, en la realidad no hay nada como un ‘más allá’, es decir, lo más básico que existe es lo mental y lo físico. La asimilación del MN con el MDA1 como un mismo planteamiento no parece incorrecto, sin embargo, es necesario precisar que el MN alternativo es más cercano que el MN clásico, puesto que aquello que el MN alternativo postula como base neutral se asemeja más a lo que plantean los autores del MDA1. Esto ya nos adelanta una importante conclusión: establecer cuál es la postura que mejor se ajusta a lo que buscamos dependerá en gran parte de las definiciones que adoptemos de cada postura.

2.7. La revelación de la experiencia mística como un MN o MDA1

Una vez revisadas las teorías que ofrecen los posibles marcos explicativos de la realidad fundamental, es momento de analizar cuál o cuáles de ellas son las más acordes con la revelación que nos proporcionaría la experiencia mística, y de este modo responder a la pregunta central de la tesis. Para esta parte, vamos a agrupar las experiencias místicas según sus características comunes. Luego se analizan las posturas sobre la realidad fundamental, estableciendo relaciones con la experiencia mística, para posteriormente especificar las características de la postura que buscamos. Finalmente se hace referencia a posibles temas futuros que deberán profundizarse mejor.

2.7.1. Los tipos de experiencias místicas

En el capítulo uno revisamos seis tradiciones donde aparece la experiencia mística y ésta es descrita con los términos propios de cada tradición. Así también, dimos cuenta de diversas características que acompañan al fenómeno místico. En virtud de tales características, y para comprender de la mejor manera el fenómeno místico, es posible establecer una triple distinción, habiendo una manera dominante de comprenderlo y otras dos que se diferencian en algún aspecto importante de ésta:

1) La experiencia mística de la realidad como “Unidad indiferenciada”.

Se trata de la experiencia mística más común. En ella la realidad fundamental es un principio impersonal respecto al cual el místico resulta ‘absorbido’, perdiendo así su identidad, por lo que se trata de una experiencia monista e introvertida. En algunas versiones se dirá que esta realidad tiene distintos niveles de profundidad, pero el místico siempre sostiene que su absorción se produce en el más profundo de ellos. Habitualmente, los místicos han entendido que esta Unidad indiferenciada mantiene una semejanza o correspondencia con el alma humana, lo más profundo del ser humano, de modo que la ‘absorción’ se produce en el alma. Entendida así, es la experiencia descrita en el hinduismo, el neoplatonismo, la cábala en el judaísmo, al igual que el caso de Abraham Abulafia, el sufismo heterodoxo y el caso del Maestro Eckhart en el cristianismo.

2) La experiencia mística de la realidad como una “Diferenciación”.

Se presenta en casos menos frecuentes que la primera. Aquí la realidad fundamental es un principio personal descrito con los nombres de las religiones donde aparece, y lo más relevante es que mantiene una diferencia ontológica con el místico que la percibe. Es por tanto una experiencia extrovertida y también dualista. Surge en las versiones ortodoxas del cristianismo, judaísmo e Islam.

3) La experiencia mística de la realidad como “Realidad no ultramundana”.

Se trata de una forma de experiencia que se niega a ser explicada como un encuentro con una realidad que está ‘más allá’, siendo en vez de eso una especie de ley subyacente al mundo fenoménico a la cual el ser humano accede porque se produce un quiebre con la forma de existencia ordinaria, pues ahora el místico puede ver y entender con claridad (de

forma iluminada) el mundo que lo rodea. Es la forma de experiencia mística del budismo y en cierto modo el taoísmo.

De las tres formas descritas, la 2) y la 3) son menos relevantes en cuanto a su frecuencia y al interés que ha suscitado en los estudiosos. Para varios autores la experiencia mística según la versión 3) pertenece a la versión 1), siendo una variación de la misma. Esto se sostiene básicamente porque ambas son formas impersonales de entender la realidad última, sin embargo mantenemos la diferenciación entre ambas debido a que la forma 1) acude a la trascendencia del Principio Supremo, no así la forma 3)

La experiencia mística de la realidad entendida según la versión 2) claramente parece hablar de un dualismo. En este caso existe una separación entre Dios y el ser humano hasta el final, y por tanto existe por lo menos dos realidades diferentes: Dios y el estado más profundo del místico. Por lo demás, las características del Principio Supremo descrito en esta forma, el cual se identifica con el Dios de cada tradición, se pueden aplicar también al Principio Supremo de la forma 1), con la diferencia de que en este caso el místico lo observa desde afuera, en cambio en la otra forma se percibe a sí mismo como parte de esa naturaleza fundamental.

La experiencia mística de la realidad entendida como “Unidad indiferenciada” es, en cambio, la versión más interesante para los propósitos de esta tesis. Existen además algunos motivos que parecen apoyar la relevancia de la experiencia introvertida para comprender el fenómeno místico por sobre las otras dos: (I) los místicos cristianos siempre han interpretado sus experiencias introvertidas con el temor de caer en la herejía, de modo que algunos autores han sospechado que en realidad la experiencia extrovertida tiene eminente lugar en la ortodoxia de las religiones abrahámicas justamente por el rechazo a entender la experiencia mística como una absorción del alma del místico por parte de Dios. En otros términos, se ha introducido la descripción de la experiencia mística extrovertida sólo porque la descripción introvertida es condenada por la ortodoxia de las religiones abrahámicas; (II) la experiencia extrovertida parece ser un paso previo y menos perfecto que la experiencia introvertida (tal como se expone en el sufismo); y (III) la experiencia mística como una experiencia introvertida ha tenido mayor presencia a lo largo del tiempo y en diferentes lugares. Es por tanto en ella que nos enfocaremos de ahora en adelante.

2.7.2. Análisis de las posturas filosóficas

Para mostrar qué posturas filosóficas analizadas en los apartados anteriores podrían proporcionar el marco teórico para explicar la realidad fundamental tal como se revela en la experiencia mística, expongamos antes las características de dicha realidad - a la cual nos referiremos como Principio Supremo- que nos interesan para nuestro propósito, según lo revisado en el apartado 1.4.:

- Es diferente al mundo cotidiano y fenoménico; con condiciones y leyes diferentes.
- Es o pertenece a un orden eterno, en contraste al orden espacio temporal; subyace a todo cambio, se mantiene en un eterno presente.
- Se corresponde con la simplicidad del alma del sujeto: para llegar a él, es necesario dejar atrás la multiplicidad propia del mundo fenoménico, vaciarse de todo contenido empírico para meditar desde la pura interioridad.
- Tiene un carácter impersonal.
- Es inmaterial.
- Debido al estado de hiperconciencia en que se encuentra el ser humano cuando se identifica con él, es “suprarracional”, algo entendido como superior a la mente concebida en términos de nuestra racionalidad.
- Está más allá de los fenómenos, de modo que no es algo físico ni mental.

Tales características dejan en evidencia el claro contraste que existe entre el Principio Supremo, que es la realidad fundamental, y nuestro mundo. Bajo esta perspectiva, cualquier teoría que postule la primacía metafísica de la mente o la materia como el contenido básico de la realidad directamente debe abandonarse, pues esta visión mística implica la existencia de un tercer elemento como el fundamental, diferente a los otros dos.

En este sentido, la experiencia mística proporcionaría una visión monista de la realidad, la cual contrasta claramente con el dualismo de sustancias, que postula la diferenciación ontológica entre lo mental y lo físico (ver 2.2.4.). Por otra parte, tal como se revisó (ver 2.2.3 y 2.2.4.), el dualismo de propiedades puede entenderse como un monismo substancial. No obstante, tal como concebimos aquí el dualismo de propiedades, éste habla de “propiedades mentales y físicas como lo único de lo que podemos hablar sin incurrir en otros supuestos ontológicos más cuestionables” (p. 14), es decir, ante todo el dualismo de propiedades rechaza la noción de sustancia, la cual es necesaria para entender la naturaleza de la realidad (ver 2.1.3.).

Por su parte, si entendemos el materialismo o fisicalismo de una forma clásica, sus opciones también son nulas desde la perspectiva mística: el Principio Supremo es totalmente inmaterial. En esta línea, si todos los fenómenos, incluidos los fenómenos mentales, pueden reducirse a algo físico, tal como lo establece el materialismo eliminativista (2.3.3.), lo que resta para el Principio Supremo es que se entienda como algo físico, lo cual es totalmente impensable.

Aunque obviando la eliminación de la idea de neutralidad, para algunos autores, una opción que se acerca más al misticismo es el idealismo: podría pensarse que el Principio Supremo es de alguna forma mental, debido a que la experiencia mística se origina primero en la mente del místico y finalmente es ésta la que se identifica con el Uno. Sin embargo, acá existe una ambigüedad no resuelta en el término “mente”. En efecto, según las descripciones que ofrecen de sus experiencias, la unión mística se produce entre el alma del místico y el Principio Supremo, pero los místicos parecen hacer una diferencia entre el alma y la mente; mientras que la última es tal como la concebimos de manera cotidiana, la primera es algo superior (algo ‘supramental’), es aquello donde radica la verdadera ‘inmortalidad’ del ser humano.

Por otro lado, los místicos son enfáticos en establecer que el Principio Supremo es diferente a todo lo demás, lo cual incluye lo mental, al menos entendido en la forma ordinaria. En el caso de Plotino (1.3.3.), el Espíritu o Nous, la segunda hipóstasis, consiste en la inteligencia que piensa la totalidad de los inteligibles, y es así esencialmente la unión que existe entre el pensamiento y lo pensado. Por tanto, todo pensamiento y por extensión la mente surge en la segunda hipóstasis, y del Uno solo procede lo que es diferente a él. En otros términos, el Principio Supremo (o Uno) es diferente a la mente en sentido ordinario, incluyendo con ello el Espíritu o Nous.

Llegamos al fin a las teorías que pueden orientarnos en la comprensión de la realidad última tal como se revelaría en la experiencia mística. Parece claro que la naturaleza del Principio Supremo debe ser un tercer elemento de naturaleza neutral en relación a lo mental y lo físico, cualquiera que sea el significado que se le dé a estos términos; el Principio Supremo es una realidad subyacente, diferente a todas sus manifestaciones mentales y físicas, y este marco lo ofrece el monismo neutral y el monismo de doble aspecto. Como se revisó en el apartado 2.6.3., ambas teorías son entendidas en más de una forma, y sin embargo ambas confluyen en el punto que más nos interesa.

Pero vemos ahora que el monismo neutral clásico, donde la base neutral tiene una explicación cuasi-experiencial o cuasi-perceptual, no puede ser la postura que necesitamos para entender el fenómeno místico. Lo mismo ocurre con el MDA2, que elimina la idea de una realidad subyacente a lo mental y lo físico, y por tanto elimina la idea de neutralidad. Las posturas específicas que aportan al marco teórico son el monismo neutral (sobre todo en su comprensión ‘alternativa’) y el MDA1 (ver 2.6.3.). Ambas posturas nos dicen que en su aspecto último la realidad no es ni física ni mental, sino que consiste en un dominio subyacente. Sin embargo, hasta aquí se trata sobre todo de una afirmación negativa sobre la naturaleza última de la realidad. Ahora es momento de especificar qué podría ser esa base neutral.

2.7.3. Las características del MN alternativo o MDA1

Bajo una descripción común que reúne a ambas teorías sin ser por ello una asimilación incorrecta, diremos que, en un sentido fundamental, existe una realidad subyacente que no es ni mental ni física, sino que es de un tercer dominio, neutral, de cuya naturaleza proceden las posteriores configuraciones mentales y físicas. Esa sería la teoría o concepción filosófica que describe la realidad fundamental tal como también lo revelaría el fenómeno místico.

Ahora la pregunta que nos resta es: ¿podemos decir algo más sobre esta postura? En primer lugar, ésta puede ser explicada de mejor manera a partir de una imagen jerárquica de la realidad:

Las entidades neutrales básicas forman el nivel inferior de la jerarquía; las entidades no básicas, no neutrales, de los niveles superiores se reducen a, o son en cierto sentido derivadas de esas entidades neutrales de nivel inferior. De modo que estamos tratando con una ontología que reconoce una pluralidad de niveles o capas en la realidad. (Stubenberg, 2018)

Esta idea del monismo neutral podría adoptarse al establecer que la realidad se despliega jerárquicamente en planos de los cuales los inferiores, y por tanto más fundamentales, serían neutrales y pertenecientes a una sola categoría, surgiendo de ellos los dominios mentales y físicos posteriores. Si hay un autor que parece seguir claramente esta concepción, ése es Harald Atmanspacher. Este físico y filósofo defiende el MDA1, tal como lo vimos en 2.6.1. Su construcción de esta teoría se sustenta en los enfoques que algunos científicos y psicólogos han mantenido para integrar lo mental a las teorías de la

física cuántica. En efecto, según Atmanspacher existen tres enfoques principales en esta línea: el de Pauli-Jung, el de Eddington-Wheeler y el de Bohm-Hiley, en los cuales “los dominios mental y físico surgen por distinción a partir de un dominio psicofísicamente neutro concebido como un todo indiviso” (Atmanspacher & Rickles, 2022, p.15).

De los tres enfoques, al que ha prestado más atención es el de Pauli-Jung, el cual se ha denominado “conjetura Pauli-Jung”, aunque el de Bohm-Hiley resulta igual de relevante como una forma de profundizar más en la realidad fundamental a partir del MDA1 que intentamos definir. Por su parte, Wolfgang Pauli, físico, y Carl G. Jung, psicólogo, mantuvieron una correspondencia en la cual intentaban llegar a una explicación de la realidad última que fuera común para ambas disciplinas, siendo así la idea que Atmanspacher expone:

La idea simple pero radical propuesta por Pauli y Jung sugiere un dominio de fondo del cual se supone que lo mental y lo material emergen como epistémicamente distinguibles. Aunque la física y la psicología se relacionan con su base común de manera diferente, se supone que la base misma es de naturaleza unitaria: un dominio psicofísico neutral que no es ni material ni mental y que puede describirse mediante un lenguaje neutral no booleano. (Atmanspacher, 2014, p. 119)

Desde el lado de la psicología, Jung utilizaba el término “Unus Mundus” para hacer referencia a una realidad única e indivisa que no se caracteriza como mental ni física. Según Jung, la psique humana está dividida en tres capas o niveles: la conciencia del ego, que es la conciencia ordinaria con la cual nos identificamos cotidianamente, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo. Las dos últimas no son estados ordinarios; el inconsciente personal surge sobre todo en el sueño, y en él se albergan memorias encerradas, traumas, deseos y todo aquello que mantenemos - inconscientemente- oculto (de esta parte se ocupó Freud). El inconsciente colectivo, en cambio, es el nivel más profundo y más primordial según Jung. A diferencia de los dos primeros, éste no es individual sino que, similar al ‘alma del mundo’, existía antes que las conciencias individuales, las cuales heredan de la primera ciertos patrones preexistentes. En esta línea, el inconsciente colectivo sería aquel nivel de realidad constituido por un conjunto de elementos psicofísicamente neutros, a los cuales llamó “arquetipos” (Kastrup, 2021, pp. 23-25). Estos arquetipos se asemejan al mundo de las ideas de Platón: son patrones innatos que no los conocemos directamente pero influyen en los otros dos niveles de conciencia inferiores, puesto que los tenemos incorporados en nuestra personalidad.

En este punto la psicología de Jung fue controvertida y especulativa, en cualquier caso, la idea de fondo es que el nivel en que se encuentran los arquetipos, que es el inconsciente colectivo, es aquel *Unus Mundus*, el dominio premental y prefísico, y al activarse estos arquetipos se producen correlaciones psicofísicas entre los eventos mentales y físicos, lo cual Pauli, por su parte, intentará explicar mediante la física. Empero, debido a que se trata de un nivel no ordinario de conciencia, éste

es aprehensible mediante una especie de intuición no discursiva y no cognitiva a la que Spinoza se refería como *scientia intuitiva*, la forma más alta y más deseable de conocimiento, más allá de la imaginación y la razón. Tal intuición es posible mediante experiencias immanentes, por ejemplo en forma de revelaciones místicas. Las correlaciones psicofísicas son evidencia indirecta de la actividad arquetípica, que puede extenderse hasta el *Unus Mundus* como la realidad última e indivisa. (Atmanspacher & Rickles, 2022, pp. 9-10)

Bajo el planteamiento psicológico de Jung, la experiencia mística se concibe entonces como una forma de conocimiento -más allá de la razón ordinaria- que permite acceder a esta base arquetípica neutral. Ahora bien, más allá de esta aproximación a la teoría desde la psicología, se presenta una formulación o explicación elaborada en los términos de la física, y en particular desde la mecánica cuántica. En términos generales, Atmanspacher acude a la noción de estado epistémico, el acceso empírico que es posible en una medición, como distinto de los estados ónticos que caracterizan un sistema tal como es, independientemente del hecho de observación. Esta distinción indica que

los estados ónticos y sus propiedades intrínsecas asociadas se refieren al concepto holístico de realidad y son operativamente inaccesibles, mientras que los estados epistémicos y sus propiedades contextuales asociadas se refieren a un concepto local de una realidad operativamente accesible. (Atmanspacher, 2014, p. 114).

Lo que Atmanspacher propone es una distinción radical entre la realidad tal como la percibimos cotidianamente y la realidad en su aspecto fundamental. Esta última sería la realidad tal como es en sí misma (estados ónticos), que así resulta inaccesible según nuestros medios de observación o medición. Solamente podemos acceder a la forma parcial o local en que llega a manifestarse a través del mundo fenoménico (estados epistémicos).

En consecuencia, según la conjetura Pauli-Jung, la relación entre mente y materia estaría preconfigurada en un dominio neutral, el *tertium quid* que es premental y prefísico. Algo similar es lo que postulaba el paralelismo (ver 2.2.4.), según el cual no hay una relación causal entre mente y materia, sino que funcionan en una armonía preestablecida,

sin embargo, aquí esa armonía se deriva de la activación de los arquetipos, no de la acción de Dios. De este modo, la correlación entre mente y materia sería una consecuencia derivada de esta configuración previa proveniente del dominio psicofísicamente neutro.

Por su parte, el físico David Bohm estaba interesado en elaborar una interpretación diferente de la física cuántica, la cual le llevó a ir más allá de la comprobación propia de las ciencias, incurriendo por tanto en un auténtico planteamiento metafísico. En efecto, en la intensa labor de formulación de la física cuántica, ciertos autores han establecido que los fenómenos cuánticos presentan una forma de holismo, lo cual hace la diferencia entre física cuántica y física clásica. Esto se hace evidente sobre todo cuando se realizan mediciones en ciertos sistemas cuánticos por separado (Healey, 2018).

Lo anterior llevó a Bohm a sostener que el universo no consiste en un conjunto de elementos separados entre sí, sino que conforman un todo indivisible, pues estarían conectados a través de los principios cuánticos de interconexión y simultaneidad entre las partículas. Esto lo establece al considerar que su teoría está apoyada por las conclusiones a las que nos lleva la teoría de la relatividad de Einstein:

En una teoría relativista hay que renunciar por completo al concepto de que el mundo está constituido por objetos básicos o «ladrillos». Más bien hay que considerar el mundo como un fluir universal de acontecimientos y procesos. (Bohm, 1980, pp. 30-31)

La interconexión, en la teoría de Bohm, implicaba una interpretación determinista de variables ocultas no locales de la física cuántica, siendo diferente a la interpretación de Copenhague. En efecto, Bohm rechazaba que el movimiento de los electrones fuese incierto o azaroso, como sugerían (y sugieren) los experimentos actuales en física de partículas. Para el autor, los electrones siguen un camino preciso, determinado en parte por las fuerzas físicas convencionales, pero adicionalmente determinado por otra fuerza más sutil que llamó “potencial cuántico” (Atmanspacher, 2014, p. 106). Este potencial no depende de la intensidad de la fuerza del campo cuántico que rodea al electrón, sino de la forma inherente, lo cual resulta ser lo realmente fundamental, de modo que su efecto se mantiene aunque la onda del campo cuántico se extienda por largas distancias (efecto Aharonov-Bohm).

Este potencial cuántico constituye, para Bohm, un ‘orden implicado’. Se trata del dominio óptico de la realidad que no se manifiesta porque no es accesible. Este orden es un todo indivisible, donde el tiempo y el espacio no son fundamentales: no hay ‘localización’, pues las cosas no se caracterizan por su localidad separada en el espacio-tiempo sino que deben ser vistas como interconectadas en la medida en que se trata de

proyecciones de, o están ‘envueltas’ por, aquel nivel más profundo. Así también, Bohm describe a este orden como un flujo constante a partir del cual se configura la realidad percibida como mental y física, en lo que él llamó un ‘orden explicado’, o desplegado, el cual sí es epistémicamente accesible. Según esta concepción, es posible afirmar entonces que el orden implicado se corresponde con el holismo cuántico de carácter premental y prefísico mencionado en la teoría de Pauli-Jung:

Este flujo... no es definible con precisión y, sin embargo, es previo a las formas definibles de pensamientos e ideas que podemos ver formarse y disolverse en su flujo (...) En este flujo, la mente y la materia no son sustancias separadas, sino que son más bien aspectos diferentes de un movimiento único y continuo. Así, podremos contemplar todos los aspectos de la existencia como no separados unos de otros y, por tanto, terminar con la acostumbrada fragmentación propia del punto de vista atomístico, que nos lleva a separarlo todo absolutamente de todo. (Bohm, 1980, p. 33)

Así también dirá:

En cada nivel de complejidad habrá un «polo mental» y un «polo físico»... Pero la realidad más profunda es algo más allá de la mente o la materia, que son sólo aspectos que sirven como términos para el análisis. (Bohm, 1990, p. 17)

En consecuencia, nuestro mundo fenoménico sería la manifestación de aquella energía y orden más profundo, y por tanto mente y materia son abstracciones del flujo universal (Bohm, 1980, pp. 86-87). Aunque esto no implica que, para ciertos fines más específicos de la investigación científica, no sea válido tratar al mundo de manera fragmentaria, abstrayendo estos aspectos del todo del que forman parte, sino que se trata de ser conscientes de los límites que tiene esta perspectiva.

La forma que nuestro universo adquiere es entonces, según Bohm, como un inmenso holograma, donde cada una de las partes contiene el todo. En consecuencia, el conjunto de energía en constante actividad en la única totalidad implicado-explicado se llama “holomovimiento” (Atmanspacher, 2018). El cerebro, por su parte, se entiende como parte del holograma que intenta descifrar el universo holográfico como la realidad que nos envuelve.

La teoría de Bohm se ha visto complementada por Basil Hiley, un físico matemático que, utilizando el lenguaje formal de las matemáticas, trabaja con un álgebra pre-espacial y pre-temporal, e intenta mostrar cómo se genera el espacio y el tiempo. Por otro lado, Bernard d’Espagnat (2002) es otro autor que parece seguir la misma línea. A su juicio, la realidad fundamental es un dominio primordial no físico ni mental (al cual

llama “lo Real”), inaccesible a la experiencia empírica directa, de modo que nos está velada. En efecto,

según la concepción de la realidad velada, «lo real» es primario en relación con la escisión materia-espíritu (en otras palabras, en relación con el surgimiento conjunto de la realidad-conciencia empírica). (d'Espagnat, 2002, p. 518)

En el fondo, lo que Bohm y los demás autores sostienen es que la realidad fundamental, entendida como una totalidad indivisa (lo Real), nos es inalcanzable en su plenitud de forma directa, esto es, mediante la experiencia consciente y la realidad física empírica, por tanto, así sólo podemos alcanzarla de manera fragmentaria, lo que se logra al dividirla como mente y materia para examinarlas luego por separado con las herramientas empíricas adecuadas a las características locales de cada campo de investigación.

La principal diferencia entre la propuesta de Jung (y Pauli) y Bohm (y Hiley-d'Espagnat) es que, para los segundos, el dominio óptico neutral (es decir, la realidad fundamental) resulta tener un carácter inaccesible o velado que se desprende de su propia naturaleza. En efecto, Bohm no propondrá la posibilidad de llegar a una descripción final de la realidad, lo cual según él no es posible:

En esta actividad no hay razón evidente para suponer que hay o que habrá una forma final de observación (correspondiente a la verdad absoluta), ni siquiera una serie continua de aproximaciones a la misma. Más bien, por la naturaleza del caso, se puede esperar un desarrollo sin fin de nuevas formas de observación. (Bohm, 1980, p. 24)

A simple vista, lo anterior implica un alejamiento de la experiencia mística como una forma de conocimiento que pretende llegar a la realidad última. Sin embargo, en el marco de la teoría de Bohm, la experiencia mística puede ser entendida como cierta penetración más profunda en la totalidad implicada-desplegada que da cuenta de la interconexión existente en el universo sin por ello pretender llegar a una descripción final. De todos modos, para Pauli y Jung, el dominio óptico está presente de manera más directa en el dominio epistémicamente accesible, pues parecen mostrar una intencionalidad (y una confianza) más evidente de conocer tal dominio óptico. En este sentido, su teoría es más propicia para rescatar la posibilidad de la experiencia mística como una forma de acceder a la realidad fundamental.

En consecuencia, la concepción de la realidad fundamental en los términos de las teorías antes descritas es responsable de ciertas implicancias filosóficas que le son inherentes. En este caso se trata inevitablemente de una postura ‘emergentista’, porque

establece que tanto la mente como la materia emergen de una realidad subyacente. Esta etiqueta suele ser problemática para quienes están comprometidos con salvaguardar la realidad última de lo mental frente a lo físico, un compromiso que ciertamente no es posible en nuestra postura. De todos modos la emergencia también correría para lo físico, lo cual sugiere que la postura resultante implica un emergentismo radical en el sentido de que tanto las propiedades mentales como las propiedades físicas procederían de algo que no es ninguno de los dos (O'Connor, 2021). A su vez, la emergencia implica en general aceptar alguna forma de reduccionismo, que aquí consistiría en que las categorías de lo mental y lo físico se reducen a una categoría primaria, que es la categoría que caracteriza el dominio neutro. Esta visión, al igual que cualquier postura reduccionista, implica desechar el realismo sobre lo mental y lo físico a un nivel fundamental, para ser explicados como algo secundario (ver 2.1.4.).

2.7.4. Nuevos desafíos, alcance y limitaciones

Con esta postura o concepción sobre la realidad fundamental tal como se revelaría en la experiencia mística, se abren nuevas dudas y por tanto nuevas posibles líneas de investigación. En primer lugar, se debe profundizar y revisar en qué medida el emergentismo de lo mental y lo físico deben aceptarse, entendido como una consecuencia de nuestra teoría. Por otra parte, el más grande misterio que ahora debería ocuparnos es la naturaleza de este dominio neutro subyacente, es decir, profundizar en las teorías antes descritas, porque

este enfoque supera las dificultades de los monismos y dualismos tradicionales a la hora de establecer la relación entre mente y materia. Sin embargo, crea un nuevo misterio: la naturaleza de la realidad psicofísicamente neutra que subyace a la mente y la materia. (Atmanspacher & Rickles, 2022, p. 3)

Así también valdría la pena revisar lo que en el dualismo de sustancias se entiende como ‘materia inmaterial’, lo cual va más allá de los estados mentales a los que subyace (ver 2.2.3.), un concepto que parece muy cercano al inmaterialismo (ver 2.4.), el cual postula la existencia de una especie de estofa inmaterial que es ontológicamente diferente al resto de las categorías así como fundamento de todo episodio mental, que es lo que conocemos de ella. Esta descripción recuerda a la diferenciación que parecen hacer los místicos entre la mente entendida comúnmente y el alma o espíritu, como algo superior o ‘supramental’, e igualmente inmaterial.

Con un interés más bien en las implicancias teológicas, sería interesante desarrollar mejor la relación entre nuestra postura y el panenteísmo (en una versión tal que la realidad última es de carácter impersonal), donde el mundo forma parte del Principio Supremo pero éste lo excede, pues la idea de un dominio subyacente da espacio para que el Principio Supremo permanezca en su esencia sin agotarse en los fenómenos del mundo, como establecería el panenteísmo.

Finalmente, cabe aceptar que esta propuesta no vendrá a responder de manera definitiva a la pregunta por la realidad fundamental tal como se revela en el fenómeno místico. Por el contrario, lo que se ha procurado es entender la revelación de la experiencia mística en términos de la discusión filosófica actual sobre el tema. Por lo demás,

todas las tradiciones reconocen la dificultad de hablar de Dios (o lo que sea que se considere la realidad última) (...) Aun así, ninguna tradición religiosa carece de un cuerpo de enseñanza y práctica, que constituye su revelación de cómo son las cosas en última instancia. (Polkinghorne, 1994, pp. 264-265)

Así también, reconociendo la dificultad de hablar de la realidad última, especialmente como se revela en el misticismo, es necesario tratar de entenderla en términos filosóficos, y este es el aporte que ha intentado ofrecer el presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alter, T. & Pereboom, D. (2023): Russellian Monism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/russellian-monism/>.
- Atmanspacher, H. & Rickles, D. (2022): *Dual-Aspect Monism and the Deep Structure of Meaning*, Nueva York: Routledge
- Atmanspacher, H. (2018): Quantum Approaches to Consciousness, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/qt-consciousness/>.
- _____. (2014): Le monisme à double aspect selon Pauli et Jung, *Revue de Psychologie Analytique* 2014/1 n° 3, pp. 105-133. Disponible en: <https://shs.cairn.info/revue-de-psychologie-analytique1-2014-1-page-105?lang=fr>
- Bergson, H. (1977) [1932]. *Les deux sources de la morale et de la religion*, RA Audra y C. Berenton (trad.), Notre Dame: Universidad de Notre Dame, 1977.
- Bissell, R. (1974): A Dual-Aspect Approach to the Mind-Body Problem, *The personal site of Roger Bissell* [Reason Paper n°1]. Disponible en: <http://www.rogerbissell.com/id11aaa.html>
- Blamauer, M. (2011): Talking the Hard Problem of Consciousness Seriously: Dualism, Panpsychism and the Origin of the Combination Problem. En M. Blamauer (Ed.), *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*, pp. 99-116. Piscataway: Rutgers University Press
- Bohm, D. (1980): *Wholeness and the Implicate Order* (traducción al español 1987), Barcelona: Kairós
- _____. (1990): A new theory of the relationship of mind and matter, *Philosophical Psychology*, 3, pp. 271–286

- Bucke, R. M. (1901): *Cosmic Consciousness: A study in the evolution of the human mind*, Nueva York: Dutton.
- Chalmers, D. (2013) [2015]: Panpsychism and Panprotopsyism, Amherst Lecture in Philosophy 8; reimpresso en Alter y Nagasawa 2015: pp. 246–276. [Chalmers 2013 disponible en línea]
- Copleston, F. (1946) [1994]: *A history of philosophy: volumen I. Greece & Rome*, Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- d’Espagnat, B. (2002): *Traité de physique et de philosophie*, Paris: Fayard
- Diller, J. (2021): God and Other Ultimates, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/god-ultimates/>.
- Eliade, M. (1976): *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome I* (traducción al español 1978), Barcelona: Paidós
- _____. (1978): *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome II* (traducción al español 1979), Barcelona: Paidós
- _____. (1983): *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome III* (traducción al español 1984), Barcelona: Paidós
- Forrest, P. (2021): The Epistemology of Religion, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/religion-epistemology/>.
- Gellman, J. & Jones, R. (2022): Mysticism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/>.
- Goff, P., Seager W. y Allen-Hermanson S. (2022): Panpsiquism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/>.

- Guyer, P. & Horstmann, R. (2023): Idealism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/idealism/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/idealism/).
- Healey, R. (2018): Holism and Nonseparability in Physics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/physics-holism/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/physics-holism/).
- James, W. (1895): The Knowing of Things Together, *The Psychological Review*, 2(2): 105–124. doi:10.1037/h0073221
- _____ (1905): La Notion De Conscience, *Archives de Psychologie*, V (17). (Traducido como “La noción de conciencia”), *Journal of Consciousness Studies*, 12(7), (2005): 55–64.
- _____ (1958) [1902]: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Nueva York: Mentor Books.
- Jones, R. H. (2016): *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*, Albany: State University of New York Press.
- Kastrup, B. (2021): *Decoding Jung’s metaphysics: the archetypal semantics of an experiential universe*, Winchester: Iff books
- Katz, S. (1978): Language, Epistemology, and Mysticism, in *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven T. Katz (ed.), New York: Oxford University Press, 22–74.
- Ladyman, J. & Ross D. (2007): *Everything Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford: Oxford University Press.
- Letheby, C. (2021): *Philosophy of Psychedelics*, Nueva York: Oxford University Press.
- Lloyd, S. (2006): *Programming the Universe: From the Big Bang to Quantum Computers*, Londres: Jonathan Cape.

- Lukomski, A. (2007): El problema mente-cuerpo, *Revista Logos* (n°012), pp. 57-68, Bogotá
- Marín, C. (2017): *La experiencia esquivada*, Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Santiago: Universidad Alberto Hurtado
- Mach, E. (1886): *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, (quinta edición traducida como “El análisis de las sensaciones y la relación de lo físico con lo psíquico), Nueva York: Dover. 1959
- Mander, W. (2023): Pantheism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/pantheism/>.
- Merkur, D. (1999): *Mystical Moments and Unitive Thinking*, Albany: State University of New York Press.
- Nagel, T. (1986): *The view from nowhere*, Oxford: Oxford University Press
- Nikhilananda Swami (2008): *The Upanishads: svetasvatara, prasna, and mandukya with gaudapada'a karika* (en Inglés), Pomona: Pomona press
- O'Connor, T. (2021): Emergent Properties, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/properties-emergent/>.
- Otto, R. (1957) [1917]. *The Idea of the Holy*, segunda edición, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1932): *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Bertha L. Bracy y Richenda C. Payne (trad.), Nueva York: Macmillan.
- Plantinga, A. (1980): *Does God have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Polkinghorne, J. (1994): *The faith of a physicist: Reflections of a bottom-up thinker*, (traducción al español 2007), Navarra: Editorial Verbo Divino
- Priest, S. (1994): *Teorías filosóficas de la mente*, Madrid: Cátedra

- Ramsey, W. (2022): Eliminative materialism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/materialism-eliminative/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/materialism-eliminative/).
- Reale, G. & Antiseri, D. (1970): *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Tomo I*, [traducción al español 1983], Barcelona: Herder Editorial
- Robinson, H. (2018): Substance, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), enlace: [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/).
- _____. (2023): Dualism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/).
- Russell, B. (1918): On Sensations and Ideas, en Russell 1986.
- _____. (1921): *The Analysis of Mind*, reimpresso: Londres: George Allen & Unwin, 1978.
- Sayre, K. (1976): *Cybernetics and the Philosophy of Mind*, Atlantic Highlands: Humanities Press
- Schaffer, J. (2018): Monism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/monism/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/monism/).
- Schimmel, A. (1975): *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schleiermacher, F. (1963): *The Christian Faith*, HR Mackintosh y JS Stewart (trad.), Nueva York: Harper & Row.
- Skrbina, D. (2005): *Panpsychism in the West*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Spinoza, B. (1677): *Ethics*, in *The Collected Works of Spinoza*, en *The Collected Works of Spinoza (Volumen I)*, Edwin Curley (trad. y ed.), Princeton: Princeton University Press, 1985.

- Staal, F. (1975): *Exploring Mysticism*, Londres: Penguin.
- Stace, W. T. (1960): *Mysticism and Philosophy*, Londres: Palgrave Macmillan
- Stoljar, D. (2024): Physicalism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), próxima URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/physicalism/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/physicalism/).
- Strawson, G. (2010): *Mental reality*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press
- Stubenberg, L. (2018): Neutral Monism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/).
- Tegmark, M. (2014): *Our Mathematical Universe. My Quest for the Ultimate Nature of Reality*, Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Tejedor, C. (2017): *Historia de la filosofía en su marco cultural*, Madrid: Ediciones SM
- Velasco, J. M. (1999): *El fenómeno místico: estudio comparativo*, Madrid: Trotta
- Velmans, M. (2008): Reflexive monism. *Journal of Consciousness Studies*, 15(2), 5-50
- Yandell, K. (1975): Algunas variedades de inefabilidad, *Revista Internacional de Filosofía de la Religión* 6: 167–179.