

El Monismo de doble aspecto como modelo filosófico explicativo de la revelación mística

Double aspect Monism as a philosophical explanatory model of mystical revelation

Jorge Pacheco Fuenzalida  

Universidad de Concepción, Concepción, Chile.

Enviado: 24/06/2025

Evaluado: 25/06/2025

Aceptado: 04/09/2025

Editor: David Solís Nova

Como citar: Pacheco, J. (2025). El Monismo de doble aspecto como modelo filosófico explicativo de la revelación mística. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 160 - 180. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3111>

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 comprendemos 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 de doble aspecto (MDA), la cual parece introducir una visión de la realidad que hace posible la comprensión de lo que revela el fenómeno místico. Según esta teoría, la realidad fundamental (estado óntico) resulta inaccesible según nuestros medios de observación ordinarios. De modo que 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).

Palabras clave: *realidad fundamental, experiencia mística, monismo de doble aspecto, dualismo mental y físico, orden subyacente.*

Abstract

The mystical phenomenon is understood as a profound and borderline 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 double aspect monism (DAM), which seems to introduce a vision of reality that makes possible the understanding of what the mystical phenomenon reveals. According to this theory, fundamental reality (ontic state) is inaccessible according to our ordinary means of observation. Thus, 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).

Key words: *Fundamental reality, Mystical experience, Double-aspect monism, Mental and physical dualism, Underlying order.*

1. Introducción

El fenómeno místico habla sobre un contacto con Dios, el Absoluto o lo más profundo que existe, explicado conforme a los términos propios de cada sistema de creencias. Desde principios del siglo XX comienza a llamar la atención porque parece ser una experiencia presente en todas las religiones, siendo de interés para estudiosos de las ciencias religiosas, religión comparada y psicología de la religión¹. No obstante, de todas las inquietudes que pudo suscitar la experiencia mística, la que interesará a continuación es aquella referida a la noción de realidad fundamental. Esta se comprende como la pregunta por la naturaleza última de la realidad. Entonces, lo que se propone a continuación es entender lo que la experiencia mística nos dice sobre la realidad fundamental, porque en efecto, si el misticismo se trata de una experiencia de la realidad en su aspecto último, cabe preguntarnos qué puede decirnos sobre esto mismo.²

Las posturas filosóficas que han intentado dar respuesta a esta inquietud son —agrupadas

¹ Ver *Las variedades de la experiencia religiosa* (James, 1902); *Misticismo* (Underhill, 1911); *Lo Santo* (Otto, 1917); *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Bergson, 1932); *Filosofía perenne* (Huxley, 1945)

² No forma parte de este trabajo 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 se trata de un tema debatible para la filosofía del misticismo y la epistemología. 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 al objetivo propuesto.

en teorías fundamentales— el dualismo (de sustancias), materialismo, idealismo, monismo neutral y monismo de doble aspecto. Si bien las proposiciones de más de alguna de estas teorías pueden servir para entender lo que nos revela la experiencia mística sobre la naturaleza última de la realidad³, este trabajo profundizará en el monismo de doble aspecto (MDA). Este establece que en un sentido fundamental, la realidad es una sola, sin embargo se manifiesta de dos formas diferentes: como algo físico o como experiencia consciente. A partir de este modelo formal se cree que podemos entender lo que revela la experiencia mística sobre la realidad fundamental.

En base a lo anterior, el objetivo de este artículo es exponer los argumentos que permiten establecer que el MDA proporciona un marco teórico coherente con lo que revela el fenómeno místico, concebido como una experiencia profunda de la realidad capaz de revelar la naturaleza última o fundamental de la realidad.

2. Misticismo

2.1. Conceptualización

La experiencia mística podemos entenderla, ante todo como 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 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)

Así, lo más fundamental de la experiencia mística es que es una experiencia donde la persona se ‘encuentra’ con la divinidad, lo Absoluto o finalmente lo más profundo que existe. Esto último podemos entenderlo conforme a la terminología propuesta por Rudolf Otto y posteriormente Juan Martín Velasco. En efecto, aquello con lo que se encuentra el místico es lo mismo que Otto ha designado como una realidad ‘absolutamente otra’, algo completamente diferente a todo lo conocido y desconocido y por tanto totalmente trascendente (Velasco, 1978, p. 123; Otto, 1917, p. 217). En la misma línea, Velasco sitúa lo Sagrado como ese mundo que comprende al sujeto religioso y su actitud, mientras que el ‘Misterio’, siguiendo la misma descripción de Otto,⁴ dirá que es el elemento principal de lo Sagrado, es

el nombre para la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden y, por tanto, aquel en el que se reconocerán todos los sujetos religiosos; aquel que resume y explica la nueva forma de ser

³ Tómese como ejemplo la defensa del dualismo de sustancias de Richard Swinburne, la defensa del idealismo y pansiquismo de Bernardo Kastrup o las formulaciones clásicas y modernas del monismo neutral como se menciona en las nota 17

⁴ véase *Lo Santo*, cap. V, pp. 40-48

que reciben los objetos afectados por lo sagrado. Es, en una palabra, el eje, el centro, la raíz de este ámbito de lo sagrado. (Velasco, 1978, p.125)

El término Misterio, por tanto, tal como lo ocupa Otto y Velasco resulta relevante, porque gracias a él podemos conceptualizar aquella realidad con la que se encuentra el místico en su experiencia, evitando caer en una generalización errada, y además, es capaz de encerrar todas las descripciones que las diferentes tradiciones han hecho sobre la misma.

Diremos entonces, que a partir de la noción de Misterio utilizada, es sencillo caracterizar aquello con lo que se encuentra el místico. Esto es, “la Presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad y la persona” (Velasco, 1978, p.126). En otras palabras, es aquella realidad totalmente diferente a la del ser humano, la cual, por lo mismo le es imposible explicar; pues se impone sin que la persona sea capaz de aplicar alguna categoría que conozca. Por tanto, se trata de un orden completamente diferente a todo lo demás, es por eso que Otto le ha designado como ‘lo absolutamente otro’ (*das ganz Andere*) (Otto, 1978, pp. 25-27).

Ante esta realidad ‘absolutamente otra’, Otto (1917, p. 91) sostiene que la experiencia mística es una forma de contacto inmediato e intuitivo con ella, donde persiste el sentimiento de unidad y la anulación del yo.

2.2. Tipología y la experiencia introvertida

Dentro de lo que se considera diversos ‘tipos de mística’⁵, la clasificación más reiterada es en torno a experiencias místicas introvertidas y extrovertidas, lo cual conduce a una conciencia introvertida y extrovertida respectivamente (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 (Jones, 2016; Stace, 1960, p. 79). Aquí la realidad fundamental es un principio personal descrito con los nombres de las religiones donde aparece, esto es, en las versiones ortodoxas del

⁵ Debemos tener total claridad y transparencia en aceptar que aquello que establezcamos como ‘la visión de la realidad según la experiencia mística’ se sostendrá en experiencias inevitablemente subjetivas, lo cual conlleva un problema y una clara limitación: penetrar en la experiencia mística de otro sujeto, así como en la mente de cualquier sujeto mientras está teniendo una experiencia cualquiera, es imposible. De modo que la visión general de la realidad que buscamos, implica inevitablemente acudir a las interpretaciones que los místicos han hecho de sus experiencias místicas subjetivas. Esto es posible debido a que 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 (Ver Stace, 1960, p. 18; 31)

cristianismo, judaísmo e islam. 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 (Merkur, 1999, p. 60).

La experiencia introvertida suele describirse como la experiencia de un monismo universal. Se trata de la experiencia mística más común. En ella no hay distinción ni multiplicidad, por tanto, desaparece la separación entre objeto y sujeto. Esto quiere decir que la realidad fundamental es un principio impersonal respecto al cual el místico resulta 'absorbido', perdiendo así su individualidad e identidad, tratándose por tanto de una experiencia monista (Underhill, 1911, p. 275; Stace, 1960, p. 111). 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 (Eliade, 1978, pp. 315-316). Entendida así, es la experiencia descrita en el hinduismo, el neoplatonismo, la cábala en el judaísmo, el sufismo heterodoxo y otros casos particulares.⁶

Ambos son tipos de experiencias universales, es decir, están atestiguadas en diferentes contextos históricos (Otto, 1932). 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, 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, y sólo una vez ahí percibe la Unidad última y su identidad con ella (Underhill, 1911, p. 280). 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.

De las dos formas descritas, la primera es menos relevante en cuanto a su frecuencia y al interés que ha suscitado en los estudiosos (Gellman & Jones, 2022). Según la exposición que los autores hacen de la experiencia mística extrovertida de la realidad, 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 introvertida,

⁶ Especialmente Abraham Abulafia como caso aislado en la mística judía, Eckhart dentro del cristianismo, así como Buda, Santa Teresa de Jesús y Ruybroeck (Eliade, 1983)

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 introvertida de la realidad 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 la forma extrovertida: (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 (Stace, 1960, p. 83; Velasco, 1999, p. 219). 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) 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 y Jones, 2022); y (III) la experiencia mística como una experiencia introvertida ha tenido mayor presencia a lo largo del tiempo y en diferentes lugares, así como mayor 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). 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. Es por estos motivos que nos enfocaremos en ella de ahora en adelante.

2.3. Principios para discutir sobre la realidad fundamental

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 (1960) 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. (pp. 154-155)

Por tanto, consideraremos como certera aquella tradición que sostenga la autotranscendencia

de la experiencia mística. Sobre esto Otto (1917, p. 95) advierte contra la reducción racionalista de la experiencia mística y critica las interpretaciones filosóficas o psicológicas que reducen la experiencia mística a estados mentales. Así como lo era para él, tomaremos a la experiencia mística como una experiencia real de encuentro como ‘lo absolutamente otro’, y no una ilusión o alucinación.

Aparte de poder decirnos algo sobre la realidad —en virtud de su real autotranscendencia— debemos acordar que, en el sentido más primordial, toda interpretación sobre la experiencia mística concuerda en que aquello con lo cual se encuentra el místico es ante todo la ‘Unidad fundamental’⁷. 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, esa realidad absolutamente otra de Otto, la cual ha sido 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 (Eliade, 1979, p. 133). Sin embargo, 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 (Stace, 1960, p. 240).

Por último, es necesario resaltar una idea más. Básicamente, la realidad a la cual nos

⁷ Sobre la posibilidad de una universalidad de las experiencias místicas, existe un intenso debate entre dos posturas: esencialismo y constructivismo. El primero establece que la experiencia mística es transversal a las diferentes religiones, las cuales tratan de explicar el mismo fenómeno pero en los términos propios de su sistema de creencias. El segundo declara que la experiencia mística no puede entenderse al margen de los factores culturales y contextuales en los que aparece, de modo que las creencias que permean al místico acaban por darle una forma idiosincrática a la experiencia. Si bien a simple vista el esencialismo se presenta como la postura que más favorece a las finalidades de este trabajo, cae en el error de la generalización apresurada, no considera los factores contextuales y las evidentes diferencias descriptivas entre las experiencias registradas. Sin embargo el constructivismo también incurre en el error de no reconocer las similitudes significativas entre las experiencias místicas, lo cual es un importante indicador de que todas las experiencias son por lo menos muy similares.

A este respecto, el trabajo asume una diferenciación en la interpretación de las experiencias místicas cuando plantea la existencia de una experiencia mística introvertida y extrovertida, sin embargo, como se pudo revisar, se argumenta a favor de la superioridad de las primeras, y dentro de éstas, debido a que existe una importante cantidad básica de elementos compartidos en todas ellas, es posible sostener una universalidad básica de las experiencias místicas (Para esta discusión, ver a Gellman & Jones, 2022; Velasco, 1999)

referimos es evidentemente diferente al mundo cotidiano. De hecho, los autores hablan tajantemente de dos órdenes diferentes, en el sentido de tener unas condiciones y leyes básicas que son diferentes. Es por eso que no es posible una descripción de este 'orden místico' que parta de unas cualidades perceptibles de la misma (Velasco, 1978, p. 126). Stace (1960, p. 198) habla del orden natural, para referirse al orden del espacio-tiempo, y el orden eterno, que es el del Uno místico. Pero, además, la Unidad mística resulta ser más profunda que el orden natural, algo en lo cual todos los místicos 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 tal Unidad.

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 o última. 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.⁸

Finalmente, y como corolario del tercer principio propuesto, podemos agregar que entendida según lo que nos revela la experiencia mística, la realidad fundamental posee las siguientes características:

- 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'⁹, 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.

⁸ 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.

⁹ Otto lo llama a-racional (Ver Otto, 1917, p. 92).

3. Realidad fundamental

3.1. Teorías sobre la realidad fundamental

El tópico de la realidad fundamental lo entenderemos como una inquietud ontológica cuya pregunta sería: ¿de qué tipo es la realidad? y básicamente, cuando los autores se han preguntado tales preguntas, 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, aquello que es lo último existente (Tahko, 2023).

A partir de lo anterior, Diller (2021) 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. Para Diller, la ultimidad necesita de los tres aspectos, de modo 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).

Así también, las posibles respuestas a la pregunta por la realidad fundamental serían primordialmente las mismas que Strawson (2010, p. 64) establece para el problema mente-cuerpo (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).

A estas posturas, se debe agregar 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 esto último suele entenderse como una pregunta sobre si el ser humano es realmente una mente o un cuerpo (Strawson, 2010, p. 60). En efecto, lo que buscamos acá es preguntarnos por la realidad en sentido general. Por tanto, el deber ahora es entender tales posturas a la luz de la pregunta por la realidad última.

Si bien podría argumentarse que la realidad fundamental según la revelación de la experiencia mística podría implicar más de una teoría al respecto, dependiendo de la argumentación

y el enfoque utilizado, debemos considerar que las características que expusimos de la realidad fundamental según el fenómeno místico dejan en evidencia el claro contraste que existe entre el Principio Supremo, que es la realidad fundamental, y nuestro mundo (ver 2.3.). Bajo esta perspectiva, cualquier teoría que postule la primacía metafísica de la mente o la materia entendidas en sentido ordinario —esto es, materialismo e idealismo— como el contenido básico de la realidad, directamente debe abandonarse, pues la visión mística implica la existencia de un tercer elemento como el fundamental, diferente a los otros dos. Así también 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.

En virtud de lo anterior, es 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 de doble aspecto o monismo M&F¹⁰. Sin embargo, tal teoría se entiende en más de un sentido, de modo que debemos aclarar a qué nos referimos con ella.

3.2. El Monismo de doble aspecto (MDA)

El Monismo de doble aspecto (MDA)¹¹ es una teoría filosófica con larga data¹² que sin embargo ha ganado gran popularidad en el último tiempo sobre todo como opción al problema mente-cuerpo, siendo una forma de salvaguardar la realidad de lo mental frente al ataque del reduccionismo fisicalista (Ramsey, 2022), pero también es muy interesante para reflexionar sobre la realidad fundamental. 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 ésta sería una sola, pero poseyendo ambos aspectos (Atmanspacher, 2014, p. 106).

Sin embargo, desde el inicio los autores advierten que se trata más bien de una familia de

¹⁰ En algún sentido también el monismo neutral proporcionaría una teoría satisfactoria, sin embargo, dependerá de la forma en que éste se entienda: se puede comprender como aceptando la visión ‘ambos’, según la cual una entidad básica es tanto física como mental, o bien como aceptando la visión ‘ninguno’, es decir, que hablamos de neutralidad cuando una entidad básica no es ni mental ni física. Si entendemos el monismo neutral como aceptando la visión de ‘ninguno’ éste podría servir como marco explicativo de lo que revela la experiencia mística, sin embargo esto significaría una superposición con la forma de monismo de doble aspecto que defendemos.

¹¹ También conocido como teoría del doble aspecto, teoría del aspecto dual o monismo mental y físico (M&F), entre otros.

¹² Ha sido desarrollado con diversas variaciones desde hace mucho tiempo, e incluso podría remontarse casi a los orígenes del pensamiento filosófico (Velmans, 2008). Sobre esto, Atmanspacher & Rickles (2022, p. 12) mencionan a Parménides, Platón, Plotino, Descartes, Leibniz y Spinoza. En este último, se inspiraron Schelling Hegel, Kant y Schopenhauer.

opiniones reunidas bajo esa etiqueta. En este sentido, 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 (Stubenberg, 2018). Es por eso que estos dos aspectos sólo serían diferentes modos de acceder (nivel epistémico) a la realidad subyacente (nivel óntico) (Atmanspacher y Rickles, 2022, p. 11). 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 ónticos. Es decir, la realidad es una y tal como se nos presenta, siendo en sí misma tanto experiencial como no experiencial. Según Atmanspacher & Rickles (2022, p.11), se trata de una importante versión de la teoría original. A esta postura la llamaremos 'MDA2'.

Por tanto, según el MDA1 existe una realidad neutra que subyace a los aspectos físicos y mentales, en cambio para 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), ésta doble comprensión se debe a dos formas de entender los aspectos: para el MDA1, existe un monismo ontológico con un dualismo epistémico, lo cual lo componen los dos aspectos considerados (Atmanspacher, 2014, p. 107). Para el MDA2, los dos aspectos constituyen el carácter ontológico mismo de una cosa o de la realidad en general (Seager, 2009, p. 85). En otros términos, para el MDA1 los dos aspectos son el modo de acceder (nivel epistémico) a una realidad subyacente distinta (nivel óntico) que no se manifiesta directamente; para el MDA2 accedemos a los aspectos mismos (nivel óntico) que caracterizan la realidad última y, por tanto, sí se manifiesta directamente.

Sobre la exposición del MDA el caso de Spinoza es fundamental, no solo porque se suele considerar como el primero en la filosofía moderna en exponer sistemáticamente la postura del MDA (Atmanspacher, 2014, p. 106), sino porque en la interpretación de su filosofía ya se vislumbra los dos tipos de MDA.

En esta parte, la noción de Substancia en Spinoza es medular, debido a que determina el sentido de todo su sistema (Mander, 2023). En la misma línea que Descartes, Spinoza entiende a la Substancia como aquello que para existir sólo tiene necesidad de sí mismo, porque es causa de sí mismo (Reale & Antiseri, 1992, p. 359). Bajo esta perspectiva, Spinoza dirá que sólo existe una Substancia: Dios.

En efecto, para Spinoza, todo lo que existe no fue creado de forma voluntaria por Dios sino que por necesidad, es decir, todo procede de él, y por tanto todo es inseparable de él. De esta forma Dios es causa inmanente y no trascendente de todo lo que existe. En su descripción se sugiere entonces que en la realidad lo único existente es Dios; todo lo que existe está en Dios y sin Dios nada puede ser ni ser concebido (Reale & Antiseri, 1992, p. 359).

En esta línea, Dios-Substancia manifiesta su esencia de infinitas maneras, las cuales Spinoza

llama atributos. Estos atributos son entidades diferentes entre sí, pero no separadas, puesto que proceden de Dios, la única Substancia (Mander, 2023). Con esta explicación se distancia de Descartes: mientras que para éste la mente (*res cogitans*) y la materia (*res extensa*) eran sustancias en sentido secundario, para Spinoza se convierten en dos de los infinitos atributos de la sustancia. En consecuencia, para Spinoza, lo mental y lo físico son atributos de la única Substancia eterna e infinita (Goff, et. al, 2022). Por tanto, Spinoza puede establecer que todo lo que existe es divino (Atmanspacher y Rickles, 2022, p. 8).

En conclusión, Spinoza ofrece una explicación que sienta las bases modernas del MDA sobre la realidad fundamental y la naturaleza de lo mental y lo físico en relación a Dios: éste último es la realidad fundamental, única substancia existente, causa inmanente de todo lo que existe, y esta sustancia es conocida a través de sus atributos, entre los cuales está lo mental y lo físico. Por tanto, en la exposición MDA de Spinoza, la realidad fundamental es causa inmanente a los fenómenos cotidianos, y es en ese sentido que subyace a los mismos.

Bajo esta descripción es que la filosofía de Spinoza ha sido catalogada de panteísta, porque en efecto, dado que nada existe fuera de Dios, todo es Dios. Sin embargo, tal interpretación es problemática si consideramos que Dios está compuesto por una infinitud de atributos, de los cuales sólo conocemos el pensamiento y la extensión. Por tanto, de la afirmación ‘todo está en Dios’ no se sigue que ‘Dios se identifica con la totalidad de lo conocido, esto es, el pensamiento y la extensión’. En otras palabras, lo físico y lo mental son atributos de Dios, pero no son la totalidad de Dios (Gueroult, 1968). Por tanto, la filosofía de Spinoza podría ser considerada un panenteísmo; la visión de que el mundo fenoménico es una parte de Dios, pero éste no queda reducido al primero, por tanto, Dios mantendría su esencia aparte del mundo. Esta interpretación sobre la filosofía de Spinoza es fundamental, porque si esta es un panteísmo, la filosofía de Spinoza sigue el MDA2, en cambio, si es un panenteísmo, sería un MDA1.

Un caso diferente es el de Bissell (1974), autor representativo del MDA2. Aunque se enfoca más bien en el P-mc, 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 (Marín, 2017, p. 141). 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, p. 5)

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 su parte, Atmanspacher y Rickles (2022) parecen abrazar el MDA1. Para ellos, la doble comprensión del MDA se centra en las nociones de panpsiquismo y cosmopsiquismo (29): 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 (33). Estos autores toman el segundo camino, pues, según la descripción de su teoría, esta

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 y Rickles, 2022, p. 4)

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 MDA1¹³. Además de la propuesta de ambos autores, en su obra se proponen revisar otros modelos diferentes del MDA elaborados por científicos y psicólogos que se revisarán más adelante. Por lo pronto, la opinión de que la física cuántica podría propiciar un tipo de MDA también es compartida por otros autores. En esta línea, John Polkinghorne (1994), físico matemático y sacerdote anglicano, establece que:

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, p. 49)

Pero esta visión debe contrastarse con la de otros autores que, a pesar de la plausibilidad del

¹³ Otros autores que han desarrollado formas de MDA1 serían Schopenhauer y la noción de 'Voluntad', Kant y la diferencia fundamental entre el acceso epistémico a las cosas (fenómenos) y cómo son estas en sí (noumenos), Velmans y su 'monismo reflexivo', Fechner, Wundt y Whitehead con su filosofía del proceso. Así también Sayre, Chalmers y Tegmark como representantes de un monismo neutral donde la base fundamental de la realidad la encuentran en un dominio subyacente que trasciende la experiencia: información, matemáticas, proceso computacional, entre otros

MDA, sugieren que sólo se trata de una aproximación general al problema. En esta línea se inscribe Thomas Nagel (1986), para quien adoptar el MDA es más que nada decir “a grandes rasgos, dónde podría estar la verdad, no de decir cuál es” (p. 30). No obstante, para Nagel (1986, p. 49), cuyo propósito es salvaguardar el estatus ontológico de la mente frente al reduccionismo y al emergentismo, el MDA se presenta como una buena opción, pues, entendida en el modo MDA2, tal teoría rechazaría ambas concepciones materialistas.

En resumen, podemos establecer que para el MDA1 existe una realidad subyacente que no es mental ni física, por tanto, cuenta con la existencia de algo más aparte de lo mental y lo físico. Es la postura de Atmanspacher, Rickles y Spinoza si su filosofía es un panenteísmo. El MDA2 en cambio, elimina la idea de una realidad subyacente; en la realidad no hay nada como un ‘más allá’, es decir, lo más básico que existe es lo mental y lo físico, y es la visión de Bissell, Nagel y Spinoza si consideramos su filosofía como un panteísmo. En consecuencia, la postura específica que aporta un marco teórico a lo que revela la experiencia mística es el MDA1 y su noción de existencia de un dominio neutral que subyace a lo físico y lo mental como aspecto último de la realidad

4. Hacia una comprensión más específica del MDA1

Conforme a lo anterior, el MDA1 sería la teoría filosófica que propone una forma de concebir la realidad en la cual es posible explicar lo que revela el fenómeno místico. Según ésta, 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. Ahora la pregunta que queda es: ¿podemos decir algo más sobre esta postura?

En primer lugar, esta concepción de la realidad la sostiene en la actualidad Harald Atmanspacher. Este físico y filósofo defiende el MDA1, tal como lo revisamos en el apartado 3.2. 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, 2018, p. 21).

De los tres enfoques, al que ha tenido más auge es el de Pauli-Jung,¹⁴ 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 (Jung & Pauli, 1952), siendo así la idea que Atmanspacher (2014) expone:

La idea simple pero radical propuesta por Pauli y Jung sugiere un dominio de fondo del cual se

¹⁴ Denominado ‘Conjetura Pauli-Jung’

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. (p. 119)

Desde 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 (Jung & Pauli, 1952, p. 435). 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. 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 (Jung, 2004, p. 141). 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 (Jung, 2004: 154), lo cual Pauli, por su parte, intentará explicar mediante la física. Empero, debido a que se trata de un nivel no ordinario de conciencia, este

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 inmanentes, 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 y 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 (2014) 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. (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, siendo esta última su verdadera forma (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, 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 directa 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 (Seager, 2018, p. 2). 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 (Bohm, 1952, p. 166). 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.

Este potencial cuántico constituye, para Bohm, un ‘orden implicado’. Se trata del dominio óntico 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 (Bohm, 1980, pp. 208-212). Así también, Bohm (1980, pp. 221- 240) 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: 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 teoría de Bohm se ha visto complementada por Basil Hiley (2012), 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, 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.

5. Conclusiones

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 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 neutral. 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. Todas estas consecuencias se presentan como nuevas preguntas que se abren en la discusión y que pueden y deben ser abordadas en investigaciones futuras.

6. Bibliografía

- Atmanspacher, H., & Rickles, D. (2022). *Dual-aspect monism and the deep structure of meaning*. Routledge.
- Atmanspacher, H. (2018). *Quantum approaches to consciousness*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/qt-consciousness/>
- Atmanspacher, H. (2014). Le monisme à double aspect selon Pauli et Jung. *Revue de Psychologie Analytique*, 2014(1), 105–133. <https://shs.cairn.info/revue-de-psychologie-analytique1-2014-1-page-105?lang=fr>
- Bissell, R. (1974). A dual-aspect approach to the mind-body problem. *Reason Papers*, 1. <http://www.rogerbissell.com/id11aaa.html>
- Bohm, D. (1990). A new theory of the relationship of mind and matter. *Philosophical Psychology*, 3, 271–286.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order* (1987 ed.). Kairós.
- Bohm, D. (1952). A suggested interpretation of the quantum theory in terms of “hidden variables.” *Physical Review*, 85, 166–193.
- d’Espagnat, B. (2002). *Traité de physique et de philosophie*. Fayard.
- Diller, J. (2021). God and other ultimates. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/god-ultimates/>
- Eliade, M. (1983). *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Tome III; Trad. 1984). Paidós.
- Eliade, M. (1978). *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Tome II; Trad. 1979). Paidós.
- Forrest, P. (2021). The epistemology of religion. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/religion-epistemology/>
- Gellman, J., & Jones, R. (2022). Mysticism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 ed.).

- <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/>
- Goff, P., Seager, W., & Allen-Hermanson, S. (2022). Panpsychism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/>
- Gueroult, M. (1968). *Dieu (Éthique I)* (Trad. 1997). Aubier.
- Healey, R. (2018). Holism and nonseparability in physics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/physics-holism/>
- Hiley, B. (2012). Process, distinction, groupoids and Clifford algebras: An alternative view of the quantum formalism. *Quantum Physics*, 813, 705–750.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature* (1958 ed.). Mentor.
- Jones, R. (2016). *Philosophy of mysticism: Raids on the ineffable*. State University of New York.
- Jung, C. G., & Pauli, W. (1952). *Naturerklärung und Psyche* (Trad. 2004). Trotta.
- Jung, C. G. (2004). La estructura de la psique (1927). En *Obra completa de Carl Gustav Jung* (Vol. 8: *La dinámica de lo inconsciente*). Trotta.
- Kastrup, B. (2021). *Decoding Jung's metaphysics: The archetypal semantics of an experiential universe*. Iff Books.
- Marín, C. (2017). *La experiencia esquivia* [Tesis doctoral, Universidad Alberto Hurtado].
- Mander, W. (2023). Pantheism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/pantheism/>
- Merkur, D. (1999). *Mystical moments and unitive thinking*. State University of New York.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford University.
- O'Connor, T. (2021). Emergent properties. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/properties-emergent/>
- Otto, R. (1932). *Mysticism East and West: A comparative analysis of the nature of mysticism* (B. L. Bracy & R. C. Payne, Trans., 2016). Macmillan.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Trad. 1980). Alianza.
- Polkinghorne, J. (1994). *The faith of a physicist: Reflections of a bottom-up thinker* (Trad. 2007). Verbo Divino.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1992). *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* (Tomo II; Trad. 2010). Herder.

- Ramsey, W. (2022). Eliminative materialism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/materialism-eliminative/>
- Seager, W. (2009). A new idea of reality: Pauli on the unity of mind and matter. In H. Atmanspacher & H. Primas (Eds.), *Recasting reality* (pp. 83–97). Springer.
- Seager, W. (2018). The philosophical and scientific metaphysics of David Bohm. *Entropy*, 20(7), 493. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC7513019/>
- Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Strawson, G. (2010). *Mental reality*. MIT.
- Stubenberg, L. (2018). Neutral monism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/>
- Tahko, T. (2023). Fundamentality. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/fundamentality/>
- Underhill, E. (1911). *Mysticism: A study in the nature and development of spiritual consciousness* (Trad. 2006). Trotta.
- Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico: Estudio comparativo*. Trotta.
- Velasco, J. M. (1978). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta.
- Velmans, M. (2008). Reflexive monism. *Journal of Consciousness Studies*, 15(2), 5–50.