



# Introducción al panespiritismo

## Una alternativa al materialismo y al panpsiquismo

---

Por Steve Taylor | 26 de septiembre de 2020 | [Versión PDF](#)

---

### Resumen

Este artículo es una introducción a un enfoque filosófico denominado «panespiritismo». Se resumen los principios fundamentales de este enfoque y se analiza cómo se relaciona con perspectivas filosóficas anteriores (principalmente orientales), en qué se diferencia del panpsiquismo y cuál es su relación con el idealismo y el teísmo. Se abordan cuestiones como la relación entre la mente y la materia, la relación entre la mente y el cerebro y el surgimiento de la mente desde una perspectiva «panespiritista». Se analiza cómo el panespiritismo se relaciona con las experiencias místicas. El artículo concluye sugiriendo que este enfoque puede ayudar a esclarecer una amplia gama de fenómenos que parecen anómalos o problemáticos desde un punto de vista materialista.

En los últimos años, el panpsiquismo parece haber experimentado una especie de resurgimiento en la filosofía de la mente (Skrbina 2017; Goff 2019). A medida que ha aumentado el descontento con los enfoques fisicalistas de la conciencia —y que el «problema difícil» de cómo la actividad neurológica podría equipararse a la conciencia o producirla se ha vuelto aparentemente más difícil de resolver—, la alternativa de suponer que la conciencia es, en cierto sentido, fundamental para el mundo se ha vuelto más atractiva. En el panpsiquismo, el problema de cómo la mente o la conciencia podrían surgir de la

materia se resuelve postulando que la mente *siempre* ha estado involucrada en la materia. Las partículas simples tienen una naturaleza intrínseca de consciencia (o la conciencia es una propiedad irreducible de las partículas, junto con otras propiedades como la masa y la carga). Por lo tanto, la conciencia no necesitaba surgir porque ya estaba allí.

Sin embargo, el panpsiquismo no es, desde luego, la única alternativa al materialismo. En este artículo, me gustaría proponer otra perspectiva no materialista que, en mi opinión, tiene más elegancia y potencial explicativo que el panpsiquismo. Se trata de un enfoque que, en diferentes variantes, tiene una larga y rica historia filosófica. Se trata de un enfoque que podría denominarse *panespiritismo*. Es posible considerar que el panespiritismo ocupa un término medio entre el monismo y el dualismo, o entre el idealismo y el dualismo. De hecho, así es como se concibe a menudo la filosofía india del *Bhedabheda Vedanta* —muy similar al panespiritismo—, como una integración de las tradiciones monistas y dualistas.

El panespiritismo tiene algunas similitudes con enfoques filosóficos como el idealismo y el cosmopsiquismo, pero también hay diferencias significativas. La diferencia esencial entre el panespiritismo y tanto el idealismo como el cosmopsiquismo es que el panespiritismo no considera que la materia sea de naturaleza puramente mental o espiritual, sino que tiene su propio estatus ontológico. La materia es a la vez un producto del espíritu, está impregnada de él y es de la misma naturaleza que él, pero al mismo tiempo es distinta del espíritu. Como sugiere el *Bhedabheda Vedanta*, la materia es a la vez igual y diferente al espíritu. (Aparte del *Bhedabheda*, los enfoques filosóficos más cercanos a mi forma de panespiritismo son el monismo de doble aspecto y el panenteísmo, como se discutirá más adelante).

Es esta idea de ser «igual» y «diferente» lo que quizá sea el aspecto más difícil de mi forma de panespiritismo. Quizá se podría comparar con un niño y su madre. Un niño es engendrado por su madre y es genéticamente de la misma naturaleza (junto con el padre). Sin embargo, al mismo tiempo, es un ser independiente. Esto es análogo a la relación entre el espíritu y la materia. En este sentido, se podría decir que el panespiritismo, por paradójico que pueda parecer, no es ni totalmente monista ni dualista, sino (como el *Bhedabheda*) una integración de las dos perspectivas.

Encuentro los enfoques idealistas tan insatisfactorios como el materialismo o el panpsiquismo. La cuestión de cómo una mente universal (o mente en general) podría manifestarse en (o generar) formas materiales individuales me parece casi tan problemática como lo es el «problema difícil» para el materialismo. Además, cuando los enfoques idealistas (por ejemplo, Kastrup 2012) consideran las entidades materiales como proyecciones o vibraciones de una mente o conciencia universal, y sugieren que no existe una realidad indepen-

diente o ajena a la conciencia, esto parece derivar hacia el narcisismo o incluso el solipsismo, y corre el riesgo de devaluar el mundo fenoménico al estatus de proyección o espejismo.

En este ensayo, expondré algunas de las características más destacadas del panespiritismo y luego sugeriré cómo una perspectiva panespiritista contemporánea concibe el surgimiento de la mente, la relación de la mente con la materia y la relación entre la mente y el cerebro. Mostraré cómo el panespiritismo se relaciona con las experiencias místicas y luego discutiré con más detalle las diferencias entre el panespiritismo y enfoques como el idealismo, el panpsiquismo y el teísmo. También sugeriré que el panespiritismo tiene un gran poder explicativo, lo que también ofrece pruebas de su validez.

## Breve descripción del panespiritismo

El panpsiquismo sugiere que las partículas más básicas de la materia tienen algún tipo de ser interior y algún tipo de experiencia, aunque sea tan básico que nos resulte imposible concebirlo. El panpsiquismo puede significar literalmente que «la mente está en todas partes», pero normalmente solo significa que la mente existe en todas las partículas materiales. Sin embargo, el panespiritismo sugiere que existe una cualidad fundamental, inherente a *todo el espacio* y a todas las cosas materiales. Esta cualidad—que podría denominarse conciencia fundamental (o espíritu)—lo impregna todo. (Para mí, los términos conciencia fundamental y espíritu son equivalentes). Está en todas partes y en todas las cosas.

A diferencia del panpsiquismo, mi variante del panespiritismo no sostiene que todas las partículas materiales tengan una naturaleza intrínseca de la materia. El panespiritismo sugiere que, aunque la conciencia está en todas las cosas, no todas las cosas tienen necesariamente su propia conciencia *individualizada*. Aunque la conciencia fundamental lo impregna todo, no todas las cosas son conscientes. Solo las estructuras que tienen la complejidad y la forma organizativa necesarias para *recibir* y *canalizar* la conciencia fundamental en sí mismas tienen la conciencia como naturaleza intrínseca. Aquí hay una similitud con el cosmopsiquismo, que asume una forma esencial de conciencia: la conciencia cósmica. Al igual que en el idealismo, la conciencia individual de los macrosujetos, como los seres humanos, deriva de alguna manera de la conciencia cósmica (Nagasa y Wager 2016). Mi variante del panespiritismo (o «panespiritismo contemporáneo», como podría llamarse) sugiere que esta derivación se produce a través de grupos organizados de células (en forma de cerebros en los seres humanos), que actúan como receptores y transmisores de la conciencia fundamental.

Según el panespiritismo, todo el universo está animado y es consciente, ya que todas las cosas—y todo el espacio—están impregnadas de conciencia funda-

mental o espíritu. Pero hay una diferencia entre la forma en que las rocas y los ríos están animados y la forma en que lo están un insecto o incluso una ameba. Las rocas y los ríos no tienen psique propia y, por lo tanto, no son conscientes ni están animados *individualmente*. La conciencia fundamental los impregna, pero no son conscientes en sí mismos. (Tenga en cuenta que también podría haber elegido el término *panconsciencismo* para referirme a este enfoque, pero lo rechacé por considerarlo poco manejable y torpe). Las formas materiales están animadas externamente por la conciencia fundamental; los cuerpos de las formas de vida también están animados por la conciencia fundamental, pero las formas de vida también están animadas *internamente* por un cierto grado de conciencia individual. La conciencia interior no *llega hasta el fondo*, como sugiere el panpsiquismo. Solo llega hasta las primeras formas de vida simples.

Podríamos decir que en el panespiritismo contemporáneo hay dos distinciones esenciales y relacionadas entre sí. La primera es entre las cosas materiales y los seres vivos. Las primeras están *impregnadas de* conciencia fundamental, sin poseer conciencia interior propia, mientras que los segundos están *impregnados de* conciencia fundamental y poseen además una naturaleza *interior*, con un cierto grado de conciencia individual. (Más adelante profundizaremos en este tema). La segunda distinción es entre los seres conscientes individuales y la conciencia fundamental.

Podemos ilustrar estas distinciones considerando mi propia situación en el mundo, en este preciso momento. Estoy sentado a una mesa en una cafetería. Según el panespiritismo contemporáneo, la mesa, las paredes, mi taza y todas las demás cosas materiales que me rodean están *impregnadas de* conciencia fundamental. La materia de mi cuerpo—mis átomos, moléculas, células, músculos, extremidades, piel y cabello—también está *impregnada de* conciencia fundamental. Al mismo tiempo, la conciencia fundamental impregna el espacio entre todas estas cosas materiales y el espacio que llena todo este café (y también el exterior). En este sentido, todas las cosas materiales están inmersas en la conciencia fundamental. Y yo, como ser sensible, también tengo una conciencia *interior*. Principalmente a través de mi cerebro, la conciencia fundamental se expresa dentro de mí y se convierte en mi conciencia individual y mi mente. Esta es la diferencia esencial entre mí y los objetos materiales que me rodean. Debido a que son formas físicas relativamente simples, la conciencia fundamental no puede «canalizarse» en ellos, por lo que carecen de una conciencia interior.

Alternativamente, podríamos describir mi situación utilizando el término espíritu. Estoy *impregnado e inmerso en el espíritu*. Al mismo tiempo, el espíritu existe dentro de mí, como la naturaleza esencial de mi ser interior. El espíritu fluye hacia mi ser interior, de forma continua, como una fuente, a través de mi cerebro. Este flujo de espíritu genera mi conciencia individual. Mi cuerpo, mi

ser interior, toda la materia y todo el espacio son de naturaleza espiritual—de ahí el *panespiritismo*.

En resumen, podríamos decir que mi variante del panespiritismo destaca tres formas en las que los seres vivos se relacionan con la conciencia fundamental: *impregnación*, *inmersión* y *sensibilidad subjetiva* (o *animación interna*). Las cosas inanimadas están impregnadas e inmersas en la conciencia fundamental. Los seres vivos también están impregnados e inmersos en la conciencia fundamental, pero además están *animados internamente* por la conciencia fundamental, a través del proceso de canalización (que se discutirá con más detalle en breve), lo que les proporciona *sensibilidad subjetiva*. Y, dado que los seres vivos existen en diferentes niveles de complejidad, la conciencia fundamental los anima internamente con diferentes grados de sensibilidad subjetiva. (Esto recuerda la afirmación de Spinoza [2020] en su *Ética* de que todas las cosas están «animadas, aunque en diferentes grados»).

Quizás una metáfora sea útil aquí. Pensemos en una esponja sumergida en el agua de una bañera. La esponja está inmersa en el agua y también impregnada—o empapada—por ella. Esta es la situación de todas las formas materiales del mundo. Cada átomo del universo—y, por lo tanto, todas las estructuras compuestas por esos átomos—están «empapados» e inmersos en la conciencia fundamental.

Pero, a riesgo de mezclar la metáfora con la realidad, pasemos ahora al ejemplo de una esponja viva, bajo el océano. Esta esponja viva también está sumergida y empapada de agua, pero al mismo tiempo, como ser vivo, tiene cierto grado de conciencia intrínseca. La conciencia fundamental también la anima internamente, proporcionándole sensibilidad subjetiva. Y esta es la situación de todos los seres vivos del mundo: están inmersos, impregnados y animados internamente por la conciencia fundamental.

¿Por qué es necesario ver la materia como impregnada de espíritu? ¿No podríamos simplemente ver la materia y el espíritu como totalmente distintos, en términos dualistas? Sin embargo, el panespiritismo es una filosofía de la unidad (aunque al mismo tiempo no es totalmente monista). Es la naturaleza omnipresente de la conciencia fundamental la que lleva a todas las cosas fenoménicas a la unidad—no solo la unidad de los seres vivos que comparten la misma conciencia interna esencial, sino también la unidad de todas las cosas no materiales, que son una porque son producto de la conciencia fundamental y están impregnadas de ella. Ciertas interacciones de la mente y el cuerpo (como la influencia de las intenciones mentales sobre la forma y el funcionamiento del cuerpo, como lo ilustra el efecto placebo o la curación bajo hipnosis) serían inexplicables sin una íntima interconexión entre lo mental y lo físico (Kelly et al. 2007). La sensación de unidad—o al menos de íntima conexión—entre el propio ser y el mundo material es también uno de los ele-

mentos centrales de las experiencias místicas. Es significativo—como veremos en breve—que las experiencias místicas también incluyan a veces informes de un resplandor o energía que impregna todo el espacio y los objetos, uniéndolos en una sola unidad.

También cabría preguntarse cómo puede la materia tener un estatus ontológico diferente al de la conciencia fundamental y, sin embargo, estar impregnada de ella. ¿Cómo puede la materia ser de la misma naturaleza que el espíritu y, al mismo tiempo, diferente de él? Sin embargo, es importante recordar que la materia consiste principalmente en espacio. Los núcleos son alrededor de 100.000 veces más pequeños que los átomos que los contienen. Todo el espacio está impregnado de conciencia fundamental, por lo que el espacio dentro de la materia (estrictamente hablando, el espacio dentro de los átomos) también está impregnado de conciencia fundamental. (Esto, por supuesto, concuerda con la metáfora de la esponja que utilicé anteriormente).

También debemos recordar que, en el mundo natural, es común que un fenómeno genere otro, de tal manera que el fenómeno generado tiene su propio estatus ontológico, pero también es *de la misma naturaleza* que el fenómeno generador. La relación de las partículas materiales con la conciencia fundamental puede ser análoga a la de los hijos creados por los padres, o las plantas que emergen de las semillas, donde un fenómeno distinto surge de uno preexistente, pero conserva la naturaleza esencial de este último.

## Perspectivas panespiritistas en la historia de la filosofía

Por supuesto, lo que aquí describo como panespiritismo no es en absoluto una perspectiva novedosa. Muchos filósofos anteriores ya habían planteado ideas panespiritistas. De hecho, la idea de que la esencia de la realidad es una cualidad espiritual no material (sin adoptar necesariamente una posición idealista de que el espíritu es la *única* realidad) parece ser uno de los conceptos interculturales más antiguos y comunes de la historia del mundo. Por supuesto, esto no refuerza necesariamente la validez del enfoque, pero creo que es útil considerar la rica y amplia variedad de perspectivas panespiritistas que han surgido en diferentes contextos, antes de pasar a discutir mi propio enfoque con mayor detalle.

Además de sus creencias animistas en espíritus que podían habitar e influir en los fenómenos, muchos grupos indígenas desarrollaron conceptos de un principio espiritual fundamental, que tiene cierta similitud con el panespiritismo. Por ejemplo, muchos grupos nativos americanos desarrollaron conceptos de un «gran espíritu» o «gran misterio». Los tlingit del noroeste del Pacífico se referían a este principio espiritual como *yok*, los indios hopi lo llamaban *maasauu*, los pawnee lo llamaban *tirawa*, los dakota lo llamaban *taku wakan*, los lakota lo llamaban *wakan-tanka*, mientras que los haudenosaunee lo llamaban

*orenda*, los algonquinos orientales lo llamaban *manitou*, etc. En otras partes del mundo, los ainu de Japón, un pueblo tribal indígena de Hokkaido, en el norte de Japón, desarrollaron un concepto similar llamado *ramut*, mientras que en algunas partes de Nueva Guinea existía un concepto similar llamado *imunu*. El antropólogo escocés Neil Gordon Munro (1962), uno de los primeros occidentales en convivir con los ainu, describió el *ramut* como una fuerza «omnipresente e indestructible» y eligió la traducción al inglés «spirit-energy». De manera similar, el misionero británico J. H. Holmes tradujo *imunu* como «alma universal» y lo describió como «el alma de las cosas... Era intangible, pero, al igual que el aire o el viento, podía manifestar su presencia» (en Levy-Bruhl 1965, 17). La similitud de estos conceptos entre sí y con el concepto panespiritista de una fuerza espiritual fundamental es sorprendente (y requiere una investigación más profunda de la que puedo dedicarle aquí; véase Taylor [2005] para un análisis más extenso).

En mi opinión, por lo tanto, es factible sugerir que las formas de panespiritismo pueden ser la cosmovisión más antigua y común de la raza humana, mucho antes del advenimiento de la religión teísta. Skrbina ha intentado defender una tesis similar para el panpsiquismo, sugiriendo que «es casi con toda seguridad la concepción más antigua de la psique» (2007, 5). Sin embargo, en mi opinión, esto es bastante dudoso. Como se ha señalado anteriormente, las cosmovisiones indígenas tenían dos aspectos principales: el principio animista de que el mundo está lleno de espíritus individuales que pueden habitar los fenómenos, junto con el principio panespiritista que acabo de describir. En resumen, se podría decir que su cosmovisión incluía tanto el Espíritu como los espíritus (Taylor 2005). Es decir, el mundo estaba animado de dos maneras diferentes: a través de la presencia omnipresente del Espíritu y también a través de la influencia de los espíritus individuales. Sin embargo, ninguno de estos aspectos se ajusta estrictamente a ninguna perspectiva panpsiquista, excepto en el sentido general de que los fenómenos están animados. (Esto también deja claro que el panespiritismo no es una forma de animismo).

Algunos filósofos han sugerido, de manera más factible, que tales perspectivas indígenas pueden considerarse formas de panenteísmo. Callicott (1994) ha sugerido esto de los lakota, por ejemplo, ya que conciben una fuerza espiritual que es a la vez trascendente e inmanente. Sin embargo, una interpretación panenteísta solo sería válida si tales concepciones del espíritu fueran de naturaleza teísta, lo cual me parece dudoso. Esto puede haber sido cierto en el caso de algunos grupos indígenas posteriores, que fueron influenciados por el teísmo de los colonos occidentales, pero las concepciones anteriores del espíritu parecen ser no teístas.

Las ideas panespiritistas también han sido claramente una característica de ciertas tradiciones filosóficas orientales. Chalmers (2020) ha hecho una útil distinción entre el idealismo «antirrealista» y el «realista», que será útil aquí. El

idealismo antirrealista asume que el mundo no es más que apariencia —o *maya*, en términos hindúes—, mientras que el idealismo realista asume que el mundo tiene una naturaleza intrínsecamente real. En estos términos, el Vedanta Advaita es «antirrealista», ya que tiende a ver el mundo material como una manifestación irreal de *brahman*. Dado que solo existe *brahman*, el mundo no puede existir realmente. Se considera que solo existe en la mente, como consecuencia de *maya*, como un sueño que solo existe en la mente del soñador, o como imágenes proyectadas en una pantalla. (La distinción de Chalmers es similar a la distinción filosófica más tradicional entre idealismo subjetivo y objetivo).

Una tradición filosófica india que adopta un enfoque idealista realista es el shivaísmo de Cachemira. Al igual que en el Vedanta Advaita, todas las cosas se consideran una manifestación de un principio espiritual fundamental (normalmente denominado *Shiva* en lugar de *brahman*), pero la diferencia es que todas las cosas se consideran *totalmente reales*, ya que existen en la conciencia absoluta de *Shiva*. Todas las cosas materiales existen debido a la naturaleza dinámica de la conciencia absoluta, que proyecta una sutil energía vibratoria (conocida como *spanda*). Esta energía se cristaliza en cosas materiales aparentemente sólidas, de modo que todas las cosas consisten literalmente en conciencia absoluta. (Esta noción de cristalización es similar al concepto de Schopenhauer de la materia como «voluntad objetivada» [Schopenhauer 1851-1969] y también al aspecto cosmogónico de la filosofía de Peirce [1891-1992], como se señalará en breve). Por lo tanto, el mundo fenoménico no es una ilusión: la materia es tan real como el espíritu mismo, porque esencialmente la materia es espíritu. De este modo, el shivaísmo de Cachemira afirma la realidad del mundo fenoménico y del cuerpo humano (Wallis 2013). En otras palabras, el shivaísmo de Cachemira se acerca al panespiritismo, aunque hay una diferencia en que, en el primero, las cosas materiales tienen un estatus ontológico igual al de la conciencia fundamental, mientras que el panespiritismo sugiere que el mundo material no es *solo* de la misma naturaleza que la conciencia fundamental.

La tradición filosófica india más cercana al panespiritismo es el *Bhedabheda Vedanta*. Este enfoque puede considerarse un intento de integrar las tradiciones monistas y dualistas de la filosofía india. El término *Bhedabheda* significa literalmente «diferencia y no diferencia», lo que sugiere que las formas materiales son a la vez idénticas y distintas a *brahman*. Al igual que el shivaísmo de Cachemira, el *Bhedabheda Vedanta* describe el mundo fenoménico como una manifestación real (o *parinama*) de un principio espiritual fundamental (*brahman*). Pero el *Bhedabheda* va más allá del shivaísmo de Cachemira, al sugerir que las formas materiales no son idénticas a la conciencia absoluta, sino que tienen su propia identidad distinta (aunque al mismo tiempo existen *en brahman*). En el *Bhedabheda Vedanta* se utilizan diversas metáforas para ilustrar la relación entre la conciencia fundamental y las formas materiales, entre ellas

una ola y el océano, un fuego y las chispas que surgen de él, el sol y sus rayos, y un padre y su hijo. Los sujetos individuales y las formas materiales son de la misma naturaleza que *brahman*, pero tienen su propia forma e identidad distintas. Esta es una perspectiva idéntica a mi forma de panespiritismo, que considera que las cosas materiales son distintas de la conciencia fundamental, al mismo tiempo que están impregnadas de ella y se basan en ella.

(Cabe señalar que también hay algunas tendencias panespiritistas dentro de la tradición filosófica occidental, por ejemplo, los estoicos, [Plotino](#), los filósofos italianos del siglo XVI Bruno y Patrizi, y figuras posteriores como Spinoza y Johann Gottfried Herder. Lamentablemente, no tengo espacio para discutir esto aquí. Véase Taylor [2018] para una discusión más completa).

## El surgimiento de la materia

Examinemos ahora mi propia variante del panespiritismo con más detalle. Un aspecto importante que necesita aclaración es el surgimiento de la materia. Sugiero que la conciencia fundamental tiene una cualidad dinámica que le permite generar partículas materiales. Mi perspectiva panespiritista aquí es similar a algunas formas de «idealismo de la fuente» (o «idealismo del producto»), que ven el mundo como una emanación de la conciencia absoluta.

Algunas formas de panpsiquismo implican que la conciencia surgió *con* el universo, como una de las propiedades de las partículas subatómicas (junto con otras como la masa y la carga) o como la naturaleza intrínseca de la materia. Pero, al igual que el idealismo, el panespiritismo sugiere que la conciencia fundamental es *más fundamental* que el universo, en el sentido de que el universo surgió como una emanación de ella. (Aunque, a diferencia del idealismo, mi forma de panespiritismo sugiere que las cosas materiales tienen su propio estatus ontológico e identidad).

Hay muchas culturas indígenas y filosofías espirituales/místicas que tienen una perspectiva similar. El vedanta en general (incluido el advaita) propone que la conciencia fundamental existe antes que el mundo material, mientras que en el shivaísmo de Cachemira, el universo surgió a través de la vibración primordial de Shiva. El shivaísmo de Cachemira afirma que Shiva tiene un impulso dinámico para expresar, en palabras de Wallis, «la totalidad de su autoconocimiento en acción» (Wallis 2013, 55). Plotino también deja muy claro que el Uno es la fuente del mundo, como una fuerza dinámica que es, en palabras del propio Plotino, el «poder productivo [dynamis] de todas las cosas» (en Marshall 2019, 256).

Peirce (1891-1992), cuyo enfoque «idealista objetivo» es similar a mi forma de panespiritismo, como se señalará más adelante, propuso una cosmogonía simi-

lar e incluso sugirió el proceso por el cual la materia surge de la mente. Según Peirce, el universo existía originalmente en un estado de sensación pura y caótica. Poco a poco se solidificó a través de patrones de recurrencia y se cristalizó en formas materiales. Las diferentes formas materiales son mente en diferentes grados de solidificación. Esto recuerda la idea del shivaísmo de Cachemira de que la materia es una cristalización de la conciencia absoluta, así como el concepto de «objetivación» de Schopenhauer (1851-1969).

También atribuyo una cualidad de creatividad dinámica a la conciencia fundamental. Se puede concebir la conciencia fundamental (o espíritu) como un principio o cualidad sutil y dinámica no material, que existía antes que el universo y le dio origen. Envuelve y sumerge todo el universo (y posiblemente otros universos), impregnando todo el espacio-tiempo y la materia y fluyendo continuamente hacia el ser interior de las formas de vida, a través de sus células. Y una vez que el espacio-tiempo y las partículas materiales entraron en existencia, la naturaleza dinámica de la conciencia fundamental se expresó en la tendencia de las partículas a agruparse y desarrollarse en formas más complejas, que finalmente se volvieron sensibles, en el punto en que eran lo suficientemente complejas como para «transmitir» la conciencia fundamental.

La noción de que la conciencia fundamental es ontológicamente primaria y que el universo emanó de ella recuerda las metáforas citadas anteriormente del *Bhedabheda Vedanta*, que describe la relación de *brahman* con el mundo como equivalente a las chispas de un fuego, o a un padre y un hijo. (En sentido estricto, una madre sería más apropiada que un padre, debido al potencial creativo de *brahman*, o conciencia fundamental). La materia surge de la conciencia fundamental y está impregnada de ella, compartiendo su naturaleza.

Admito que el proceso por el cual la conciencia fundamental genera materia es oscuro (a pesar del intento de explicación de Peirce). Se podría denominar «el problema de la generación» en comparación con el «problema de la combinación» del panpsiquismo. En la actualidad, no hay explicaciones panpsiquistas viables de cómo las partículas materiales individuales se combinan para producir la conciencia más intensa de los seres más grandes. Del mismo modo, en el idealismo, no hay explicaciones válidas de cómo la conciencia absoluta se manifiesta en formas materiales. En relación con el trabajo de Kastrup, Chalmers (2020) denomina a esto el «problema de la fragmentación» de cómo la mente universal se divide en mentes individuales.

## El surgimiento de la mente

Uno de los atractivos del panpsiquismo frente al materialismo es que evita el «problema del surgimiento», es decir, cómo la mente podría surgir de la materia. Como señala Skrbina (2017), hay tres aspectos diferentes en el problema

del surgimiento: el surgimiento histórico (que se refiere al momento de la evolución en que los seres vivos adquieren por primera vez la «mente»); la cuestión filogenética de qué organismos vivos hoy en día poseen mente y cuáles no; y la cuestión ontogenética de cuándo los seres humanos (u otros animales «dotados de mente») adquieren la mente, en su desarrollo desde la concepción en adelante. Desde estas tres perspectivas, el surgimiento de la mente parece milagrosa. ¿Existe realmente un momento determinado en el que la mente se activa de repente como una luz en nuestro viaje evolutivo o de desarrollo y la experiencia surge de repente? Parece que no hay forma de explicar este milagro. De hecho, parece contradictorio que los materialistas asuman que la mente surgió de esta manera, ya que insisten en que el mundo funciona según leyes mecánicas racionales, sin necesidad de milagros.

Skrbina sugiere que el panpsiquismo es la única respuesta al problema del surgimiento. Como escribe: «La conclusión parece bastante clara: o se es surgimientista o se es panpsiquista. No parece haber término medio» (2017, 20). Sin embargo, este no es el caso. El idealismo ofrece una alternativa al surgimentismo: la mente no surgió porque todas las cosas (incluidas las cosas materiales) son, y siempre han sido, aspectos de la mente. El panespiritismo también ofrece una alternativa, adoptando una posición intermedia entre el materialismo y los enfoques «todo-mente», como el idealismo o el panpsiquismo, y sosteniendo que solo los organismos poseen cierto grado de mente. La mente surgió cuando las estructuras físicas se volvieron lo suficientemente complejas como para recibir y canalizar la conciencia fundamental hacia sí mismas. Esto ocurrió con el desarrollo de las primeras células simples, que fueron las primeras estructuras físicas en poseer vida y sensibilidad.

En mi formulación del panespiritismo, la mente humana es esencialmente una afluencia (o canalización) de la conciencia fundamental. Se hace una distinción entre la conciencia fundamental y la mente, siendo la primera primaria y la segunda surgida de —y dependiente de— la interacción de la conciencia fundamental con el cerebro (o cualquier grupo organizado de células). En este sentido, hay tres elementos esenciales. En lugar de pensar solo en términos de lo espiritual y lo material, o la mente y la materia, deberíamos pensar en términos de conciencia fundamental, materia y mente. Alternativamente, en términos de un ser humano individual, podríamos pensar en términos de la tríada de espíritu, mente y cuerpo.

Esto no significa que la mente y el cuerpo —o la mente y la materia— sean ontológicamente distintos, como en el dualismo. Ambos son expresiones de la conciencia fundamental o el espíritu. Al mismo tiempo, la mente es una expresión más sutil y completa del espíritu que la materia. Se podría decir que es una expresión de *orden superior* del espíritu. La materia está impregnada de conciencia fundamental, pero no es consciente *en sí misma*. (Como ya se ha

mencionado, esta es una de las principales diferencias entre el panpsiquismo y el panespiritismo).

Esto requiere una explicación más completa sobre cómo surgió la mente, o la conciencia individualizada. Dado que (a diferencia del panpsiquismo) el panespiritismo no sostiene que todas las partículas materiales tengan propiedades mentales, ¿cómo se puede explicar el surgimiento de la mente? O, dicho de otro modo, ¿cómo dio lugar una conciencia fundamental omnipresente a sujetos conscientes individuales?

Como ya he señalado, los panpsiquistas se enfrentan al problema de la combinación, es decir, cómo las entidades conscientes microcósmicas se combinan para producir entidades conscientes más grandes, como los seres humanos. El problema de la fragmentación también es una cuestión importante para los idealistas. En la versión del idealismo de Kastrup (2012), se sugiere que un sujeto cósmico se fragmenta en macrosujetos individuales a través de un proceso análogo al trastorno de identidad disociativo (TID), en el que el sentido del yo se fragmenta en diferentes alter egos. Pero en el panespiritismo no se produce ni la combinación ni la fragmentación. En su lugar, hay una *transmisión* de un sujeto cósmico a sujetos individuales a través del cerebro.

El modelo de transmisión de la conciencia fue propuesto ya en 1897 por William James (1898-1992), quien destacó que, aunque está claro que la conciencia es una *función* del cerebro, esto no implica necesariamente que también sea una producción del cerebro. Como dijo James, «cuando pensamos en la ley de que el pensamiento es una función del cerebro, no estamos obligados a pensar solo en la función productiva; *también tenemos derecho a considerar la función permisiva o transmisiva*. Y esto es lo que el psicofisiólogo común omite en su explicación» (James 1898-1992, 1109, cursiva en el original). James comparó el cerebro con un «prisma o una lente refractora», que transmite una luz blanca o un resplandor invisible. También utilizó la metáfora del aire que pasa a través de los tubos de un órgano. James no intentó describir la naturaleza de la realidad esencial que transmite el cerebro. Sin embargo, en su opinión, la idea del cerebro como transmisor de la conciencia proporcionaba una posible prueba de la inmortalidad humana, ya que «la esfera del ser que suministraba la conciencia seguiría intacta; y en ese mundo más real con el que, incluso mientras estábamos aquí, era continuo, la conciencia podría, de formas desconocidas para nosotros, continuar aún» (James 1898-1992, 1111).

Forman (1998) ha descrito este proceso de forma más específica, hablando en términos de una «canalización» de la conciencia. Como él mismo ha dicho, «la conciencia se parece más a un campo que a un punto localizado, un campo que trasciende el cuerpo y, sin embargo, de alguna manera interactúa con él... Las células cerebrales pueden recibir, guiar, arbitrar o canalizar una conciencia que de alguna manera es trascendental para ellas. El cerebro puede ser

más un receptor o transformador del campo de la conciencia que su generador» (1998, 185). Más recientemente, Eagleman (2012), en apoyo de la hipótesis del «cerebro como receptor», ha hecho una útil analogía con un bosquimano del Kalahari que encuentra una radio. Después de escucharla y examinar su funcionamiento interno, llega a la conclusión totalmente lógica de que los sonidos que emite provienen de sus circuitos internos. Si alguien le pidiera que explicara cómo se producen la música y las voces mediante bucles de señales eléctricas, sería incapaz de hacerlo.

Según mi forma de panespiritismo, esto no solo se aplica a los seres humanos o al cerebro humano, sino también a las formas de vida más básicas. Las estructuras físicas adquirieron conciencia interna y sensibilidad cuando desarrollaron la complejidad suficiente para recibir y canalizar la conciencia fundamental hacia sí mismas. Cuando la materia se organiza de formas complejas e intrincadas, como en las células y los organismos, facilita la canalización de la conciencia fundamental. Esta puede ser una de las funciones principales de las células: facilitar la canalización de la conciencia fundamental hacia los seres individuales. Las células actúan como «receptores» de la conciencia, de modo que incluso una ameba tiene su propio tipo de psique muy rudimentaria y, por lo tanto, está viva individualmente. Una célula individual puede desempeñar esta función, al igual que los grupos de células intrincadamente conectadas.

Esto se relaciona con los diferentes grados de conciencia en las formas de vida. A medida que los seres vivos se vuelven más complejos, a medida que sus células aumentan en número y se organizan de forma más intrincada en grupos, se vuelven capaces de recibir más conciencia. La esencia pura de la conciencia fundamental se canaliza con más fuerza a través de ellos, de modo que se vuelven más vivos, con más autonomía, más libertad y una conciencia más intensa de la realidad. Por eso los seres humanos, con nuestros cerebros increíblemente complejos e intrincados, somos uno de los seres más conscientes (quizás junto con los delfines y las ballenas) que existen. Sin embargo, las formas más simples de materia, que no tienen células, no son capaces de canalizar la conciencia, por lo que no son conscientes ni están vivas individualmente. Las formas simples de materia no tienen interior y no son capaces de experimentar ni sentir. Estas cualidades solo surgen a nivel celular y superior.

En mi opinión, la correlación entre la complejidad de las formas de vida y su grado de conciencia proporciona cierta base para la teoría de la canalización. Existe una clara relación entre el número de células que contiene un organismo y, lo que es más importante, la complejidad de las interacciones entre las células (es decir, lo intrincadamente que están organizadas). Si se remonta lo suficiente en el tiempo el proceso de aumento de la complejidad, es posible llegar a un punto de mínima complejidad y menor grado de conciencia, que

presumiblemente sería un organismo unicelular. Este sería también el punto en el que comenzó el proceso de canalización (o transmisión).

Una noción similar de la relación entre complejidad y conciencia fue propuesta por [Teilhard de Chardin](#), quien escribió que «la involución de la complejidad está ligada experiencialmente a un aumento correlativo de la interiorización, es decir, de la psique o la conciencia» (1959, 301). Sin embargo, la concepción de Teilhard era más panpsiquista que panespiritista, en el sentido de que creía que la interiorización llegaba hasta las partículas más básicas de la materia.

La visión panpsiquista de que la conciencia llega «hasta el fondo» de las partículas materiales más básicas puede eliminar elegantemente el problema de la aparición de la mente en la materia, pero no hay indicios de que las partículas materiales posean ningún grado de conciencia. No muestran signos de conciencia o sensibilidad hacia su entorno, ni de capacidad para responder a los cambios ambientales. Por otro lado, los organismos más simples muestran claramente indicios de una conciencia rudimentaria o interioridad. Por ejemplo, las amebas se mueven hacia fuentes de alimento, luz o calor, mostrando cierta sensibilidad (y conciencia) hacia su entorno.

Hay que tener en cuenta la clara distinción entre las entidades puramente materiales y las formas de vida. Existe un abismo en la conciencia entre el mundo prebiótico y el biótico, que puede explicarse en términos de la teoría de la canalización. En teoría, se podría sugerir que la transmisión de la conciencia llega hasta el fondo. ¿Por qué no debería transmitirse la conciencia también a los átomos? (Esto equivaldría a una forma de panpsiquismo). Sin embargo, dado que no hay pruebas de que los átomos sean conscientes y que parece haber una clara distinción entre los seres vivos y los no vivos, tiene sentido sugerir que la transmisión de la conciencia depende de un cierto nivel de complejidad en las formas físicas y que surgió con las primeras formas de vida simples.

La capacidad de transmitir la conciencia fundamental (y, en consecuencia, la aparición de cierto grado de conciencia interna o interioridad) debe considerarse una de las cualidades que distinguen a las entidades biológicas de las entidades prebióticas, junto con características que los biólogos identifican convencionalmente, como la reproducción, el crecimiento, la regulación, la homeostasis y el procesamiento de energía. (Otra cualidad que se considera convencionalmente como característica de la vida es la respuesta al entorno. Esto sugiere una conciencia subjetiva rudimentaria, que en mi opinión es posible gracias a la transmisión de la conciencia fundamental).

Una de las mayores cuestiones del dualismo es cómo las mentes inmateriales pueden interactuar con un cuerpo material, lo que suele denominarse «el problema de la interacción». En el panespiritismo, esto se reformularía como la cuestión de cómo la conciencia fundamental interactúa *de forma continua* con el cerebro y el cuerpo para producir y mantener la conciencia individual. Una vez más, no pretenderé que el panespiritismo tenga una respuesta clara a esto. He sugerido que esta es una de las funciones de las células y que, a medida que las células se vuelven cada vez más numerosas y están interconectadas, son capaces de canalizar la conciencia fundamental de forma más intensa. Pero hasta ahora no hay una explicación clara del mecanismo por el cual las células desempeñan esta función. Esto podría denominarse el «problema de la transmisión» o quizás el «problema de la canalización»—nuevamente, haciendo eco de cuestiones equivalentes como los problemas de combinación y fragmentación, y también el problema de la generación de cómo la conciencia fundamental da lugar a la materia.

El materialismo tiene dos aspectos principales que explicar acerca del surgimiento: el punto evolutivo original en el que la mente surgió de la materia y el surgimiento continuo de la conciencia en el cerebro (es decir, el problema difícil). De manera similar, hay dos aspectos del problema de la transmisión del panespiritismo. Todavía no podemos explicar el proceso por el cual se produjo *originalmente* la transmisión en formas de vida simples, ni cómo el cerebro humano transmite la conciencia fundamental de forma *continua*.

Sin embargo, en relación con el problema de la interacción, tal vez sea significativo que, en el panespiritismo, estemos tratando con dos aspectos diferentes del mismo principio fundamental, en lugar de dos sustancias esencialmente diferentes. Dado que la materia del cuerpo está impregnada de la misma cualidad esencial que la mente, el problema de la interacción—o cómo la materia puede transmitir o canalizar la conciencia fundamental—tal vez no sea tan difícil de resolver. Como dijo Hartshorne (1977, 93), al defender su variedad de panpsiquismo, «La relación mente-cuerpo... es una relación de simpatía; es la más instintiva de todas las formas de simpatía, la forma con la que nacemos y que no tenemos que aprender. Creo sinceramente, y no soy el único, que esta es la clave de la influencia del cuerpo sobre la mente. Hay mente en ambos lados de la relación, pero mente en niveles muy diferentes».

Otro punto es que la conexión entre la conciencia fundamental y la conciencia individual puede *experimentarse*. Como se verá más adelante, la identificación de la conciencia individual con la conciencia fundamental es un aspecto importante—quizás el más esencial—de las experiencias místicas, hasta el punto de que algunas experiencias místicas podrían incluso denominarse «experiencias de interacción».

## El papel del cerebro

He sugerido que, en los seres humanos y otros animales, la canalización de la conciencia fundamental tiene lugar principalmente a través del cerebro. (Digo «principalmente» porque las células del resto del cuerpo también son presumiblemente capaces de canalizar la conciencia fundamental. Esto significa que nuestra conciencia individual está, en cierta medida, extendida por todo el cuerpo, en lugar de estar asociada únicamente al cerebro). Pero esta no es la única función del cerebro. Utilizando la «materia prima» de la conciencia, el cerebro habilita y organiza las diversas funciones y procesos psicológicos que constituyen la mente, incluyendo la memoria, el procesamiento de la información, la intención o la voluntad, la concentración, la cognición abstracta y lógica, etc. De esta manera, el cerebro es el *facilitador* (pero no el generador causal) de la mente.

En relación con esto, no es de extrañar que los enfoques científicos convencionales hayan tenido tan poco éxito a la hora de explicar la conciencia en términos de los procesos electroquímicos del cerebro. Dado que el cerebro no produce directamente la conciencia, es inútil intentar localizarla en el cerebro. La fuente última de nuestra experiencia subjetiva está más allá del cerebro, no dentro de él. En el mejor de los casos, solo podemos esperar encontrar las correlaciones funcionales de la conciencia (incluyendo, quizás, las partes del cerebro que desempeñan un papel en la recepción y canalización de la conciencia).

La relación entre la conciencia fundamental y la mente es como la relación entre un ingrediente alimenticio crudo y una comida preparada a partir de él. La conciencia fundamental constituye la esencia de la mente, pero no es equivalente a la mente. La mente es lo que ocurre cuando la conciencia fundamental se filtra a través de las redes neuronales. Esto recuerda la sugerencia de James de que la mente individual, la cognición o la conciencia mental son el resultado de la realidad esencial del universo que se transmite a través de la «estación receptora» del cerebro (James 1898-1992, 1111).

Ya he sugerido que se trata de un proceso continuo. Las formas de vida reciben y canalizan *continuamente* la conciencia fundamental, en cada momento de sus vidas hasta la muerte. Para mí, como ser humano, la conciencia fundamental fluye continuamente hacia mí como una fuente (por usar la metáfora de Plotino) a través de mi cerebro y de las células de mi cuerpo, generando mi vida interior. Pero, obviamente, la naturaleza de mi conciencia individual cambia en relación con mis estados mentales y neurológicos. La conciencia fundamental solo proporciona la esencia de la conciencia individual, que está sujeta a filtrado y condicionamiento. Desde este punto de vista, la muerte puede verse como el punto en el que el cerebro y el cuerpo ya no son capaces

de recibir y canalizar la conciencia fundamental. Debido a un proceso de descomposición, o a un accidente o lesión, su organismo ya no puede desempeñar la función de canalización.

En ciertos estados mentales, la conciencia fundamental puede expresarse de forma más intensa y pura. Por ejemplo, en estados de meditación profunda, una persona puede entrar en un estado de quietud y tranquilidad mental, en el que los procesos y funciones de la mente aparentemente se vuelven inactivos (o al menos significativamente menos activos de lo normal). Puede ser que en estos momentos una persona experimente la conciencia fundamental en su forma pura (o al menos más pura), antes de su organización en funciones mentales. En otras palabras, en este estado se experimenta la conciencia fundamental *directamente*, tal y como se canaliza en nosotros. (Es significativo que Forman [1998] se refiera a este estado como el evento de la conciencia pura). O, como se ha señalado anteriormente, esto también puede considerarse una experiencia mística de la interacción de la conciencia fundamental con la conciencia individual.

## Panespiritismo y evolución

He sugerido que el mundo material surgió debido a la naturaleza creativa y dinámica de la conciencia fundamental. Sin embargo, la conciencia fundamental también es creativa en el sentido de que impulsa a las formas materiales preexistentes a avanzar hacia una mayor complejidad. En otras palabras, una vez que se generó el universo, la cualidad creativa y dinámica del espíritu continuó operando en las estructuras materiales. Una vez que las partículas materiales surgieron de la conciencia fundamental, comenzaron a agruparse en estructuras materiales más complejas y, finalmente, en estructuras lo suficientemente complejas como para permitir la «canalización» de la conciencia fundamental en sí mismas, de modo que estas estructuras se volvieron animadas y sensibles. A partir de ese momento, la naturaleza creativa y dinámica de la conciencia fundamental fue un factor importante en la evolución, impulsando a las formas de vida a desarrollar una mayor complejidad a lo largo del tiempo, lo que les permitió canalizar la conciencia de forma más intensa y desarrollar así una conciencia interna más intensa y expansiva. Los seres vivos se volvieron más sensibles y autónomos, sin dejar de estar inmersos e impregnados de la conciencia fundamental.

Una vez más, se trata de una concepción similar a la de Teilhard de Chardin (1959), quien creía que la tendencia de las estructuras materiales a avanzar hacia una mayor complejidad y organización no es aleatoria, sino teleológica. Teilhard se refería a la evolución como un proceso de «espiritualización» de la materia. (De hecho, muchos filósofos han sugerido que la evolución es un proceso intencionado de desarrollo e intensificación de la conciencia, entre ellos Hegel, Fichte, Bergson y Sri Aurobindo).

Se podría pensar en términos de dos etapas diferentes de la evolución. La primera etapa, al comienzo del universo, fue la aparición de la materia, cuando las partículas elementales surgieron de la conciencia fundamental. La segunda etapa, millones de años después, fue la aparición de la mente dentro de la materia, que comenzó con las primeras formas de vida simples. Para usar una analogía burda, este fue el momento en que la materia se *impregnó* de conciencia. Sabemos que este proceso ocurrió en la Tierra hace millones de años, pero por lo que sabemos, también pudo haber ocurrido (y estar ocurriendo) en otros planetas, en fechas anteriores o posteriores.

Claramente, esta es una perspectiva muy diferente al neodarwinismo convencional. Sin embargo, creo que cada vez es más evidente que el modelo neodarwinista estándar de la evolución—que sugiere que la selección natural que actúa sobre mutaciones aleatorias puede aproximarse a un principio creativo—es problemático (Taylor, 2018; 2019). Un número cada vez mayor de biólogos contemporáneos duda ahora de que la evolución pueda explicarse totalmente en estos términos, como ilustra el movimiento Tercera Vía en la Evolución. La primera y la segunda vía son el creacionismo y el neodarwinismo convencional (Müller 2017).

## Las experiencias místicas y la conciencia fundamental

La descripción anterior de las experiencias meditativas ilustra que la conciencia fundamental no es simplemente un concepto intelectual o filosófico, sino—al menos potencialmente—un fenómeno experiencial.

Una forma de interpretar las experiencias místicas es considerarlas como experiencias en las que un individuo se hace consciente de la conciencia fundamental en el mundo y/o dentro de su propio ser. Aquí utilizaré una distinción de experiencias místicas que han empleado estudiosos del misticismo como Underhill (1960) y Stace (1960). Underhill (1960) distinguió entre experiencias místicas «salientes» y «entrantes», mientras que Stace habló en términos de experiencias místicas extrovertidas e introvertidas. Me referiré a estos tipos como «experiencias místicas de conciencia de la conciencia fundamental en el mundo» y «experiencias místicas de conciencia de la conciencia fundamental dentro del propio ser».

Las experiencias místicas de conciencia de la conciencia fundamental *en el mundo* pueden caracterizarse por una conciencia de la *presencia* de la conciencia fundamental en las formas materiales y en los seres vivos (incluidos nosotros mismos). La conciencia fundamental puede parecer animar e iluminar las formas materiales (haciéndolas parecer más reales y hermosas) o aparecer como una especie de resplandor o fuerza que impregna todas las cosas y todo el espacio. También puede haber una conciencia de *unidad*—la unidad de

todas las cosas en el mundo, con la conciencia fundamental impregnándolas y uniéndolas. Una persona puede tener una sensación de unidad con el mundo. Su sentido normal de separación puede desvanecerse y puede darse cuenta de que comparte la misma esencia que todas las cosas y todos los demás seres.

Las experiencias místicas de conciencia de la conciencia fundamental *dentro de nuestro propio ser* son el tipo de experiencias meditativas profundas descritas anteriormente. En cierto momento, cuando la mente se ha aquietado, una persona puede sentir una expansión de la conciencia interior, con una pérdida de individualidad y separación. Puede haber una sensación de libertad, paz interior y resplandor. En un nivel más profundo, puede haber una experiencia de una dimensión sin forma más allá del tiempo y el espacio, de la que parece emanar el propio ser de la persona y con la que se siente unida. En términos panespiritistas, tal experiencia puede verse simplemente como una experiencia de la naturaleza fundamental de la realidad. La cualidad de la unidad sin límites es una experiencia directa de la conciencia fundamental que compartimos con todas las demás cosas y con el universo entero.

Las experiencias místicas pueden denominarse «experiencias de interacción» cuando implican la experiencia de la conciencia individual sintiendo o uniéndose con su fuente de conciencia fundamental. En cierto sentido, se trata de una inversión del proceso por el cual se produce la conciencia individual. El proceso externo consiste en que la conciencia fundamental se mueve hacia formas materiales complejas para producir la conciencia individual. Pero en las experiencias de interacción mística, la conciencia individual retrocede—podría decirse que vuelve sobre sus pasos—hacia la conciencia fundamental. (Esto es lo que el shivaísmo de Cachemira denomina «reconocimiento». De hecho, muchas tradiciones místicas describen la pérdida de la conciencia del individuo sobre su fuente espiritual como un proceso de olvido, y la inversión de este proceso como un recuerdo. De manera similar, el proceso de recuperar la conciencia de nuestra verdadera naturaleza espiritual se describe a veces como un regreso a casa).

También se podría destacar un tercer tipo de experiencia mística, que no está directamente categorizada por Underhill o Stace (aunque podría considerarse un tipo de experiencia extrovertida o saliente). Se trata de lo que podría denominarse una experiencia mística «intersubjetiva», en la que un individuo experimenta específicamente una intensa conexión intersubjetiva con otros seres. (Marshall [2005] se refiere a esto como una «experiencia mística comunitaria».) Esto suele ocurrir con otros seres humanos, acompañado de intensos sentimientos de amor y compasión. Sentimos nuestra unidad fundamental con los demás, ya que todos somos expresiones de la misma conciencia fundamental. Nos damos cuenta de que nuestras diferencias—ya sean biológicas, de personalidad o ideológicas—son superficiales e insignificantes, ya que compartimos la misma esencia. Desde una perspectiva panespiritista, podríamos clasifi-

ficar esta experiencia como una experiencia mística de la conciencia fundamental en otros seres.

También podríamos decir que las experiencias místicas proporcionan pruebas de la existencia de una conciencia fundamental, o espíritu. Es muy difícil explicar estas experiencias sin postular la existencia de una conciencia fundamental.

## Panespiritismo e idealismo

Dado que panespiritismo significa literalmente «todo es espíritu» o «el espíritu está en todas partes», se podría considerar, en sentido estricto, que el idealismo es una forma de panespiritismo. Y es cierto que existen algunas similitudes entre el idealismo y la variante del panespiritismo que estoy presentando, sobre todo en que el mundo se considera el producto de una fuente más fundamental o trascendente. Ya he sugerido que lo que Chalmers (2020) denomina «idealismo realista» (un ejemplo del cual es el shivaísmo cachemir) no está muy lejos del panespiritismo contemporáneo.

También hay puntos en común entre lo que Chalmers (2020) denomina «idealismo cósmico» y el panespiritismo. Los enfoques idealistas cósmicos asumen un principio espiritual o mental fundamental, que es trascendente e independiente del mundo, y del que emanan las cosas materiales. Esto es ciertamente cierto también en el caso del panespiritismo, que sugiere que el espíritu es ontológicamente más fundamental que el universo.

Sin embargo, en el idealismo cósmico (y en el idealismo en general), el mundo material se considera normalmente idéntico e *indistinguible* de un principio mental o espiritual fundamental (o conciencia). Pero este no es el caso del panespiritismo. Como se ha señalado anteriormente, el panespiritismo considera que las entidades materiales son a la vez idénticas y distintas, es decir, iguales y diferentes. La conciencia fundamental genera y permea la materia (y se expresa como mente), pero existe una distinción entre ambas. La naturaleza de la materia no se considera totalmente en términos experienciales, perceptivos o mentalistas. Las cosas materiales no se consideran contenidos o sujetos de la conciencia fundamental, aunque surjan de ella. Las cosas materiales tienen su propio estatus ontológico distintivo, como productos de la conciencia fundamental.

Otra forma de ver esto es sugerir que, en el idealismo cósmico, el mundo existe en la mente. Mientras que el materialismo insiste en un mundo objetivo «ahí fuera», que existiría incluso si no estuviéramos aquí para percibirlo, el idealismo sugiere que no hay interior ni exterior. En el enfoque idealista de Kas-trup, por ejemplo—que tiene ecos del shivaísmo de Cachemira—todos los de-

más seres vivos y cosas materiales son «excitaciones» dentro de la mente fundamental (Kastrup 2012).

En cuanto a la cuestión de si el mundo existe dentro o fuera de la mente, el panespiritismo vuelve a adoptar una posición intermedia, entre el materialismo y el idealismo. El mundo tiene su existencia independiente—pero al mismo tiempo es de la misma naturaleza que sus sujetos, del mismo modo que un niño es de la misma naturaleza que sus padres, o una planta es de la misma naturaleza que su semilla (aunque tenga su propio estatus ontológico). Todo sujeto que percibe el mundo «ahí fuera» es uno con él, ya que la esencia espiritual de nuestro ser es la misma esencia espiritual que impregna el mundo y todas las cosas materiales que hay en él, y que infunde el ser a todos los seres vivos. Por lo tanto, el mundo es a la vez independiente e interdependiente, del mismo modo que es a la vez idéntico y distinto de la conciencia fundamental.

Quizás la forma de idealismo que más se acerca al panespiritismo es el «idealismo objetivo» propuesto por Peirce. Peirce acepta la realidad material del mundo según el sentido común, pero sostiene que la materia se deriva de la mente. La materia es independiente de la mente y, al mismo tiempo, de la misma naturaleza que ella. En palabras de Peirce, «La única teoría inteligible del universo es la del idealismo objetivo, según la cual la materia es mente decadente, hábitos inveterados que se convierten en leyes físicas» (1891-1992, 293).

## Panespiritismo, cosmopsiquismo y monismo de doble aspecto

Hemos visto que uno de los problemas más problemáticos del panpsiquismo es el problema de la combinación, es decir, cómo se combinan las partículas de materia para producir entidades conscientes más grandes. Sin embargo, hay una forma de panpsiquismo que no se ve afectada por el problema de la combinación. Se trata del cosmopsiquismo, que es la forma de panpsiquismo más similar al panespiritismo. El cosmopsiquismo sugiere que el universo en su conjunto es una entidad consciente. De hecho, debe concebirse como «la única entidad fundamental» (Goff 2017, 118), habitada por entidades conscientes microcósmicas. Aunque este punto de vista evita el problema de la combinación (ya que las unidades conscientes más grandes no surgen de combinaciones de entidades conscientes más pequeñas), implica un problema equivalente de *descombinación* sobre cómo la entidad consciente más grande del universo da lugar a seres conscientes más pequeños, como los seres humanos. Goff (2017) sugiere que deberíamos pensar en términos de «un universo consciente que contiene otros sujetos conscientes como aspectos parciales» (110), pero esto no explica cómo la conciencia de los objetos más pequeños se relaciona con la conciencia del universo entero, o se deriva de ella.

En cierto sentido, el problema de la descombinación también podría aplicarse al panespiritismo, pero es fácil de resolver. Como hemos visto, la conciencia de los macrosujetos se considera una afluencia de la conciencia fundamental. Como he sugerido, una de las funciones de las células es recibir y transmitir la conciencia fundamental, de modo que se canalice en formas individuales. Por lo tanto, existe una relación muy directa entre la conciencia fundamental y la conciencia de los sujetos individuales. Al mismo tiempo, esto sigue dejando el «problema de la transmisión» de cómo exactamente la conciencia entra en los sujetos individuales, a través de grupos organizados de células.

El panespiritismo se superpone en gran medida con el monismo de doble aspecto, en el sentido de que la materia y la mente se consideran aspectos diferentes de la conciencia fundamental. El panespiritismo contemporáneo podría considerarse justificadamente como una variedad del monismo de doble aspecto. Por ejemplo, el monismo de doble aspecto de Atmanspacher (2012) postula una unidad fundamental que produce tanto la mente como la materia. En el panespiritismo, la materia es una emanación de la conciencia fundamental (y está impregnada de ella), mientras que la mente es una manifestación interna de la conciencia fundamental dentro de la materia, resultado de la interacción de la conciencia fundamental con el cerebro. Pero tanto la mente como la materia son de la misma naturaleza (aunque no idénticas). Esto es lo que hace posibles las experiencias místicas de «interacción» de unidad con el mundo fenoménico o con otros seres (como en el misticismo de la naturaleza o las experiencias espirituales intersubjetivas). Ambas son productos de una unidad fundamental.

Al mismo tiempo, las teorías de doble aspecto normalmente requieren que lo mental y lo físico sean interdependientes e inseparables—dos aspectos de la misma sustancia—lo que no es el caso en el panespiritismo. En el panespiritismo, lo físico es independiente de lo mental en el sentido de que existía antes que lo mental y podría existir (y de hecho existe) sin él. Pero lo mental no puede existir sin lo físico, en el sentido de que tiene que existir una forma física (y llegar a ser lo suficientemente compleja) antes de que se pueda canalizar la conciencia fundamental. Solo en ese momento surge lo mental.

## Panespiritismo y teísmo

¿Es posible que el término «conciencia fundamental» sea intercambiable con el término «Dios»? ¿Se podría argumentar que simplemente he estado evitando la cuestión del teísmo al referirme a la conciencia fundamental en términos neutros e impersonales? ¿Quizás un concepto de deidad personal funcionaría igual de bien?

Es cierto que hay aspectos de la conciencia fundamental, tal y como la he descrito, que encajarían en un concepto de deidad. Por ejemplo, he sugerido que la conciencia fundamental tiene una cualidad de creatividad dinámica, que condujo a la emanación de la materia y que impulsa un movimiento evolutivo hacia una mayor complejidad y una conciencia más intensa dentro de las formas de vida. También he sugerido que las formas de vida generadas por la conciencia fundamental tienen un grado de separación de su fuente, ya que son a la vez idénticas y distintas de ella. Estas concepciones encajan con las ideas judeocristianas de la creación. Entonces, ¿por qué no atribuir simplemente estas cualidades a una deidad?

Sin embargo, desde una perspectiva panespiritista, parece imposible equiparar la conciencia fundamental a un Dios que es un sujeto, porque los sujetos solo surgieron en una etapa bastante tardía de la evolución del universo, cuando la conciencia fundamental se canalizó en entidades materiales complejas. Los sujetos evolucionaron a partir de la conciencia fundamental, pero la conciencia fundamental en sí misma no posee cualidades subjetivas. La conciencia fundamental es más bien como un océano dinámico de energía y potencial espiritual, que es esencialmente neutral e impersonal, un «ello» más que un él o una ella. En muchos de los Upanishads (1990), *brahman* se describe de esta manera, como un fenómeno impersonal y no teísta.

Quizás el argumento más sólido para asociar la conciencia fundamental con Dios proviene de los relatos de los místicos. Muchos místicos no hablan en términos de una fuerza espiritual fundamental impersonal, sino en términos de un Dios personal, cuyo resplandor divino se derrama sobre el mundo y con el que es posible alcanzar la unión. El místico español [San Juan de la Cruz](#) hablaba de un estado de «matrimonio espiritual» con Dios, mientras que los místicos sufíes hablaban de «permanecer en Dios» (*baqa*). En el judaísmo místico, el objetivo último de la Cábala es la unión con lo divino, o *En Sof* (literalmente, «sin fin»), donde se vive en un estado de *devekut*—traducido literalmente como «adherirse a lo divino». Sin embargo, es importante recordar que los místicos cristianos, sufíes y cabalísticos vivían en culturas completamente saturadas de teísmo, donde la existencia de un Dios personal se daba por sentada. Por lo tanto, era inevitable que cuando los místicos tenían encuentros con la conciencia fundamental, los interpretaran en términos teístas. Para los místicos afiliados a tradiciones monoteístas como el cristianismo o el judaísmo, habría parecido lógico fusionar esta fuerza espiritual omnipresente con el concepto de Dios dentro de sus tradiciones. En otras palabras, los conceptos místicos de una deidad eran el resultado de una *atribución* de conceptos teístas a la conciencia fundamental.

Una concepción teísta que requiere cierto debate en relación con el panespiritismo es el panenteísmo. En el panenteísmo, Dios es esencialmente trascendente y es la fuente del mundo, pero también lo informa y lo impregna. O,

desde una perspectiva panenteísta ligeramente diferente, Dios puede ser visto como el alma del universo, mientras que la naturaleza (o el universo físico) es su cuerpo. El panenteísmo es, de hecho, equivalente a la perspectiva descrita por muchos místicos de tradiciones monoteístas, en la que Dios se describe como trascendente e inmanente.

Sin duda, existen fuertes similitudes entre el panenteísmo y el panespiritismo. Se podría considerar, con razón, que mi forma de panespiritismo es un tipo de panenteísmo. El panenteísmo implica que el mundo es y no es Dios, al igual que el Bhedabheeda Vedanta implica que el mundo es igual y diferente a *brahman*. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente en relación con las perspectivas indígenas, considerar el panespiritismo y el panenteísmo como enfoques equivalentes solo sería viable si se concibe a Dios como una fuerza espiritual impersonal, sin las cualidades de intervención y omnipotencia que a menudo se atribuyen a una deidad.

## Alejamiento de la conciencia fundamental

Se ha mencionado anteriormente que, a medida que las formas de vida se vuelven más complejas, existe el peligro de que se alejen de la conciencia fundamental. A medida que aumenta la individualización y las formas de vida ganan más sensibilidad y autonomía, pueden desarrollar una sensación de *separación* del mundo. Un mayor sentido de la individualidad puede conducir al desarrollo de fuertes límites psicológicos, creando una sensación de aislamiento. Se podría comparar esto con una ola que olvida que forma parte del océano y se considera a sí misma como una entidad autónoma e independiente.

Se podría argumentar que uno de los objetivos principales de muchas de las tradiciones espirituales del mundo es superar este sentido de alienación. (El mito de una «caída» desde un estado primigenio de armonía es común a muchas culturas del mundo y parece referirse simbólicamente al desarrollo de un nuevo tipo de individualidad y conciencia de sí mismo, lo que conduce a una pérdida del sentido de participación y conexión con el mundo [Taylor 2005]). Tradiciones como el yoga, el taoísmo, el sufismo y el cristianismo y el judaísmo místicos enfatizan un proceso de trascender la separación y conectarse o unificarse con un principio espiritual predominante o subyacente. Las tradiciones enfatizan la necesidad de deshacer la sensación de separación, de modo que el centro de gravedad de una persona—o su sentido de identidad—pueda alejarse de su propio yo personal limitado y formar parte de una extensión más amplia y profunda del ser, sin dualidad ni separación. En la tradición taoísta, el término *ming* se utiliza para describir un estado en el que el individuo ya no experimenta la dualidad y la separación, y se da cuenta de su verdadera naturaleza como Tao, y así se convierte en uno con él. Tal y como lo conciben los Upanishads indios (1990), la liberación equivale a la unión del yo individual, el

*atman*, con la fuerza espiritual que impregna el universo (*brahman*). La liberación significa trascender la aparente separación entre el yo y el mundo, y la aparente separación de los fenómenos en el mundo.

Como se ha señalado anteriormente, en el shivaísmo cachemir existe una noción similar según la cual el sufrimiento surge de identificarse erróneamente con el yo limitado e individualizado, en lugar de con la conciencia pura esencial de nuestra verdadera naturaleza. Algunas personas sienten el impulso de trascender este sufrimiento, lo que les lleva a buscar el conocimiento espiritual o a seguir prácticas yóguicas. Esto tiene el efecto de «desidentificarlos» del yo separado y revelar su naturaleza esencial, avanzando hacia una meta final en la que la separación se disuelve y se experimenta el resplandor de la conciencia universal pura (Wallis 2013). En el shivaísmo cachemir, este proceso de avance hacia la unidad se denomina «reconocimiento», y se hace hincapié en que nuestra unidad con lo divino es un estado natural, que siempre hemos poseído pero que hemos olvidado debido a la ignorancia.

La perspectiva de Plotino es muy similar a la del shivaísmo de Cachemira. Dado que nuestro ser emana en última instancia del Uno, sentimos un fuerte impulso de volver a él, como un viajero que anhela regresar a casa. Plotino recomienda una vida de entrega, contemplación y sencillez, para que podamos despojarnos de todo lo superfluo y llegar a la esencia de nuestra alma. Al hacerlo, volvemos a la fuente original de la que nos hemos alejado. «Ascendemos» al Uno, en un estado de unión extática, que es tanto la culminación de nuestras vidas como la recuperación de nuestro estado más primordial (Marshall 2019).

De este modo, las tradiciones y prácticas espirituales pueden desempeñar un papel importante en la corrección de un desequilibrio (o desarrollo aberrante) que puede producirse fácilmente en el proceso de aumento de la individualización. Ayudan a las formas de vida individuales a conservar su individualidad y autonomía y, al mismo tiempo, a experimentar una sensación de conexión y participación en la conciencia fundamental. En términos de la metáfora utilizada anteriormente, se podría comparar esto con una ola que posee su propia identidad individual y, al mismo tiempo, siente su unión con todo el océano.

## Conclusión

Un área que no tengo espacio para examinar en profundidad aquí es el poder explicativo del panespiritismo. Para ser viable, un marco metafísico debe tener cualidades de inclusividad y poder explicativo. Debe ofrecer una estructura sólida a través de la cual la experiencia humana y la naturaleza de la realidad puedan interpretarse, comprenderse e interrelacionarse de manera coherente. Mientras que el poder explicativo del materialismo es inadecuado (Kelly et al. 2007; Taylor 2018), el panespiritismo contemporáneo es extremadamente in-

clusivo y tiene un gran poder explicativo. Además de contribuir posiblemente a la comprensión de fenómenos como la naturaleza de la conciencia y la relación entre la mente y la materia, el panespiritismo tiene potencial explicativo en áreas como la evolución, el altruismo, la influencia de la mente sobre el cuerpo y las experiencias psíquicas (véase Taylor 2018 para más detalles).

Por supuesto, el panespiritismo contemporáneo no está exento de problemas. He mencionado el problema de la generación, es decir, cómo surge la materia a partir de la conciencia fundamental, y el problema de la canalización, es decir, cómo las células canalizan la conciencia fundamental. Se podría argumentar que simplemente estoy invirtiendo el problema difícil: es decir, el misterio de cómo la conciencia podría surgir de la materia se sustituye por el misterio de cómo la materia podría surgir de la conciencia. Pero no creo que estos problemas sean más graves—o más difíciles de resolver—que el problema similar de la combinación del panpsiquismo y el problema de la fragmentación del idealismo o el cosmopsiquismo.

Parece que cada enfoque tiene que invocar algún tipo de milagro. El materialismo tiene los milagros de la conciencia que surge en un determinado momento de la evolución y de los cerebros individuales; el panpsiquismo tiene el milagro de cómo las partículas conscientes se combinan para producir entidades conscientes más grandes; el idealismo y el cosmopsiquismo tienen el milagro de cómo las formas materiales y las entidades conscientes surgen de la mente en general, o de la conciencia universal; y el panespiritismo tiene los milagros de cómo la materia emerge de la conciencia fundamental y cómo las células transmiten la conciencia fundamental a los seres individuales.

En mi opinión, los problemas del panespiritismo no tienen por qué seguir siendo milagros. A diferencia del problema difícil, no son en principio insolubles. Quizás ahora, tras el prolongado fracaso a la hora de explicar la conciencia en términos puramente neurológicos, los investigadores deberían empezar a investigar la conciencia desde el punto de vista de la transmisión en lugar de la producción. Quizás algunas teorías y hallazgos de la física cuántica puedan apoyar la noción de que la materia surge de la conciencia fundamental. (1)

Dado que todos los enfoques de la filosofía de la mente (incluido el materialismo) tienen problemas más o menos equivalentes (o tienen que invocar milagros más o menos improbables), tal vez deberíamos evaluar la viabilidad de los enfoques mediante otros criterios, como la coherencia y la consistencia internas, la inclusividad y el potencial explicativo. En estos términos, creo que el panespiritismo es un enfoque muy viable y fructífero. Desde una perspectiva panespiritista se pueden abordar de forma coherente una amplia gama de cuestiones diferentes, y se pueden comprender y explicar una gran variedad de fenómenos problemáticos. Creo que este enfoque, que al fin y al cabo ha

sido prominente a lo largo de la historia de la humanidad, merece ser influyente.

Como factor final, creo que uno de los principales atractivos del panespiritismo radica en el valor que otorga a todos los fenómenos. El materialismo niega la realidad de la mente y, en el otro extremo, algunas formas de idealismo niegan la sustancialidad—e incluso la realidad—de la materia. Sin embargo, el panespiritismo considera que tanto la mente como la materia son reales y valiosas, ya que ambas se consideran expresiones de la conciencia fundamental. Mientras que el materialismo conduce a una visión del mundo como una máquina inerte y sin alma, y el idealismo puede conducir a una visión del mundo como una proyección mental o un espejismo, el panespiritismo ve el mundo como un todo vibrante e interconectado.

Quizás lo más importante es que, en el panespiritismo, los seres humanos no se consideran máquinas biológicas individualizadas y separadas, sino manifestaciones de la misma conciencia esencial. En el nivel más fundamental, compartimos el mismo ser y, por lo tanto, no estamos realmente separados ni diferenciados unos de otros. Tampoco estamos separados ni diferenciados de otros seres vivos, del mundo natural o del universo en su conjunto. Estamos impregnados de conciencia, y nuestro propio ser participa de la conciencia fundamental que dio origen al universo.

---

**Steve Taylor** es profesor titular de Psicología en la Universidad Leeds Beckett, Leeds, Reino Unido.

---

### **Nota:**

1. La relación entre el panespiritismo y la física cuántica es un tema demasiado amplio para tratarlo aquí, pero véase Taylor (2018) para más información al respecto.

---

Fuente: [WILEY. Online Library](#)

---