



TESIS DOCTORAL

Patología y santidad:  
Los retos de William James

Juan José Fernández Teijeiro  
Licenciado en Psicología (UNED)

Director  
Prof. Dr. Ramón del Castillo

Programa de doctorado en Filosofía  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
2017



## Agradecimientos

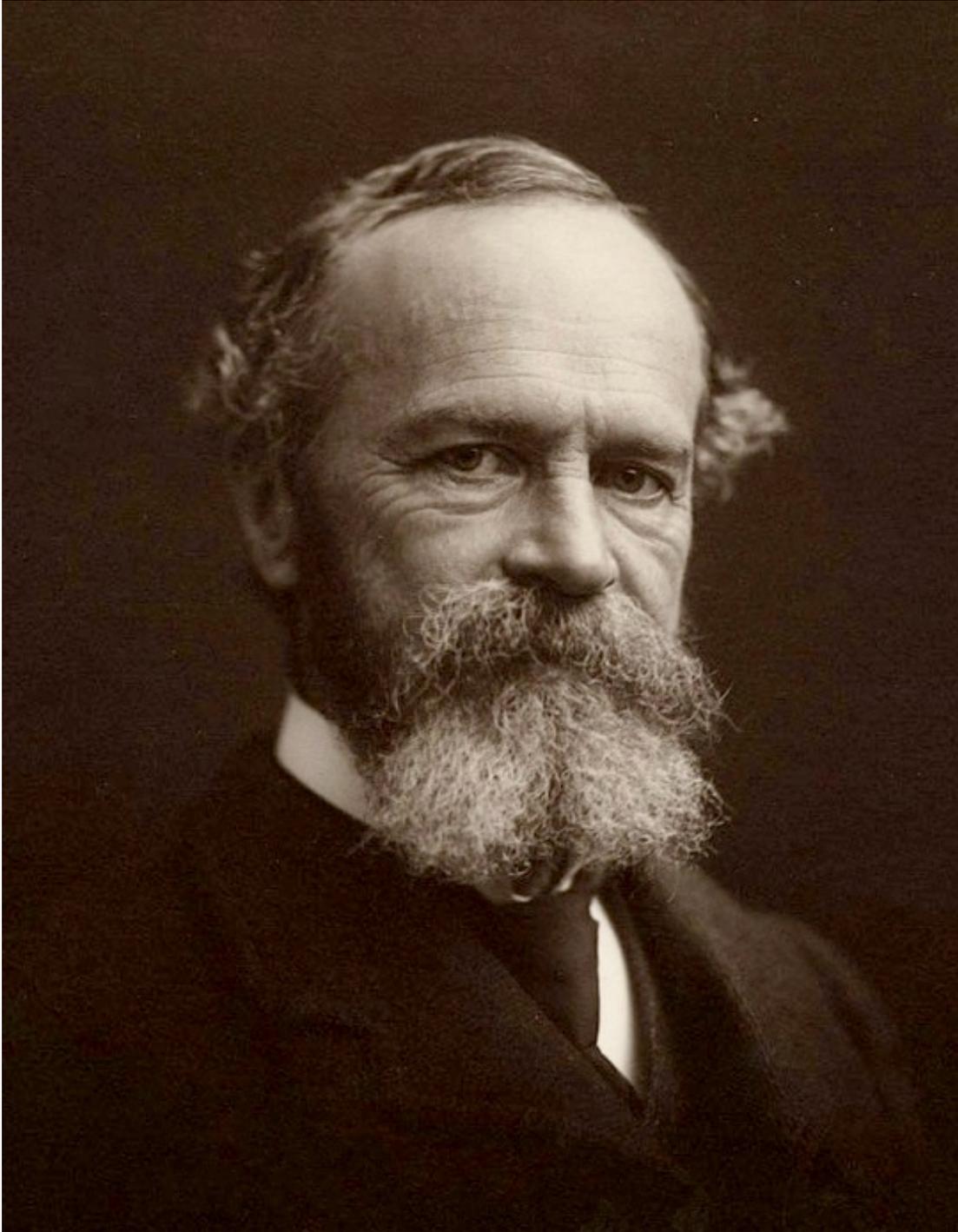
Incluso ya antes de concluir un trabajo de esta naturaleza, bien sea una tesis como la que hoy presentamos o cualquier tipo de investigación, deseas manifestar de alguna manera un sentimiento de gratitud hacia quienes con su formación especializada, y sin interés alguno, han contribuido a superar las dificultades y problemas que surgen en su desarrollo, proporcionando el consejo oportuno y la orientación certera.

Haber alcanzado su término es una gran satisfacción y una justa correspondencia a los apoyos recibidos. La perseverancia y el empeño no han sido en vano. He tenido la suerte —la busqué y la encontré— de contar con la dirección del profesor del Castillo. Mis primeras palabras de agradecimiento hacia quien acogió generosamente mi proyecto desde el primer momento. Mi curiosidad, cultivada desde bastantes años atrás, sobre la obra de William James, pronto comenzó a verse satisfecha con el profundo conocimiento que el profesor Ramón del Castillo tiene sobre el tema, acreditado tanto a nivel nacional como internacional con sus muchas publicaciones, ensayos y conferencias relacionadas con el autor. No puedo por menos que agradecerle expresamente, ya no solo cuanto de su saber me ha transmitido, junto con su virtuosismo, su pasión «jamesiana», y —cómo no— su paciencia.

A lo largo de mis quehaceres en esta tesis he conocido a buenos amigos, entre ellos Alma López, Alfonso Cuenca, Carlo R. Sabariz; les agradezco su buen hacer y sobre todo su amistad. Y si decisivo e importante es contar con una dirección acertada, no lo es menos el encontrar apoyo en el personal —anónimo en su mayoría— de bibliotecarios y del personal de archivos que he consultado, tanto en Santander como en Madrid, e incluso de algunas bibliotecas de Estados Unidos, gracias a la técnica que hoy lo permite. A todos ellos mi agradecimiento.

También quiero tener presentes en esta página a mis compañeros en la Sociedad española de Historia de la Psicología, pues con ellos inicié mis primeros pasos tras las huellas de James. De modo especial recuerdo a Alejandra Ferrándiz, por desgracia fallecida en plena madurez profesional, y a

Enrique Lafuente. Ya hace unos años, dirigieron mi investigación sobre la obra psicológica de Nóvoa Santos (1885-1933). Para mí fue muy sorprendente y estimulante el hallazgo de una clara influencia de William James en muchos trabajos del ilustre patólogo gallego. Ése ha sido sin duda el punto de partida. La investigación que hoy hemos realizado en torno a James es solo una meta. En mi opinión, será muy difícil —creo que imposible— alcanzar un final en la obra de William James.



## William James

11 de enero de 1842, Nueva York (NY) – 26 de agosto de 1910, Chocorua (NH)

Houghton Library, Harvard University (MA)  
MS Am 2955 (63)



A Ana, mi mujer,  
un nuevo 5 de abril.



# ÍNDICE

Introducción	1
Primera parte	
Objetivos, metodología, hipótesis	13
Segunda parte	
Capítulo 1	
<i>Principios de Psicología: un antes y un después</i>	19
Capítulo 2	
El reto del subconsciente	41
Capítulo 3	
La espiritualidad de William James	68
Capítulo 4	
El reto de <i>Las variedades de la experiencia religiosa</i>	129
Capítulo 5	
<i>The Varieties</i> ante la crítica y su impacto	202
Capítulo 6	
Consideraciones finales. Después de James: Pluralismo y conciencia global.	246
Conclusiones	262
Notas	266
Apéndice 1	285
Apéndice 2	289
Cronología	291
Bibliografía	293



## INTRODUCCIÓN

La amplia y profunda obra de William James (1842-1910), tan variada a lo largo de su producción, suele ser enfocada desde una perspectiva diferente de acuerdo con los intereses del investigador. De ahí que analizar cualquier aspecto de los trabajos de James abre un dilatado abanico de posibilidades. Sin duda alguna, para los psicólogos, su obra cumbre ha sido, y sigue siendo, *Principios de Psicología* [*The Principles of Psychology*]<sup>1</sup>, un clásico, y siempre merecedor de estudio. William es el gran psicólogo, el padre de la psicología norteamericana. Sin embargo, tras la publicación en 1890 de *Principios*, es muy frecuente que la imagen del James psicólogo se vaya desdibujando, en beneficio del James filósofo pragmático, del gran filósofo de Norteamérica, que sin duda lo fue, aun cuando el desarrollo de su *Empirismo radical* hubiera quedado inconcluso en los años finales de su vida. Para muchos, William James, siempre será el filósofo hermano del gran escritor Henry James, y esto, que es verdad, no desmerece en nada a la obra de William. También son muchos los que alaban su estilo literario, su expresividad y la fácil lectura de sus textos. El contenido de sus charlas y conferencias, sus esquemas e interpretaciones, nos hacen pensar en una palabra fácil y una elocuencia cautivadora para el auditorio.

Desde *Principios de Psicología* a *Las variedades de la experiencia religiosa*

¿Qué intereses movieron a James al escribir *Principios*? Ya en las primeras páginas del texto manifiesta: « [...] esta obra rechaza tanto las teorías asociacionistas como espiritualistas; y es por este punto de vista estrictamente positivista por lo que me siento tentado a afirmar que tengo originalidad» (James, 1989, pp. 3-4). Aunque da por sentado que las cosas no iban a quedar

así, su objetivo inicial es liberar la psicología de toda metafísica. Por eso, este psicólogo científico que es James, cuando introduce en la psicología la conciencia, empezará a estar marginado por la psicología científica «ortodoxa» que desde el laboratorio experimental de Wundt en Leipzig se incorpora a Harvard.

El rechazo a James por parte de la ciencia oficial se verá incrementado cuando en 1902 publica en un tomo las conferencias que había pronunciado en Edimburgo, patrocinadas por Adam Gifford (1820-1887),<sup>2</sup> referentes al fenómeno religioso. Algunos quisieron ver en esta aventura el retorno de William al ambiente teológico, casi místico, vivido en el hogar paterno. Henry James, Sr. (1811-1882) había dejado el seminario presbiteriano de Princeton (NJ) alejándose del rigor calvinista hasta convertirse en un líder contra el calvinismo. Cautivado por las especulaciones del místico sueco Swedenborg (1688-1772),<sup>3</sup> defendía una religión primitiva sin jerarquías; una religión cívica basada en el amor propio y la autoconfianza. La influencia de su padre, sin duda, había sido decisiva. Pero en pleno auge del planteamiento positivista, cuando la religión, ya era un tema que había sido dejado a un lado por completo ¿podría manifestarse un nuevo James, quizás teólogo o moralista? James no pretendía ni enseñar religión, ni asentar principios morales. En *Las variedades de la experiencia religiosa* [*The Varieties of Religious Experience*], la obra que recoge las veinte conferencias, y que subtítulo como *A Study in Human Nature*, James emprende el estudio de la psicología de la religión, y por primera vez lo intenta con un criterio científico.

Nos hemos preguntado si en realidad ésta era la razón de su proyecto, y, si así fuera, ¿hasta qué punto logró su objetivo? Da la impresión de que este interrogante persigue a James a lo largo de su copiosa obra. Las metas de James eran ambiciosas, tal vez inalcanzables. Quizás su gran atractivo resida precisamente en esa siembra de dudas, discusiones y controversias, presentes

tanto en sus artículos y ensayos como en *Principios*, hasta sus planteamientos del *Empirismo radical*.

Muchos autores ven como un enigma la evolución del pensamiento de James entre 1890 y 1902, desde *Principios* a *Variedades* ¿Es que su disposición y su trayectoria científica habían dado paso a una nueva teosofía? Lo cierto es que no sucedió así. James durante todos estos años había ido madurando y ensanchando su campo visual de la psicología. Pero esto ya venía de atrás. En *Essays in Psychology* (1983),<sup>4</sup> están recogidos quince trabajos publicados antes de 1890, y en el volumen correspondiente a *Essays in Psychical Research* (1986), hay dieciocho trabajos también anteriores a ese año. En su amplia «Introducción» a *The Literary Remains of the Late Henry James*, escrita en 1884, recogida en *Essays in Religion and Morality* (1982), nos da a conocer el profundo pensamiento religioso de su padre, dentro de la más pura influencia del misticismo swedenborgiano. Frente al monismo de su padre —en cuyas páginas ve por vez primera una armonía entre antropomorfismo y metafísica—, James ya ha comenzado a desarrollar su compromiso con el pluralismo, aún cuando puede cuestionarse si se corresponde con un pluralismo real.

### **El reto de James: Las conferencias Gifford**

Despertó en nosotros un atractivo especial ese interés manifiesto en James por la religión. Un tema que quizás nunca abandonó influenciado por su ambiente familiar, y de modo muy personal vinculado a la admiración por la espiritualidad de su padre. James ya antes de 1890, y también después, realiza investigación psíquica y elabora estudios sobre psicofisiología y psicopatología; esto lo hará entrar en el terreno comprometido de los curanderos, del hipnotismo, y de las personalidades múltiples, entre otros. Una mente tan abierta como la suya no podía sustraerse de la presencia del hecho religioso en el ser humano, de sus fenómenos y sus consecuencias, al fin y al cabo,

psicología. El resultado fueron esas veinte conferencias Gifford en la Universidad de Edimburgo que recopila en *Variedades*, publicado en 1902. También a principios del siglo XX, en la Universidad de Clark, Stanley Hall (1844-1924)<sup>5</sup> estuvo interesado por el enfoque empírico de la experiencia religiosa. Incluso supervisó algunas tesis de doctorado en psicología de la religión, pero de todas formas su orientación se mantuvo ligada en exclusiva a la religión cristiana.<sup>6</sup> Con *Variedades* era diferente. William James posicionaba la psicología de la religión en un plano central:

La psicología es la única rama del saber en la que estoy especializado, y para un psicólogo las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de los distintos hechos que forman parte de su estructura mental (James, 1986, p.14).

Nada de instituciones, ni de organizaciones eclesiásticas, ni de teologías; James quiere limitarse «a la pura y simple religión personal» (*Ibíd.*, p.33). Desde el primer momento, *Variedades*, tuvo un gran impacto. A pesar del tiempo transcurrido continúa siendo un libro de referencia manejado ampliamente en los cursos de religión de los Estados Unidos (Taylor, 1996, p.84). La conmoción causada cuando apareció la primera edición se reflejó en círculos muy diversos. Royce, J. (1855-1916) fue uno de los primeros en leerlo; Charles William Eliot (1834-1926), presidente de Harvard, aun poniendo reparos, devoró el libro, y a Ernst Mach (1838-1916), según su propia expresión, «lo agarró con fuerza».<sup>7</sup>

Para algunos sectores, sin embargo, el hecho de que James publicara esta obra sobre la fenomenología religiosa contribuyó a su exclusión por el sector oficialista de la psicología experimental, lo mismo que sus investigaciones psíquicas en alucinaciones, las prácticas de hipnotismo, las experiencias espiritistas, la defensa de los curanderos y la escritura automática. En nuestra opinión, la edición de *Variedades* fue un reto más de William James, como lo

había sido *Principios*. Parecía que James iba contracorriente. ¿Por qué decimos esto? En los finales del siglo XIX y las décadas iniciales del siglo XX, la temática de índole religiosa era resuelta asimilándola a manifestaciones patológicas o muy próximas al terreno morboso. Fenómenos como la conversión o el misticismo no serían más que la expresividad de síntomas neuróticos. Y James no se retrae ante el fenómeno religioso, todo lo contrario. ¿Merecía la pena que la psicología entrara en ese terreno tan poco científico?

### **A contracorriente: La proyección de Wundt en Harvard**

La psicología científica iba tomando otros derroteros. No sin razón, se afirma que fueron los propios contemporáneos de James quienes trataron de infravalorar su obra de psicólogo, considerándola poco científica. Esto lo expone muy bien Eugene Taylor<sup>8</sup> (1946-2013) en su obra *William James on Consciousness Beyond the Margin*:

Cuando tratamos de encontrar los orígenes de la idea de que William James abandonó la psicología después de 1890, una de las fuentes más evidentes ha sido la opinión de los propios contemporáneos de James, que obtuvo políticamente mucha influencia para desacreditar la psicología jamesiana como no científica. Incluso uno puede especular que como hacia finales del siglo XIX cobró impulso el paso hacia la legitimización social de las ciencias, reforzada significativamente por el aumento de las escuelas de postgrado y el incremento de la especialización en las disciplinas, la identificación de la psicología con las ciencias naturales incrementó de forma muy clara poder, dinero, y prestigio (Taylor, 1996, p.97. Trad. F. Teijeiro).

Y es que la psicología experimental impulsada por W. Wundt (1832-1920) en Leipzig se estaba imponiendo también en Norteamérica. Concretamente en Harvard, la llegada de Hugo Münsterberg (1863-1916)<sup>9</sup>

significó un cambio profundo al ponerse al frente del laboratorio de psicología. Lo curioso es que fue el propio James el que se interesó en que Münsterberg se incorporara a Harvard. James conocía la brillante trayectoria de este discípulo de Wundt. Deseaba que Harvard siguiera a la cabeza en la enseñanza de la psicología, y quería para su laboratorio experimental una primera figura. Münsterberg lo era, e incluso había superado el prestigio de su maestro Wundt.<sup>10</sup> El hecho de que además fuera médico le parecía a James muy importante para conjuntar la clínica con lo experimental. Pero aquellas buenas relaciones con James, iniciadas en 1880, se fueron deteriorando ya a partir de 1890. Siempre consideraba que la experimentación alemana era superior a la de Harvard, pronto abandonó el programa de James que centraba la psicología en la persona y comenzó a desacreditar la psicopatología de Janet, Prince y Sidi, rechazando el subconsciente. Desde un reduccionismo a las conductas observables exteriormente, rechazó la investigación psíquica de James. Contribuyó a extender la idea de que éste ya no estaba interesado por la psicología científica. En 1899 publicó en la revista *The Atlantic Monthly* un ensayo sobre «Psychology and Mysticism» (Münsterberg, 1899), en el cual era evidente el ataque a James (Taylor, 1996, p.105). Rechazaba con rotundidad del campo de la psicología los fenómenos místicos, el éxtasis, las ilusiones, y las alucinaciones. Se palpaba la ofensiva a James. Los enfrentamientos fueron en aumento, siendo cada vez mayor la influencia de Münsterberg en Harvard. La psicología jamesiana pasó a un segundo plano, ya en vida de James, y de modo especial a partir de su fallecimiento en 1910.

Otra provocación hacia James partió del británico Edward B. Titchener (1867-1927), quien desde su cátedra en la Universidad de Cornell defendía a ultranza la psicología de laboratorio de Wundt, rechazando toda connotación metafísica. Fuera de la metódica rígida del laboratorio, se oponía a cualquier otro tipo de trabajos experimentales, lo cual dio lugar a una serie de debates con William James. Titchener entendía que el divorcio entre filosofía y

psicología debería ser total, primando el estudio de las sensaciones como base para el análisis de la vida mental superior. Su estructuralismo, muy en línea con el materialismo de Mach, mostró poco interés por el funcionalismo darwinista.

Esta consolidación de la psicología de Wundt en Harvard, tuvo incluso el apoyo de antiguos alumnos o amigos del propio James. Tal es el caso de Stanley Hall, mencionado antes, que doctorado en psicología con James y Bowditch, después de ir a Leipzig con Wundt se distanció de James. Llegó a considerar que el primer laboratorio de psicología en Norteamérica lo había creado él en el Johns Hopkins en 1885. Al parecer se había olvidado de haber trabajado en el laboratorio que James había creado en 1875 en Harvard. (Taylor, 1996, pp.98-100)

También en la Universidad de Pennsylvania estaba James McKeen Cattell (1860-1944). Fue el primer psicólogo americano, doctorado con Wundt en Leipzig, en 1880. Cuando regresó a Estados Unidos en 1888, siguiendo la línea de Wundt fundó su laboratorio donde se formaron muchos psicólogos. Desde la revista *Science*, que llegó a adquirir en 1890, mantuvo una crítica dura y un extenso debate epistolar con James. Para él las investigaciones sobre el censo de alucinaciones realizado por James, o los informes publicados por Hodgson en *Proceedings of the Society for Psychical Research* eran un mero pasatiempo.<sup>11</sup> Cattell no dejaba de reconocer la personalidad de James, pero no dudaba en desautorizarlo como psicólogo.

### **Conciencia e Inconsciente. El impacto del psicoanálisis: Freud y James**

Si en Norteamérica ésta era la línea científica de la psicología, desde Europa estaba llegando con fuerza el psicoanálisis. Era la vertiente opuesta al laboratorio para la interpretación de la persona. En 1894, cuando Sigmund Freud (1856-1939) todavía era desconocido en Norteamérica,<sup>12</sup> es William James el que por vez primera lo da a conocer al publicar en 1894 la reseña

sobre el trabajo de Freud y Josef Breuer (1842-1925) «Ueber den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene» [Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos] (James, 1987, pp.474-475).<sup>13</sup> Esta revisión fue publicada en la primera edición de *Psychological Review*, de James Mark Baldwin y James McKeen Cattell, editada en el mes de marzo del año citado (*Ibid.*,p.714).<sup>14</sup> Taylor considera destacables, en relación con esta revisión, algunas puntualizaciones. Elogiando el trabajo, no deja de afirmar, en primer lugar, que viene a corroborar los resultados que ya había obtenido Janet anteriormente sobre la hipótesis psicógena de la histeria. A nuestro juicio, esto es muy revelador, por cuanto marca la ruta que va a seguir en su encuentro con la conciencia subliminal. Por otra parte esta revisión la publica en el medio de otras dos recensiones. La primera, *État mental des hystériques y L' Amnésie continue by Pierre Janet* (1894), es una revisión conjunta del libro publicado en dos volúmenes por Janet, entre 1892 y 1894, y del ensayo sobre la amnesia que publicó en 1893 en la *Revue générale des sciences*.<sup>15</sup> Destaca en ella la revolución que está ocurriendo en la concepción de la enfermedad mental (James, 1987, pp.470-474). En la otra recesión posterior revisa el ensayo sobre la curación mental de Leandro E. Whipple, «The Phylosophy of Mental Healing» [La Filosofía de la curación mental] (1894), en la que reafirma su apoyo respecto a los curanderos mentales de Estados Unidos (*Ibid.*p.475-476). Está convencido de que éstos vienen realizando desde un principio psicoterapia científica, ya que el éxito de la terapia mental está en detectar esos síntomas mórbidos que surgen de las ideas fijas del subconsciente.<sup>16</sup> Esto es lo que hacían los curanderos, y ésta es la otra ruta en la que James cree encontrar, ya fuera de los márgenes —*the fringe*— de la conciencia ordinaria, la posible explicación de muchos fenómenos de la vida mental. Y todo esto lo expone tan solo cuatro años después de que *Principios* hubiera salido a la luz, y ya con una amplia difusión y reconocimiento académico.

Sobre esta visión panorámica de la psicología en las décadas finales del XIX, es manifiesto este interés de James por la conciencia y el inconsciente, o conciencia subliminal. Sin embargo tampoco siguió la línea freudiana en el terreno de lo subliminal. ¿Por qué prefirió el inconsciente de la escuela francesa y de F.W.H.Myers (1843-1901) al freudiano? Creemos que James vio un soporte científico definido tanto en la escuela de París de Charcot (1825-1893), como en la de Nancy con Liébault (1823-1904) e Hyppolyte Bernheim (1840-1919).<sup>17</sup> Ambas utilizaban la hipnosis con una finalidad terapéutica. Sus puntos de vista diferentes, las hacía rivales. La gran influencia de Charcot racionalizaba científicamente el hipnotismo para el tratamiento de la histeria. Janet estaba vinculado a Charcot, pero a la muerte de éste, da mayor preeminencia a los factores psicológicos de la neurosis, a diferencia de Charcot que entendía la histeria como una enfermedad neurológica. La hipnosis no es en sí una enfermedad por estrechamiento del campo de la conciencia en los histéricos, como entendía Charcot; en cambio Bernheim sostenía que la hipnosis es un fenómeno normal, que puede ser inducido en casi todas las personas, y Janet participará más adelante de esta idea.

James no para de elogiar a Janet por su lucidez y los casos que presenta. Cree que está en la vanguardia de la investigación. Por medio de la hipnosis, las alucinaciones, la escritura automática, la bola de cristal o hablando al paciente durante el sueño, se van a revelar ideas y recuerdos obsesivos que están en propiedad del yo subliminal. Éste —dice— es el mal del histérico: el estrechamiento del campo de la conciencia. Pero éste no es el subconsciente freudiano. Todavía Freud no había publicado *Die Traumdeutung* [Los sueños], aún estamos en la terapia por la hipnosis seguida por la escuela francesa (Castillo, 2012b, p.145).<sup>18</sup>

Este conocimiento de los preliminares de la obra de Freud, junto a los de Janet, Pitres, Charcot, Gilles de la Tourette, así como de F.W.H. Myers, que muchos años antes había dicho «La histeria es la enfermedad del estrato

hipnótico»,<sup>19</sup> sin duda fue para James de un gran interés. Eso era lo que andaba buscando. Pero lo más probable es que no llegara a imaginar, en principio, al igual que Freud, que más adelante el psicoanálisis iba a desbordarlo. Al parecer, su primer encuentro con Freud, por lo menos allí coincidieron, fue en París, en el I Congreso de Psicología Experimental celebrado en 1889.<sup>20</sup> No es presumible que hubiesen intercambiado conocimientos. Freud, seguía vinculado a Breuer, y continuaban sus estudios sobre el caso de «Ana O.». James ya era una personalidad reconocida en el mundo de la psicología. Profesor en Harvard, al año siguiente saldría a la luz su gran obra *Principios de Psicología*. Animado por Edmund Gurney (1847-1888) se había asociado en 1884 a la británica *Society for Psychical Research*,<sup>21</sup> siendo promotor de la creación de la rama americana. En este congreso de París lo habían comisionado realizar la investigación del censo de alucinaciones en Estados Unidos.<sup>22</sup>

Cuando Freud rompe con Breuer en 1894, sus derroteros van a ser diferentes. Es cierto que James valoraba la obra de Freud, puesto que exploraba el mundo del inconsciente, uno de los grandes intereses del norteamericano, pero más adelante veremos que en ese terreno no iban a converger sus puntos de vista. Aunque con reservas y discrepancias, James encontraba muy sugerente ese intento de las teorías freudianas por encontrar las profundidades del ser humano. Él y Freud, en realidad, pretendían algo parecido. Se hizo célebre su comentario a los psicoanalistas: «The future of psychology belongs to your work» [El futuro de la psicología les pertenece a su trabajo]. ¿Qué quería decir con esto? A mí entender, no es que diera todas las bendiciones al psicoanálisis, más bien creo que lo que quería decir es que el futuro de la psicología estaba ahí, en el inconsciente. Otra cosa sería ya, cómo interpretar la funcionalidad de ese inconsciente. James no entraba en ese juego de la interpretación de los sueños freudiana, ni mucho menos podía admitir esa desconsideración manifiesta de Freud hacia lo religioso.

Lo interesante es que James encuentra en el inconsciente el camino abierto para estudiar la fenomenología religiosa. «El inconsciente era un instrumento útil para la exploración de las experiencias subjetivas y, por esta razón, James lo tomó como punto de partida de sus investigaciones sobre la religión» (Gondra, 2003, pp. 623-632). En la historia de la psicología, James es relacionado sobre todo como psicólogo de la conciencia, sin embargo en su obra hay un evidente interés por el inconsciente.<sup>23</sup> Pero no es ese inconsciente freudiano ubicado en otro nivel. Entendemos que en James la funcionalidad de la conciencia es única. En un mismo plano estaría la conciencia de vigilia y en sus márgenes la conciencia subliminal. La dinámica de esta conciencia, sin necesidad de acudir al subconsciente freudiano y al mecanismo censor, le va a permitir buscar una explicación a ciertos fenómenos de la conducta humana, que con el método experimental no era posible,.

Por eso hemos dicho antes que James, al introducir la temática religiosa en la psicología, da la impresión de ir contracorriente, tanto frente a la psicología wundtiana imperante, experimentalista y positiva, como frente al pujante psicoanálisis. Lo que no vemos definido con claridad en las conferencias Gifford de James, como generalmente se acepta, es que su objetivo final fuera establecer una ciencia de la religión. Quizás fuera ese su planteamiento inicial, pero ¿no lo vería pronto como una meta imposible? En cambio, nos parece más probable, que encontrase en la fenomenología religiosa, un campo excelente para asumir el reto de una psicología científica. Una psicología de la persona en la que no podía faltar la conciencia, pero no como una cosa, sino como una función, y de la que no se podían excluir esos fenómenos y hechos difíciles de explicar, una realidad imposible de desconocer u ocultar. Es verosímil que el pormenorizado estudio de la fenomenología religiosa realizado por James en *Variedades* constituyera solo un medio más para tal fin. Mantenemos en nuestra tesis que éste fue uno de los retos de James frente a los planteamientos reductivos de la ciencia en su época.



## PRIMERA PARTE

### OBJETIVOS, MÉTODOLOGÍA, HIPÓTESIS

#### 1. OBJETIVOS

Hemos planteado esta tesis a partir de nuestro encuentro con *The Varieties of Religious Experience. Pragmatism* de James abría la posibilidad de conciliar las creencias religiosas más o menos en conflicto. ¿Era éste uno de sus objetivos? En realidad ¿qué pretendía al dar ese paso hacia el estudio de la fenomenología religiosa en las conferencias Gifford? Nosotros entendemos que James nunca dejó de ser psicólogo y con una base científica bien definida. En las conferencias Gifford muestra su respeto a las diversas manifestaciones religiosas, pero, más allá de la tolerancia, «[...] logra colocar la religión dentro de un conjunto de dinámicas psíquicas, individuales y sociales» (Castillo, 2012b, p.118). Esto es, lo sigue haciendo como psicólogo y no como un teólogo o moralista.

Comentamos anteriormente que la espiritualidad dejó en James una penetrante huella desde su infancia. La influencia paterna y el propio entorno marcaron su impronta. Sin embargo, también nos hemos cuestionado, como otros autores lo han hecho, si después de *Principios* sus motivaciones e intereses fueron desplazados hacia la religión, y —en último término— hacia una filosofía moral. Entendemos que esto es consecuencia de pretender esquematizar la obra de James sobre tres pilares: *Principios de Psicología*, *Las Variedades de la experiencia religiosa* y *Pragmatismo*. En ese diseño, James es etiquetado como el psicólogo de la conciencia, el psicólogo de la tolerancia religiosa y del pluralismo religioso, y el filósofo del pragmatismo. Esta parcelación de James proporciona una visión muy sesgada de su obra. Cualquier análisis en James no puede marginarse de su síntesis. Así lo entendimos al dar los primeros pasos en el estudio de *Variedades*.

Nuestro primer interrogante: ¿Por qué, entonces, ese paso de James al ámbito de la religión? ¿Qué necesidad tenía de meterse en este terreno?

Son muchos los biógrafos de James que opinan respecto a la edición de *Variedades* como un tributo del hijo a su padre, el pago de una póstuma deuda espiritual hacia el progenitor. Esto es valorable, pero demasiado simple. Taylor opina que James fue heredero del legado del «swedenborgismo» paterno y de la psicología intuitiva de los Trascendentalistas de Nueva Inglaterra (Taylor, 2010, p. 412). Es cierto que Swedenborg, por ejemplo, puede palpase en el interés de James por los fenómenos espiritistas, las telepatías, la inmortalidad, y las filosofías orientales. Pero en *Variedades* encontramos al psicólogo, interesado por la conciencia y el inconsciente, el misticismo, el libre albedrío, la santidad, el psicólogo clínico, el psicopatólogo.

Porque James, aun considerando desde su posicionamiento pragmático la utilidad de la religión

[...] no la colocó por encima de otros poderes. En realidad lo que James hacía era poner muchas creencias a la misma altura que antaño alcanzó la religión: por ejemplo la fe en la humanidad, el amor por la nación o la creencia en la civilización podían hacer las veces de una religión, pues implican creencias y pasiones que pueden desencadenar tantas muertes como una guerra de religión [...] (*Ibid.*, p.117).

Con nuestra investigación sobre *Variedades* deseáramos, en primer lugar, contribuir, como hizo Taylor con sus excelentes trabajos, a borrar esa imagen falseada de un William James que se quiso presentar como un desertor de la psicología científica.<sup>24</sup>

William James fue el heredero de este swedenborgiano y del legado literario de los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, que se define como una psicología intuitiva y espiritualista orientada en la formación del carácter. Su tarea era que él tenía que transmutar esto en el marco

de los más rigurosos dictados científicos de la época en la que maduraba su propio pensamiento (Taylor, 2002).

El resultado en sus manos fue una odisea de cincuenta años para poner en marcha una teoría de la evolución de la conciencia, culminando en una epistemología filosófica basada en una metafísica tripartita: pragmatismo, pluralismo y empirismo radical (Taylor, 2010, p.412).

La hipótesis que planteamos, desde nuestra formación médica y psicológica, suscita una cuestión inicial: en ese amplio marco de libertad religiosa que evidencian las conferencias Gifford, ¿en qué medida la condición de clínico —médico y psicólogo— que fue William James ha ilustrado su estudio de las variadas conductas del hombre desde la interioridad de su religión personal?<sup>25</sup> La vocación inicial hacia la medicina, una vez descartada por influencia paterna la artística, le va a permitir introducirse en la ciencia, de modo especial en la fisiología, pero va a ser en la psicología donde encontrará el proyecto de una ciencia que entiende necesitada de un amplio soporte metafísico. La fisiología quedaría para explicar los reflejos y experimentar con ranas en el laboratorio.

¿En verdad, trataba de encontrar una metafísica desde un principio? En el marco positivista de finales del siglo XIX, es la ciencia reduccionista la que dicta las leyes; cuando James elabora *Principles* introduce como un reto la conciencia. «¿Es realmente posible una ciencia de la conciencia?» (Taylor, 2010, p. 412) Ésa sería su primera prueba. Para James la vida psíquica con la conciencia va más allá de las sensaciones; hay ideas y sentimientos. La psicología, para James, no puede quedar constreñida al experimentalismo wundtiano.

¿Y la religión? James manifestó la importancia que tuvo la religión en su vida. No podemos decir, sin embargo, que fuera un hombre religioso en el sentido estricto del término, pero «la religión es uno de los aspectos centrales de su personalidad y de su obra» (Castillo, 2000, p. 23). En la religión se

encontraba con un mundo de experiencias que como psicólogo no podía desdeñar, un mundo que va más allá de lo que percibimos, como cuando utilizamos drogas, y que, en este caso, los niveles espirituales alcanzados pueden llevar a la fusión con la divinidad.

James podía defender el valor de las creencias religiosas de una forma pragmática, o sea, examinando sus efectos en la vida de ciertos individuos. Visto así, la campaña de James dejaba de confundirse con una defensa de la fe contra la razón, o de la voluntad contra el intelecto, o del sentimiento contra el conocimiento, y pasaba a depender de un método general para fomentar la convivencia entre diferentes formas de vérselas con el mundo. (Castillo, 2016, p.64)

Con la religión afrontará un nuevo reto cuando publica de *Variedades* en 1902, pero ya en 1886 había anticipado este desafío con las conferencias Lowell, investigando sobre los *Estados mentales excepcionales* (Taylor, 1983). Para James, como psicólogo, también son experiencias espirituales pero que se producen en el interior del individuo, ya se trate de personalidades sanas o enfermas. James entiende que la religión no puede quedar limitada a la patología. Todo es experiencia. La formación de James, médico y psicólogo, lo llevará a buscar una respuesta. Cree posible sustentar su fundamento en el *Empirismo radical*.

Conforme avanzábamos en nuestro estudio surgen de las diversas fuentes consultadas ideas y cuestiones que orientan los objetivos de nuestra investigación. Destacamos de modo especial:

1. ¿Al publicar las conferencias Gifford, era el objetivo de James desarrollar una ciencia de la religión?
2. ¿Por qué James no siguió su trabajo con esa segunda parte que anunciaba en *Variedades*? ¿Podieron influir las críticas recibidas?
3. ¿Por qué, en cierto modo, aparca el tema de la religión una vez publicada *Variedades*, y pasa a reafirmarse en *Pragmatismo*?

¿Desarrolla las bases del *Empirismo radical* para dar una base filosófica de la experiencia religiosa?

4. ¿Podría pensarse que a partir de su ensayo «Does Consciousness exist?» dejó de interesarle la psicología de la conciencia?

5. ¿Hasta qué punto es cierta la afirmación de Taylor cuando dice que James conforme redactaba las conferencias trataba de elaborar su teología personal? (Fdz. Teijeiro, 2013, pp. 56-57)

## 2. METODOLOGÍA

### Bibliometría

Hemos revisado en *Variedades* el número de autores citados en la obra y el número correspondiente de sus citas, con objeto de tener una aproximación a los autores que tuvieron una incidencia significativa en esta obra.

Un total de 862 citas corresponden a 199 autores. Calculando el índice de Pearce, el número de autores con mayor incidencia son los primeros catorce autores con mayor número de citas. Son los autores con 13 citas o más. El autor más citado es Starbuck con 52 citas. Siguen por este orden de más a menos: Tolstoi, Lutero, Kant, Emerson, Santa Teresa, Fox, Whitman, Bunyan, Leuba, Müller, San Pablo, San Francisco de Asís y Myers, al final, con 13 citas.

Clasificando estos autores por su grupo socio-profesional:

1. **Filósofos:** Kant, Emerson, Whitman

2. **Psicólogos:** Leuba, Myers, Starbuck

3. **Religiosos:** Bunyan, San Pablo, Santa Teresa, San Francisco de Asís, Lutero, Fox, Tolstoi

Hay un reparto del 50 por ciento aproximadamente entre el grupo de personajes religiosos —santos, ascetas, predicadores, conversos—, y el de filósofos y psicólogos.

James trató de encontrar los datos «clínicos» en los profesionales de la religión, en los expertos de la mística, en las vivencias del asceta y en las

huellas del converso. Buscaba esa variedad de las experiencias del fenómeno religioso. Él mismo se sorprendería de sus hallazgos.

### 3. HIPÓTESIS

Al presentar nuestra hipótesis pretendemos dar una respuesta a los interrogantes que hemos planteado anteriormente. No creemos que fuese el objetivo de William James al estudiar la fenomenología religiosa en *Las variedades de la experiencia religiosa* asentar su propia teología personal, como sostiene Taylor, ni tampoco establecer una ciencia de la religión, como critica Leuba. En todo caso, en línea con Mill, expresaría su utilitarismo, como un capítulo más de su pragmatismo.

Mantiene nuestra hipótesis que el estudio realizado por James en los casos y fenómenos presentados en las *Conferencias Gifford*, así como en los *Estados Mentales Excepcionales* son manejados como experiencias de la psicología de la conciencia: Experiencias radicales —principio de la experiencia única— para una conciencia, consciente e inconsciente, que podemos denominar *conciencia global*.

## SEGUNDA PARTE

### CAPÍTULO 1

#### PRINCIPIOS DE PSICOLOGÍA: UN ANTES Y UN DESPUÉS

Es evidente que la obra de William James *Principios de Psicología* sigue siendo un texto de referencia en el mundo científico de la psicología. Han transcurrido más de cien años, desde que apareció su primera edición en 1890 y, a pesar del paso del tiempo, continúan publicándose nuevas ediciones en diferentes idiomas. Cualquier investigación sobre la obra de William James ha de tomar este libro como punto de partida.

##### 1.1. Una prolongada elaboración

Es bien conocido el hecho de una elaboración del texto larga y no exenta de polémica. Tampoco hay antecedentes en un trabajo de este tipo que hubiera tardado tanto tiempo en ser escrito. Desde que James firma con Henry Holt el contrato para su edición en 1878, transcurrieron nada menos que doce años hasta que sale a la luz. Se había comprometido a escribirlo en dos años, pero a pesar de todo el editor no lo hostigó. En este largo período, sin duda, James, tuvo tiempo de sobra para ir evolucionando su estructura y contenido. De hecho, lo hizo de tal forma, que cuando lo entrega, él mismo manifiesta su descontento. Hasta se autocrítica considerándose un incapaz.<sup>26</sup> ¿Qué había ocurrido? ¿Qué puntos de vista habían cambiado desde 1890 hasta la conclusión del trabajo para expresar esa insatisfacción?

Su postura inicial era clara. Deseaba mantener la psicología en el campo de las ciencias naturales. La base positivista era necesaria para la naciente psicología científica. Una psicología de la conciencia —éste era su plan— en la que convivieran lo cognitivo con los procesos fisiológicos de la conciencia. La

cuestión era si podría liberarse totalmente de la metafísica. La publicación de *Principios* fue para James todo un reto al que hacer frente. La neurofisiología no era suficiente. Hay un dato muy interesante que señala Taylor: la dedicatoria del libro al filósofo francés François Pillon,<sup>27</sup> lo mismo que sus manifestaciones de agradecimiento a Mill, filósofo empirista; Lotze, médico científico pero no ajeno a la metafísica; Renouvier,<sup>28</sup> empirista profundo; Hodgson, que condujo a James a ver que todos los fenómenos contienen un aspecto objetivo y subjetivo.<sup>29</sup> La realidad es que James centraba la psicología en la persona.

El hecho de mantener un enfoque positivista, no le impide seguir introduciendo metafísica en *Principios*. Así cuando en el capítulo II habla de «las funciones del cerebro», cuestiona si es o no la corteza cerebral el único órgano de la conciencia en el hombre. Hace lo mismo cuando en el capítulo que dedica a los autómatas dice que «a priori es un terreno cuasi-metafísico». Y al referirse a la sustancia de la mente, la establece como «exclusivamente metafísica».<sup>30</sup> También es Taylor el que llama la atención acerca del capítulo «Conciencia del Yo», al considerar que todo lo que sea ir más allá del yo empírico constituye un problema metafísico, y «deja este tema para el final, a fin de disfrutar de algunas reflexiones de metafísica».<sup>31</sup>

Trató de mantener un enfoque psicofisiológico correlacionando estados mentales con estados cerebrales. Los avances proporcionados por el laboratorio, de modo especial en Alemania, eran manifiestos, de modo especial en audición y visión, pero su visión integradora de la personalidad implicaba la existencia de algo más. Para el esquema de James no eran suficientes las mediciones psicofísicas de Helmholtz y Mach. La psicología no podía quedar sometida al canon experimentalista alemán, en cambio, como veremos, la psicología experimental francesa, con la psicopatología, la investigación psíquica, y el subconsciente, le iban a proporcionar la posibilidad de estudiar diferentes campos de la conciencia dentro de la vida mental.<sup>32</sup> Según esto sería

posible encontrar diversos estados de conciencia en la misma persona, lo que llevaría a cuestionar cuál era el verdadero yo. Era fácil encontrar en estos planteamientos ciertas contradicciones.

## 1.2. El reto de la metafísica

A todo lo largo de la obra nos encontramos con ese permanente debate entre positivismo y metafísica, pero no duda en reafirmar que tanto fisicalismo como positivismo contienen su propia metafísica. La epistemología de James era muy amplia. En los métodos de su psicología entran la introspección, con la evaluación objetiva del psicólogo de los contenidos de su propia mente; la experimentación, con la medida directa de los fenómenos, y la psicología comparada, como método para situar al ser humano en la escala correcta de la evolución. Para definir la psicología, James considera que también hay que puntualizar sus límites. Cree que un psicólogo es un metafísico del conocimiento. Sigue siendo un filósofo pero que trabaja dentro de unas ciertas reglas que también van a permitirle formalizar su ocupación como una ciencia.<sup>33</sup>

La presencia en la obra de capítulos tales como los dedicados al hipnotismo, los sentimientos, los múltiples estados de conciencia, y, a la vez, su teoría sensorio-motriz de las emociones, tan debatida desde su formulación en 1884, no hacen más que mostrarnos y poder palpar en *Principios*, sobre todo conforme avanzan los capítulos, el tema persistente en metafísica: las relaciones entre cerebro y mente. Más adelante tendremos ocasión de puntualizar algunos aspectos de estas cuestiones que pueden incidir en nuestra investigación sobre *Las variedades de la experiencia religiosa*.

En definitiva, es lo que se respira en esta gran obra de James. El encuentro con el dilema de la metafísica mente-cuerpo le proporciona una visión más amplia; la psicología es arte y ciencia. Es fácil encontrar en los

capítulos de *Principios* el debate bipolar y las vacilaciones cognitivas y positivistas. Es posible que ese malestar, ese descontento que James manifiesta al editor cuando por fin le entrega el trabajo, sea el resultado de su autocrítica. Un antes y un después. La psicología a partir de *Principios* ya no será para James, lo que fue, ni tampoco es lo que va a ser en un futuro.

### 1.3. Otro reto: El camino hacia la docencia. La impronta familiar

Nos hemos planteado diferentes cuestiones. En 1878, cuando acepta el compromiso con Holt para escribir el libro de psicología, James está recién casado con Alice Gibbens ¿Qué motivó al editor a solicitar esta petición? ¿Cuál era la trayectoria docente de James? En 1869 había terminado los estudios de Medicina. Tenía 27 años. Se había recuperado de una profunda crisis melancólica, posiblemente una profunda depresión. El cuadro no era ajeno a la crisis emocional que también había padecido su padre. Charles Eliot, que presidía Harvard, había sido su profesor de Química, y le hace la propuesta para dar clase de Anatomía y Fisiología. James acepta. En agosto de 1872, William cuando estaba de vacaciones en Mount Desert, una isla en la costa de Maine, recibe esperanzado la designación. Por fin ha encontrado ese camino para su vocación científica y docente, y ve la posibilidad de liberarse una temporada «de esos estudios introspectivos que desde hace tiempo nutren en mi una especie de hipocondría filosófica y que sin duda será bueno que abandone durante un año».<sup>34</sup> Este trabajo fue muy beneficioso para su salud.

Pero James mantenía su reto interno. A los sesenta años escribirá: «originalmente estudié medicina para ser fisiólogo, pero derivé hacia la psicología y la filosofía por una especie de fatalidad».<sup>35</sup> Un paso decisivo fue cuando en 1874, el segundo curso de docencia en Harvard, introduce un curso para graduados con la denominación «Las relaciones entre la fisiología y la psicología». Era la réplica del momento hacia la enseñanza tradicional y

conservadora de la psicología, que durante más de cuarenta años venía realizando Francis Bowen en el departamento de filosofía. Bowen no aceptaba la teoría evolucionista, ni consideraba de interés la psicología fisiológica.

En 1875, James comienza a enseñar psicología, y establece un laboratorio de psicología experimental en Harvard. Es el primero en Estados Unidos, y anterior al de Wundt en Leipzig. Las oportunidades para James aumentan, y en el curso 1876-77 es nombrado profesor ayudante de fisiología. Se sincera con Charles Renouvier (1815-1903), filósofo francés con el que desde 1872 mantenía correspondencia. Cree que la nueva psicología necesita más dedicación en el laboratorio, y él no se considera dotado para ello. Desea más tiempo para estudiar y pensar. Se disculpa con su salud y aspira a desempeñar una cátedra de filosofía cuando se produzca una vacante. Esto puede hacernos pensar que James quería dejar a un lado los estudios fisiológicos y experimentales para dedicarse a filosofar. La oportunidad que le ofrecen de poder desarrollar un tratado de psicología, entendida como una nueva ciencia, nos va a demostrar todo lo contrario.

En la vida de James hay un antes y un después de la edición de *Principios*, pero también hay un «durante *Principios*», son los doce años de gestación de esa obra, que hemos expuesto antes. Son los años de madurez plena de William James, entre los 36 y los 48 años de edad. Pero nada fue improvisado, por supuesto. La sabiduría alcanzada y la lucidez de su trabajo eran el fruto cultivado en sus años juveniles. Una juventud marcada y definida por un ambiente intelectual y artístico nada común,<sup>36</sup> una educación con predominio de la tolerancia, algo no frecuente en una época con preeminencia de hábitos paternos rígidos. La proyección swedenborgiana del padre, comentada en páginas precedentes, defendía una religión primitiva sin jerarquías; una religión cívica basada en el amor propio y la autoconfianza. De ahí que su formación escolar fuese liberal y con ideas democráticas (Castillo, 2000, pp. 24-25). Aunque irregular en su metódica, los frecuentes viajes, con

un nivel intelectual y artístico elevado, proporcionaron a los jóvenes James una formación cosmopolita.

William James nace en Nueva York el 11 de enero de 1842. Tiene año y medio, cuando la familia, ya con su hermano Henry, de pocos meses, se traslada a Europa. Durante dos años y medio viven en París, Londres y de nuevo París. Al regreso, tras una corta estancia en Albany, la tierra de asentamiento de su abuelo en 1789, y donde nació su padre, se trasladan a Nueva York. Allí nacerá en 1848 su hermana Alice y vivirán durante siete años seguidos. Cuando William tiene trece años, volverán a Europa. Ya son cinco los hijos. Después de Alice han nacido Garth Wilkinson y Robertson. Las cualidades artísticas de William son manifiestas, pero el camino de la pintura como profesión no será del agrado paterno. Henry James, padre, veía a Dios como el gran artista, pero consideraba la ciencia por encima del arte. William, siguiendo la voluntad paterna, aun a su pesar, renuncia al arte y se dedicará a la ciencia (Castillo, *Ibíd.*). La formación de James es europea. Dominaba el francés desde los catorce años y el alemán desde los dieciocho.<sup>37</sup> El desarrollo de un espíritu crítico, desdeñando las rutinas profesionales y la búsqueda de la verdad, fueron actitudes muy influenciadas por su padre.<sup>38</sup>

El abandono de la pintura y su orientación hacia otros intereses fue otro reto de William. Vivían ya en Boston y en 1861 se matricula en la Escuela Científica Lawrence de Harvard. Después de tres años en ésta, ingresará en la Escuela de Medicina de Harvard. Nos hemos preguntado si de verdad, alguna vez, deseo ser médico, o fue precisamente ese encuentro con el aprendizaje de la medicina lo que le llevará a replantear su vocación futura. Lo cierto es que no se apuró en ello. Entre 1865 y 1866, durante quince meses, se unirá a la expedición del naturalista Louis Agassiz (1807-1873), que patrocinada por un mecenas de Boston y el emperador del Brasil, recorrió el río Amazonas para estudiar su fauna. Lo invitaron a participar como voluntario los hijos mayores de Agassiz, que eran amigos suyos, y de esta forma se unió a los diecisiete

exploradores. Durante este tiempo no le faltaron enfermedades y algún accidente. Sus cartas manifiestan su capacidad de crítica, no faltando la ironía y las expresiones de sentimiento.<sup>39</sup>

Aunque no podemos enjuiciar los beneficios intelectuales que esta expedición pudo tener sobre William, en cambio, hay un hecho que pudo ser determinante en la posterior evolución de su vida. Lo más probable es que durante su estancia en Brasil contrajera la enfermedad de Chagas. Esta enfermedad parasitaria, *Tripanosomiasis americana*, es transmitida por un insecto hematófago. Las biografías comentan que tuvo algún problema ocular. Es muy fácil que fuera la picadura en un párpado la puerta de entrada del parásito. El curso de la enfermedad es crónico, dando lugar a trastornos del sistema digestivo, sistema nervioso, afectación muscular, pudiendo desarrollar una miocardiopatía al afectarse el músculo cardíaco. Muchas de las manifestaciones clínicas que a lo largo de su vida presentó James, coinciden con la evolución de la enfermedad.<sup>40</sup>

El contacto con los enfermos cuando se incorpora al Hospital General de Massachusetts para seguir sus estudios de Medicina, contribuye a tomar la determinación de no ejercer la medicina; investigar sería otra cosa. Pero pronto tendrá que interrumpir sus tareas. No se encuentra bien; tienen dolores progresivos en la espalda. Esto nos hace pensar en el progreso de la enfermedad de Chagas. En 1867 acude a París y a Alemania intentando recuperar la salud por medio de la cura en aguas termales. Hace progresos en alemán, pero moralmente se siente hundido y se considera un fracasado.

Logra superarse con su lucha interior y el apoyo familiar. En 1869 recibe su doctorado en medicina. Busca en su conocimiento y en las drogas un remedio contra sus dolores. Al final encontrará el mayor alivio no en el dogma científico, sino en la profunda lectura a lo largo de un año de Schopenhauer, Fechner, Fichte, Spencer y termina de leer las obras de su padre. James encuentra la base filosófica que iba a plasmar más adelante en sus *Principios*,

no en la ciencia de la época que solo reconocía la materia, sino en la humanidad, en la historia. Es el hombre el que determina la calidad de la vida.

El pasar de enseñar fisiología a psicología fue trascendente. Un reto más, y definitivo. Le interesaba la psicología como nueva ciencia, pero no precisamente el laboratorio. La psicología que iba a enseñar en Harvard no tenía nada que ver con la que se venía enseñando, pero tampoco con la que propugnaba el reduccionismo positivista. Ésta fue una motivación para no rechazar la posibilidad que le ofrecía Holt de escribir aquel tratado de psicología.

Es muy común considerar en la evolución del pensamiento de James que llegó a ser filósofo tardíamente. Su vida se ajusta al esquema de que primero fue médico, después psicólogo y al final filósofo. Para la mayoría es conocido como el gran filósofo norteamericano, y también es muy frecuente afirmar que después de haber publicado *Principios*, reconocida, eso sí, como una obra cumbre, James abandonó la psicología y se dedicó a la filosofía hasta llegar al desarrollo del empirismo radical, no sin antes introducirse en el terreno de la parapsicología y de la experiencia religiosa, campos rechazados de plano por una psicología científica.<sup>41</sup>

Esta afirmación de deserción de la psicología por James después de 1890 es rechazada con rotundidad por Eugene Taylor. Tal opinión es compartida por muchos historiadores de la disciplina. Taylor sostiene que James abandonó la epistemología positivista que era el modelo imperante en la época, pero en modo alguno la psicología, ni la ciencia.<sup>42</sup>

La ciencia de su tiempo exigía no creer nada que no estuviera demostrado por los sentidos, decía James en 1880, pero eso es, a lo sumo, una regla de prudencia que a la larga puede aumentar las probabilidades de distinguir y reducir al mínimo el error. (Castillo, 2000, p.22)

Pero esa idea de filósofo tardío, también muy divulgada, no deja de ser una apreciación desvirtuada de su biografía, puesto que, como señala Barzun, «cinco años antes de recibir su doctorado en medicina, en 1864, James había leído y asimilado tanta filosofía como la que al retirarse saben muchos profesores de la materia» (Barzun, 1986, p.31). Este antes en la formación de James va a ser decisivo en ese largo período de elaboración de *Principios*. En su obra establece una epistemología positivista de la psicología, al definirla como la ciencia de la vida mental, asentada en la fisiología; sin embargo, allí tendrá su espacio la metafísica. Desde el primer momento tiene claro que la tarea de la psicología es el estudio científico de la conciencia, y, a pesar de una inicial puesta en escena anti-metafísica en *Principios*, la psicología de James se centra en la persona.

#### 1.4. El reto experimentalista

La trayectoria de James después de la edición de *Principios* va a confirmarnos esa evolución de su pensamiento que se proyectará en su metafísica del empirismo radical. Sin embargo este planteamiento fue fruto de un proceso anterior. ¿Es que James no había hecho experimentación fisiológica en Harvard? Por supuesto que sí. El laboratorio de fisiología de la Escuela Médica de Harvard, fundado por Henry Pickering Bowditch<sup>43</sup> en 1870, que fue pionero en Estados Unidos. De allí salieron los primeros trabajos experimentales realizados entre Bowditch, Putnam y James, en las décadas de los años 70. En 1874, dirigido por Putnam, publicaron «Contribution to the Physiology of the Cortex Cerebral». La investigación de moda en aquellos años era sobre la localización de las funciones cerebrales, discutiéndose la metodología utilizada en la experimentación. Otras investigaciones fueron realizadas por James con ayuda de Putnam: utilización de corrientes farádicas

sobre la corteza y el subcórte; excitación de nervios; controles de la presión arterial.<sup>44</sup>

Estos son solo unos ejemplos. Con ello queremos significar que William James no era un inexperto en el laboratorio, y mucho menos un anti-experimentalista. Pero sí señalamos que en ese grupo del laboratorio de fisiología, James era el «campeón filosófico» (Taylor, 1996, p.16). Tenía muy clara su posición. Estos trabajos de laboratorio estaban definidos dentro de un materialismo estricto y de una epistemología positivista, y lo que él no admitía es que ésta fuese la única forma de conocimiento en psicología. Consideraba un peligro que el determinismo, el materialismo y el reduccionismo, impulsado por la ciencia alemana, más centrada en las mediciones y la técnica, con olvido de la experiencia humana, estuvieran ganando protagonismo en las universidades norteamericanas.<sup>45</sup>

Los intereses de James iban a ir por otro camino. Hasta bien entrado el siglo XIX, la tradición experimental francesa tuvo una gran influencia en Harvard. En concreto los profesores Oliver Wendel Holmes, Sr. y Jeffries Wyman, mentores de William James eran seguidores de la escuela clínica francesa, en vez de conformarse a la línea de experimentación pura de la escuela alemana. Esa misma orientación fue la misma que llevó adelante James cuando estuvo al frente del laboratorio en Harvard. Taylor ha encontrado pruebas evidentes de que la psicología experimental en Harvard ha estado en manos de William James entre 1872 y 1890, llevando a cabo los primeros estudios de psicología fisiológica, neuropatología experimental e investigación psíquica, lo que contribuyó al desarrollo de la psicopatología experimental.<sup>46</sup>

La formación europea de William James no siguió la escuela de Leipzig, sino que fue el exponente de la tradición francesa clínica y experimental. Ese fue el camino que le permitió encontrarse con la conciencia y llevar adelante el estudio científico de la misma. Más que la regularidad de los datos obtenidos fríamente en un laboratorio, a James le van a interesar las diferencias

individuales de los distintos estados de conciencia. Por ahí tendría que ir su investigación. Pero llegar hasta ahí no fue un camino fácil. En la gestación de su obra *Principios* sabía que al presentar la psicología como ciencia natural era preciso conjugar la epistemología positivista, pero sin eludir su encuentro con las manifestaciones anormales de las sensaciones, el yo, el hipnotismo, el subconsciente y la existencia de los múltiples estados de conciencia. Estas construcciones mentales estaban muy alejadas de la epistemología positivista de Helmholtz y Mach, sustentada en las mediciones físicas.

William James era consciente de la necesidad de liberar la psicología de la abstracción. El mismo sufrió esta crisis en un ambiente familiar dominado por la profunda espiritualidad de su padre y la influencia de Charles Sanders Peirce (1839-1914); trató de alejarse de la metafísica radical de Henry James, Sr., buscando su refugio en la ciencia con Chauncey Wright. Pero el positivismo de Wright, antirreligioso y antifilosófico lo desbordó. Las lecturas de Renouvier y Wordsworth (1770-1850) iban a liberarlo de su conflicto. La creencia en el libre albedrío al resolver su dilema sobre el determinismo le abrió las puertas hacia la ciencia de la mente y una nueva visión del mundo.<sup>47</sup> (Taylor, 1996, p.13)

### 1.5. El encuentro con el darwinismo

Para entender mejor cómo fue desarrollando James *Principios*, es de especial interés conocer los trabajos que fue publicando antes de 1890. Algunos pasaron a formar parte del texto final, y otros fueron la base para la posterior evolución de su pensamiento que iba a conducirlo hasta la doctrina del empirismo radical. Quizás para nuestros propósitos sea importante destacar las perspectivas iniciales con que James se acerca al tema central sobre el que va a desarrollar la psicología: la conciencia.

En primer lugar hay que tener presente el momento histórico de la biología en la época de James. Las doctrinas evolucionistas de Wallace y Darwin están en plena actualidad. En 1859 se publica *El origen de las especies* de Darwin. James no podría estar ajeno a este hecho. Eugene Taylor ha recogido dos artículos de James, sin firmar, (Taylor, 1996, p.11) publicados en *North American Review* en 1865, relacionados con la teoría de la selección natural de Darwin.<sup>48</sup> El primero de estos trabajos es una reseña sobre un trabajo de Thomas Huxley «Lectures on the Element of Comparative Anatomy: On the Classification of Animals, and on the Vertebrate Skull» [Lecciones sobre elementos de anatomía comparada: sobre la clasificación de los animales y sobre el cráneo de los vertebrados]. En éste considera importante la obra de Huxley por su apoyo a la teoría de Darwin desde un primer momento, pero, pese a ello, lo califica de extremista, pues dice que todo lo reduce siempre a un materialismo radical. En el mismo ensayo, James se interesa por la teoría de la evolución del cráneo como una extensión de la columna vertebral.

El segundo artículo hace referencia a una publicación de Alfred Russell Wallace sobre «The Origin of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of Natural Selection» [El origen de las razas humanas y la antigüedad del hombre deducidos desde la Teoría de la selección natural]. Aquí James se extiende y da respuesta a los interrogantes que plantea Wallace. En la evolución social de los humanos entra la decisión de unirse y proteger la subsistencia tanto de los dotados como la de los menos afortunados, de ahí que la evolución humana se haya ralentizado. La especie humana es conservadora por razones sociales o morales. Y aún más, el hombre es capaz de introducir alteraciones en el medio ambiente que lo rodea, obligándolo a adaptarse a las necesidades humanas. Entra en juego la superioridad intelectual en la supervivencia evolutiva, en especial la de los seres humanos. Para James este encuentro con la conciencia será definitivo: la

conciencia se convierte en una fuerza eficaz en la evolución biológica de la especie (Taylor, 1996, pp. 11-12). En este sentido, James siguió desarrollando su idea de la importancia de las diferencias individuales en la evolución frente a los darwinistas sociales. La superioridad de la racionalidad al permitir un mayor número de posibles opciones, hace más adaptativa la selección.<sup>49</sup>

### 1.6. El reto de la conciencia

En el capítulo IX de *Principios*, una nota al pie señala que una buena parte de ese capítulo es la reimpresión de un artículo publicado en *Mind* de enero de 1884 con el título «On some Omissions of Introspective Psychology» [Sobre algunas omisiones de la psicología introspectiva]. En relación con este ensayo, vuelto a publicar en *Essays in Psychology* (James, 1983b), las anotaciones al texto hacen referencia a que, según recoge R. B. Perry, las ideas contenidas fueron expuestas por primera vez en Londres, el 9 de febrero de 1883, en una reunión en Caverth Read.

¿Qué representa la utilización del análisis introspectivo? Para James supone el mayor acercamiento posible a la investigación de la mente consciente. Afirma que la realidad más inmediata percibida por ese método es el flujo ininterrumpido del pensamiento consciente complejo. Para nosotros, como psicólogos —dice— el primer hecho es que existe el pensar de alguna especie.<sup>50</sup> James considera que la conciencia no es una cosa sino un proceso o función. El estudio de la psicología no puede partir de la sensación como lo más simple: es el hecho de «pensar en sí» la única ocupación de la psicología. Así lo aclara: «Nadie tenía una sensación simple por sí misma: la conciencia, desde el día de nuestro nacimiento, es de una multiplicidad palpitante de objetos y relaciones» (James, 1989/1890, p.181).

Por medio de la introspección James encuentra cinco características del pensamiento (*Ibidem*):

1. El pensamiento es parte de una conciencia personal.
2. Dentro de cada conciencia el pensamiento está cambiando continuamente.
3. Dentro de cada conciencia, el pensamiento es sensiblemente continuo.
4. Parece ocuparse de objetos independientes de sí.
5. Está interesado por unas partes y excluye a otras. Escoge.

Lo más interesante, quizás, es que la conciencia de cada persona es un continuo no una serie de experiencias o pensamientos relacionados. Esto contradice las concepciones tradicionales del pensamiento aristotélico. No es una cadena; no es algo articulado. James emplea la metáfora del río, de la corriente que fluye. Es la corriente del pensamiento, (*the Stream of Thought*), de la vida subjetiva. Aun cuando los objetos de nuestros pensamientos o percepciones pueden parecer distintos y separados, la conciencia de sí mismo es una constante.

Este concepto de la corriente de pensamiento, el flujo de la conciencia, pasó a ser un apoyo importante para la investigación y la psicología clínica. La conciencia permite al organismo tener en cuenta los estados pasados, presentes y futuras de los asuntos, y, con el poder predictivo de lo que logró, para planificar el futuro y adaptar su comportamiento a las circunstancias. La complejidad evolutiva determina la funcionalidad de la conciencia para la supervivencia de la especie. James señala otra característica importante de la conciencia: su carácter personal. Tenemos un flujo propio de nuestra conciencia de lo que somos y lo que fuimos, que no se interrumpe ni siquiera en el sueño. El yo personal, nuestro flujo de pensamientos, nos separa del yo de los demás. Nuestro yo es el mismo de hace un momento, o de hace un día, o hace cinco o veinte años. La explicación de la individualidad y la continuidad es para James un enigma desconcertante de la psicología.

La respuesta clásica era el alma o el yo trascendental. Sobre esto no es posible experimentar, pero James encuentra en el yo empírico —con mis pensamientos y mis sentimientos— la posibilidad de investigar los actos asociados al mismo: nuestro yo material: cuerpo, posesiones, familia y hogar; nuestro yo social: nuestro comportamiento con otras personas, y nuestro yo espiritual subjetivo, explorable por introspección y observación.

Todo esto lleva a James a considerar que para la psicología son suficientes los estados de conciencia tal y como se presentan para mantener la identidad del yo; no ve la necesidad de la presencia de un alma vigilante. La psicología tiene su trabajo en los estados de conciencia.

### 1.7. El dilema en *Principios*: El encuentro con el inconsciente. Charcot y la escuela francesa

Con lo que hemos comentado, da la impresión de que James lo tenía todo muy claro. En realidad no era así. La prueba la tenemos en la dilación en la ejecución de la obra, y en cómo va añadiendo algunos puntos de vista y cuestiones, a veces contradictorias o, cuando menos, sorprendentes. Así sucede en el tema del inconsciente.

En el Capítulo VI, «Teoría de la materia psíquica», dedica un apartado a esta cuestión: ¿Existen estados de inconsciencia mental? Argumenta su rechazo con diez pruebas (James, 1989/1890, pp. 135-141). Hace la observación de que Wundt y Helmholtz, en un principio, sostenían en sus trabajos más antiguos que «la inferencia inconsciente es un factor vital en la percepción sensorial», y posteriormente modificaron sus opiniones al admitir «que resultados similares a los del razonamiento pueden producirse sin que medie ningún procedimiento inconsciente».<sup>51</sup> Opina James que este cambio de parecer se produjo como reacción frente a la utilización exagerada del inconsciente por parte de Hartmann. Le parece inaceptable esa idea de la

universalidad del pensamiento inconsciente en todo acto, incluso dice que lo ve tan falto de lógica en sus planteamientos «que sería un desperdicio estudiar en detalle sus argumentos». Estima lo mismo sobre la interpretación de la percepción formulada por Schopenhauer, e interpreta como pura mitología en su grado máximo, la descripción de todas las operaciones inconscientes que tiene que realizar el intelecto en la percepción visual de un objeto sólido. Desde la imagen retiniana invertida, hasta la proyección en un plano, la solidez del objeto y la distancia, son cinco procesos, todos inconscientes, hasta alcanzar «alguna sensación que siente inconscientemente» (James, 1989/1890, p.139). Todo esto es para James pura especulación, incompatible con el planteamiento científico de su obra.<sup>52</sup> Para James es ininteligible el hecho de que una idea mental sea diferente en la conciencia y en el inconsciente, que pueda tener dos significados distintos a la vez.

Pero de esta crítica pasará en el Capítulo VIII al estudio de «La inconsciencia en los histéricos», en el que desarrolla su conocimiento de la obra de Janet y Binet, y en el tomo II, el capítulo XXVII lo dedica íntegro al hipnotismo. Su conocimiento del tema es profundo, y da a conocer la valiosa aportación bibliográfica del Dr. Moll (1889).

Si importante fue el encuentro de James con la evolución y la conciencia, aún lo fue más, si acaso, el contacto con la escuela de Charcot en París. En el curso 1882-83 obtuvo el permiso para realizar un año sabático. Lo aprovechó para ir a Europa. Alemania, Venecia, Bélgica y París. No pudo ver a Renouvier como fue su deseo, pero siguió manteniendo con él una fluida correspondencia. Con él había renacido a la vida, llega a decirle. En 1872, cuando James había cumplido treinta años, le escribe desde Cambridge:

[...] Gracias a usted poseo, por primera vez, una concepción inteligible y razonable de la libertad. La acepto casi por entero. Respecto a otros puntos de su filosofía estoy empezando a experimentar un

renacimiento de la vida moral; iy le aseguro Monsieur, que esto no es cosa de poca monta! (Perry, 1973, p.160)

Charles Renouvier era veintisiete años mayor que James, pero a pesar de esta diferencia de edad, entre los dos mantuvieron siempre una gran estima y consideración. Perry destaca: «No cabe duda de que [Renouvier] constituyó la influencia individual más poderosa sobre el desarrollo del pensamiento de James» (*Ibid.*, p.161). En la obra póstuma de James «Some Problems of Philosophy» [Algunos Problemas de Filosofía] le manifiesta su «agradecimiento perpetuo» en la dedicatoria, y reconoce al mismo tiempo: « [...] y si no hubiera sido por la decisiva impresión que me produjo en la década de 1870 con su defensa magistral del pluralismo, nunca me habría liberado de la superstición monista en la cual me formé.» (*Ibid.*). Como señala Perry, en esa misma carta James no solo encontró en la doctrina de Renouvier su liberación personal y moral, sino también una atracción por su teoría del conocimiento al liberarlo de las tendencias escépticas, materialistas y deterministas. (*Ibid.*)

Aquella estancia de tres semanas en París fue muy provechosa. Las espectaculares lecciones clínicas de Charcot sobre la histeria le impresionaron. El hallazgo del subconsciente dinámico, además de proporcionarle una mayor amplitud a la corriente de la conciencia, abrió el horizonte de posibilidades en la investigación psíquica. Antes ya de incluir a Pierre Janet (1859-1947) y Alfred Binet (1857-1911) en *Principios* publica su ensayo «The Hidden Self» [El Yo oculto].<sup>53</sup> En éste James va a referirse a la investigación sobre fenómenos que son despreciados por la psicología ortodoxa y la ciencia. Se refiere a la mística, los trances, las curaciones milagrosas, adivinaciones y poderes ocultos de ciertas personas. Para James las investigaciones académicas realizadas en Francia, en Paris y la escuela de Nancy, aun con sus imperfecciones constituyen un modelo de investigación psíquica. En primer lugar hace referencia a las observaciones registradas por Pierre Janet sobre

casos de histeria, que fueron publicados en un libro titulado *L'automatisme Psychologique* [Sobre el automatismo psicológico] (1898/1973). Fue la tesis doctoral del autor para el Doctorado en Ciencias en París, y señala que su publicación causó una gran conmoción. También aprovecha este escrito para destacar su admiración por Binet, al que considera uno de los más ingeniosos y originales miembros de la escuela de la Salpêtrière. Destaca que estos dos investigadores trabajando independientemente y con sujetos diferentes han llegado a conclusiones muy concordantes. Las investigaciones que presenta el libro mencionado son definidas por James como «ciencia comparativa de los estados de trance» (James, 1890a, p. 363).

James revisa los casos investigados por Janet sobre personas a las que diferentes nombres: Léonie, Lucie, Rose, Marie...; tienen en común el hecho de ser pacientes histéricos del Hospital de Le Havre. Hay ciertos hechos que caracterizan estos estados en los histéricos. Por un lado las alteraciones de la sensibilidad, presentándose líneas muy definidas de anestesia o hemianestesia, afectando de preferencia a las extremidades, además son personas en los que se contrae el campo de la conciencia, de tal forma que son incapaces de atender dos cosas a la vez. Después de haber pasado el trance hipnótico, estas personas en estado de vigilia no recuerdan lo que les ocurrió estando en trance.

En el caso de Lucie llega a encontrar tres estados de trance según la profundidad, que denomina 1, 2, 3, de acuerdo a la terminología de Charcot, con manifestaciones distintas de conciencia. Janet buscó y llegó a encontrar este trance profundo en otros sujetos. Su hermano Jules también lo halló en un célebre personaje llamado Witt. La admiración de James por Janet es muy expresiva en el caso de Leonia, «cuya vida parece más a una novela inverosímil que a una historia verdadera» (James, 1890a, p. 366). Se trata de una mujer que desde los tres años ha tenido ataques de sonambulismo. Sus trances hipnóticos manifiestos ante diversas personas que acuden a verla, nos muestran ya no solo un cambio de la personalidad de la mujer, sino incluso un cambio de

nombre. Pasa a llamarse Leontine, a la que ella misma considera estúpida y no tiene nada que ver con ella. Los cambios de conciencia visual, auditiva y táctil en los estadios 1, 2, 3 son evidentes. Al trabajo nos remitimos para conocer todos los detalles de este caso que tanto asombran a James.

El choque de estas situaciones, que él mismo entiende como difíciles de comprender para quien no está metido en este terreno, lo lleva a recordar a Locke<sup>54</sup> en su capítulo «Indentity and Diversity» [Identidad y Diversidad ] (*Ibíd.* p.367), en el que hace tiempo sugirió que había dos personas en un solo hombre, con las experiencias divididas en dos grupos. Al fin y al cabo es lo que Pierre Janet ha encontrado en las tres personalidades que coexisten en Lucie y Leonie. Otros experimentos hacen referencia a los trabajos de Binet en La Salpêtrière al colocar objetos en una mano anestesiada; ciertas pruebas de escritura automática; la sensación táctil de colores en una mano anestesiada. James afirmará que en ciertas personas la conciencia total puede ser dividida en partes que conviven y que a la vez se ignoran mutuamente; que comparten los objetos de conocimiento entre ellos y que son complementarias. El yo superior parece ignorar al yo inferior.

Janet sostiene que la división de conciencia es un problema cuando hay por defecto debilidad en la fuerza generadora de unidad, con lo cual se abandona una parte de la conciencia. James opina a la vista de los diversos casos clínicos que presenta Janet, lo importante de estas investigaciones es «su posible aplicación para el alivio de la miseria humana» (*Ibíd.* p. 371). Es una manera de manifestarse frente al creciente materialismo de los médicos neurólogos contemporáneos que no duda en calificar como barbarismo. La patología podría presentarse por estar oculto un fragmento de la conciencia que estaría inhibiendo el curso normal de la vida. Ante el hecho de que tanto las curaciones por la mente, los curanderos, lo mismo que los científicos cristianos son desechados por la medicina científica oficial, James acaba profetizando un gran éxito al que siga en esa línea de investigación.

En este capítulo VIII de *Principios* («Relaciones de la mente con otras cosas»), James da a conocer muchas de las experiencias realizadas por Janet y Binet, así como las que realizó el mismo James. Llega a la conclusión de que la personalidad es una confederación de personas, «selves» independientes. En «The Hidden Self» (1890), James afirma que Janet ha descubierto varias personalidades, detrás de la personalidad primaria. Para James el gran mérito de estos investigadores psíquicos franceses, es haber hecho estas comprobaciones al encontrar la coexistencia de un yo primario y un yo secundario, cuya presencia es un síntoma de histeria. Revela desintegración del campo de la conciencia y falta de energía integradora. El número de casos limitado en la investigación de Janet es una de las críticas que realiza a la metódica.

#### 1.8. La investigación psíquica y la conciencia subliminal

En 1882 se fundó en Londres la *British Society for Psychological Research* [Sociedad Británica para la Investigación Psíquica]. Traza su objetivo en «investigar la gran cantidad de fenómenos más o menos discutibles conocidos como psíquicos, hipnóticos y espiritistas, en el mismo espíritu de investigación rigurosa y desapasionada que ha permitido a la ciencia resolver tantos problemas». <sup>55</sup> Su primer presidente fue Henry Sidgwick (1838-1900), Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Cambridge, con un gran prestigio y autoridad moral en los círculos intelectuales de la época. William James interesado por la investigación psíquica conoció en 1882 a Edmund Gurney, uno de los fundadores de esta Sociedad, junto con H. Sidgwick y F.W. H. Myers, y otros intelectuales de Cambridge. Gurney lo animó a que se integrara en la Sociedad, y en 1884 James participará en la fundación de la rama norteamericana (Gondra, 2003, p.626). Cuando en 1889 se encuentran en el I Congreso Internacional de Psicología de París le encargan a William James que

realice el censo de casos alucinación en Estados Unidos para que así forme parte del estudio general que ha programado la Sociedad. James ya había realizado algunas investigaciones sobre la hipnosis y la escritura automática. Estos nuevos contactos con los investigadores le proporcionaron este encuentro con la «conciencia subliminal» de F. W. H. Myers, lo que significó una nueva y atrayente perspectiva del subconsciente.

No era el mismo concepto de la escuela francesa. La «conciencia subliminal» tenía mayor amplitud que el subconsciente de Janet «por cuanto incluía la percepción extrasensorial y otros fenómenos paranormales» (*Ibidem*). Para Myers la conciencia es un fragmento de una realidad más amplia que el alma. Este fragmento prolongado hacia abajo es en sus extremos inferiores la conciencia subliminal, donde corresponden los procesos fisiológicos, los impulsos más arcaicos y los recuerdos olvidados. En los extremos superiores o evolutivos, por el contrario, estarían contenidas las impresiones extrasensoriales del genio o de las personas con poderes de clarividencia, los médiums (Myers, 1892, p.306).

La frontera entre lo subliminal y supraliminal estaba sometida a muchas fluctuaciones. Cuando el umbral desciende a niveles ínfimos, nos vemos asaltados por los recuerdos, emociones e impulsos irracionales de la región inferior, como ocurre en las neurosis. Pero también pueden invadirnos las cogniciones de la región superior que están abiertas al mundo espiritual trascendente (Gondra, 2003, p. 626).

Esta teoría dinámica de la conciencia era muy atractiva para James. Aun siendo sus conceptos poco definidos y muy fragmentarios, la encontró muy útil para explicar las experiencias subjetivas de la persona, al margen de los dogmas del positivismo científico. Cuando muere Myers, James manifiesta en un artículo que la región subliminal de Myers es el problema más importante de la psicología del momento (James, 1901/1986, pp. 196-197).

Nos parecen importantes los pasos que hemos seguido hasta aquí. Más adelante veremos como la conciencia subliminal fue para James un punto de partida en sus investigaciones sobre la religión y la base de su concepción de los procesos inconscientes, que se sitúan no en un nivel inferior de la conciencia —el subconsciente freudiano— sino en las zonas marginales, los bordes, las fronteras —*the fringe*— de la conciencia, pero en su mismo nivel.

## CAPÍTULO 2

### EL RETO DEL SUBCONSCIENTE

A William James, médico al fin y al cabo, le interesaban las cuestiones de la psicología anormal, la investigación psíquica y los curanderos mentales, pues le ofrecían alternativas a la medicina ortodoxa. Le disgustaba que la mayoría de los científicos ignorasen o menospreciaran las aportaciones en estas áreas. Veía muy complacido como con los trabajos de Pierre Janet, Alfred Binet, Josef Breuer y Sigmund Freud se iniciaba una nueva vía para la psicología científica. Le impresionaba el trabajo de Janet sobre personalidades múltiples y lo discutió en *Principios*, e hizo hincapié en el inconsciente como una nueva área de investigación en la que veía muchas aplicaciones potenciales.

No es aventurado afirmar que en James había una doble visión como clínico y como paciente. Toda su vida —lo hemos comentado antes— había sufrido problemas psicósomáticos, incluyendo tensión ocular, insomnio, dolores de espalda y depresiones profundas. Para él era una esperanza que pudieran ser descubiertas reservas de energía ocultas que aliviaran sus males. Como había visto en pruebas experimentales que con el hipnotismo y la sugestión mental algunas veces se lograban eliminar tanto síntomas físicos como mentales, pensaba que la utilización del inconsciente podría ser muy eficaz, si fuera utilizado por esas rutas entonces desconocidas, «para aliviar la miseria humana», como dijo en *The Hidden Self*. De ahí que acogiese muy favorablemente lo que en aquel momento se conocía como «las curaciones por la mente» [*The Mind-Cure*]. En realidad fue lo mismo que motivó a Sigmund Freud a desarrollar el psicoanálisis porque vio que la medicina ortodoxa no era capaz de encontrar un medio para lograr la curación de los enfermos de histeria (Myers, G., 1986, pp. 9-10).

Pero James desconfiaba del simbolismo de los sueños que Freud defendía. En una de sus Conferencias Lowell en 1896, ya antes de publicarse la obra de Freud, escribía: «¡Pobres histéricos! Primero considerados víctimas de un trastorno sexual...después de perversidad moral y falsedad...después de algo imaginario... pero no víctimas de una enfermedad honesta» (Taylor, 1983, p.55).

James acometió todo tipo de investigación en psicología anormal, esperando que las prácticas de auto-ayuda pudieran mostrar su efectividad curativa, por ejemplo, en la melancolía crónica. En sus conferencias atraía a mucho público, porque sus lecciones inspiraban optimismo a los oyentes, pues les decía que tenían reservas de energía sin explotar, y que si las descubrían, podrían ayudarles a vivir con mayor vigor y entusiasmo.<sup>56</sup>

Este encuentro de William James con el mundo subliminal, como así, en principio, prefería denominar al inconsciente, siguiendo la terminología de F. Myers, fue todo un reto. Los procesos inconscientes, señala Weinberger, tardaron en ser incorporados al estudio en la psicología científica (Weinberger, 2000, p. 439). Por un lado, una interpretación sesgada del punto de vista de James sobre este tema, y, por otra parte, la valoración de James como psicólogo teorizante de la conciencia, contribuyeron a que fueran ignoradas sus importantes aportaciones en este campo.

Intervino en este interés de James por el inconsciente, (Gondra 2003, pp. 629-630), el hecho de haber comprobado que la psicología de laboratorio era insuficiente para informar de una conducta tan importante del ser humano como las emociones. Pero James rechazaba el subconsciente freudiano, a pesar de haber sido el primero que introdujo las ideas de Freud y Breuer en Norteamérica al publicar en 1894 una recesión sobre sus estudios acerca de la histeria; como antes hemos señalado, no podía entender cómo una misma idea podía estar representada a la vez en dos niveles distintos, el consciente y el subconsciente (García de Frutos, 2010, p.78).

Cuando le conceden un año sabático desde el verano de 1882, James durante seis meses viaja por Europa. Sus trabajos ya empezaban a ser conocidos; era, en cierto modo, un embajador del pensamiento norteamericano, prácticamente desconocido en el continente europeo (Perry, 1973, p.159). Tanto el dominio del francés y del alemán, como su conversación, amena y aguda, facilitaron sus fructíferos contactos. Primero en Alemania hizo amistad con Ernst Mach (1838-1916), al que admiraba como científico y filósofo; también inició una relación duradera con Carl Stumpf (1848-1936). Desde Alemania fue a Venecia, y desde allí, a través de Alemania y Bélgica, llegará a París. Esperaba ver a Renouvier y estar allí tres semanas. Será cuando contacte por vez primera con la «Escuela de París», asistiendo a algunas lecciones de Charcot (1825-1893) en la Salpêtrière. Llaman su atención las posibilidades de investigación que ofrece la hipnosis, un tema que desde hace años le interesaba.

Interrumpirá su estancia en París al enterarse de la grave enfermedad de su padre. Va a Londres, donde se encuentra su hermano Henry. Cuando éste parte a Estados Unidos, William se queda en su apartamento hasta el mes de marzo. La estancia en Londres será para James muy importante para sus investigaciones futuras. Entrará en contacto con la *Society for Psychological Research*, que se funda en el mes de febrero, presidida por Henry Sidgwick (1838-1900), con el que inicia una buena relación.

Será el conocimiento de la «Escuela de Nancy», y el contacto posterior con Janet, lo que va a permitirle comprobar cómo la metodología experimental clínica mostraba en los pacientes la disociación subjetiva. Se ponía de relieve la existencia en el sujeto de dos «selves» inconscientes. Esta idea para James tuvo un gran atractivo, recabando así para la persona un conglomerado de «selves» (*Ibid.*). Para James hay, por tanto, una subjetividad oculta, vivimos en la corriente de la conciencia, la corriente actual, pero hay otras conciencias ocultas. James está convencido de que hay una vida mental

no consciente en el ser humano, y aquí, según James, estaría la sede de todo lo que está fuera de la racionalidad.

Su teoría de «La corriente de la conciencia» en la que fluyen nuestros pensamientos, proporciona una idea analítica de la conciencia. La conciencia fluye, (*goes on*) —la conciencia va—; de ahí que los pensamientos se suceden unos a otros, presentándose la conciencia como un continuo. Esta conciencia cuyas características hemos visto anteriormente: personal, continua, cambiante y selectiva, puede dar cuenta de muchos fenómenos. Si para James un pensamiento no puede estar a la vez en un nivel distinto, consciente e inconsciente, ¿dónde sitúa lo no consciente? Es en el concepto de *fringe* (frontera o margen) de cada pensamiento, en el que James sustenta las relaciones entre los distintos pensamientos que fluyen en la corriente. Cuando publica «On Some Omissions of the Introspective Psychology» [Sobre algunas omisiones de la psicología introspectiva] (James, 1884b), y después en *Principios*, destaca como en esa corriente hay velocidades distintas de los pensamientos. Varía la intensidad entre las diferentes ideas, pensamientos o sensaciones. Por eso distingue entre ideas sustantivas, con contenido aislable, e ideas transitivas, difíciles de aprehender. El campo de la conciencia se rodea de una frontera subconsciente en la que están los estratos más profundos de la personalidad.

En el inconsciente con el que James se encuentra en las sesiones de hipnotismo de Charcot, con Janet y con Binet en Francia, y con Myers y los miembros de la *British Society for Psychical Research*, además de ver, como médico y psicólogo, un interés terapéutico, auspicia también un interesante campo de investigación. La hipnosis fue uno de los temas que interesaron a James en sus trabajos iniciales. Le dedicó un capítulo en *Principios*, en el cual expone las teorías existentes y los síntomas variados del estado hipnótico, así como las posibilidades de terapia que ofrecía la hipnosis, siendo el primero que la utilizó con tal fin —según da a conocer James— el médico

norteamericano John Kearsley Mitchell, de Filadelfia (1989, p.1043).<sup>57</sup> Además de realizar en su laboratorio de Harvard trabajos experimentales de hipnotismo con sus alumnos, cuyos resultados dio a conocer publicándolos en 1887, también recomendó a su hermana Alice, enferma durante su estancia en Inglaterra, que acudiera a un hipnotizador para probar con ese tratamiento (Barzun, 1986, p. 242).

Desde su punto de vista, lo más importante, es el mostrarnos que la mente es una «confederación de entidades psíquicas», no una monarquía. En su ensayo «The Hidden Self»,<sup>58</sup> junto a las descripciones de las experiencias de Binet, Janet, Gurney y Myers, da a conocer las suyas propias. Llega a la conclusión de que el yo consciente no es el único dueño del campo. Hay una mente sana al timón, integrada por todas las demás ideas y teniendo un campo, un foco y un margen. Sin embargo, lo que está al margen es lo que controla. Cuando se produce la escritura automática, en los casos de doble o triple personalidad, como los que describe en el ensayo citado antes, la conciencia, pierde el control, y —con este símil náutico— los otros pilotos alternos se turnan llevando el timón. No hay daño en el cerebro; las conexiones son solo mentales. James adopta el concepto del «yo subliminal», propuesto por Myers en su ensayo «The Subliminal Consciouness» [La conciencia subliminal] (1892).

Sugiero que cada uno de nosotros es en realidad una entidad psíquica duradera mucho más extensa de lo que conocemos, una individualidad que nunca puede expresarse por completo a través de alguna manifestación corporal. El Yo se manifiesta a través del organismo; pero siempre hay alguna parte del Yo que no se manifiesta; siempre, parece ser, que alguna competencia de expresión orgánica permanece en suspenso o en reserva (Myers, 1892, p.305).

Para Myers la realidad de la conciencia es una realidad con mayor amplitud. En las regiones inferiores, «la conciencia subliminal», estarían los

procesos fisiológicos, junto con los recuerdos olvidados y los impulsos más primitivos. Las zonas superiores o evolutivas contendrían las impresiones extrasensoriales, desde los fenómenos de clarividencia hasta las manifestaciones del genio. No existiría una frontera rígida entre lo subliminal y lo supraliminal. Es un continuo; no son capas separadas, de tal forma que los impulsos irracionales, las emociones y los recuerdos antiguos pueden asaltarnos desde el nivel inferior al superior, y también las cogniciones más elevadas, abiertas al mundo espiritual trascendente, pueden abrirse en nuestra conciencia.

[...] no creo que exista ninguna frontera o barrera infranqueable entre los diversos estratos del Yo. Son estratos (por así decirlo) no de roca inamovible, sino fluidos de varias densidades imperceptiblemente miscibles y sujetos a corrientes y ebulliciones que a menudo traerá a la superficie una corriente o una burbuja desde un estrato situado por debajo. (*Ibíd.*, p.307)

En este yo subliminal se encontrarían los recuerdos enterrados de la especie humana (Barzun, 1986, p. 243). La conciencia atiende una conversación y a la vez se puede estar tocando el piano; todo está en el plano de la conciencia, si bien unas partes de la conciencia pueden bloquear a otras (*Ibíd.*, p.245).

### **2.1. Desde la hipnosis al inconsciente: William James y Sigmund Freud**

El planteamiento científico de la psicología era el objetivo tanto de Freud como de James, pero la epistemología de uno y otro era diferente, aun cuando las definiciones de ambos tenían una base fenomenológica. La psicología es la ciencia de los fenómenos de la mente. Freud asienta el inconsciente en su «Proyecto para una psicología científica» en la neurología,<sup>59</sup> James, por el contrario, encontrará en la conciencia el soporte del empirismo

radical (Taylor, 1999, pp. 467-468). Con una nueva metafísica rechazaba el positivismo reduccionista, con lo cual la psicología experimental debería ser algo más que la suma total de todos los estímulos sensoriales, siendo su enfoque la experiencia pura, que nos llega en el momento inmediato.<sup>60</sup> Los resultados de ambos también van a ser diferentes.

Antes hemos señalado que James estuvo en La Salpêtrière con Charcot, a finales de 1882, en su año sabático, antes de ir a Londres. Para William James fue una interesante experiencia. Freud irá en 1885 por medio de una beca. La formación en neurología de Freud se había iniciado con Theodor Meynert (1833-1892), ya a principios de 1880. Ahora iba a tener la gran oportunidad de su vida para investigar en neurología. Para Freud esta experiencia será definitiva en su futuro y en el desarrollo del psicoanálisis.

La hipnosis, un procedimiento abandonado desde hacía unos años, había sido revalorizada por la Escuela de París con Charcot. Para William James se abría el horizonte hacia la psicopatología y la investigación psíquica. Ya era un profesor con experiencia. Había establecido su laboratorio de psicología experimental en Harvard en 1875. No es que confiara plenamente en los procedimientos experimentales, pero era un medio más de investigación. Con su experiencia tampoco se deslumbró ante Charcot. Habría que investigar más y sobre todo con criterios científicos.

El caso de Freud fue diferente. En 1885 acababa de ser nombrado *Privatdozent* de neuropatología en Viena y le conceden esa beca para ir al extranjero como alumno de Charcot. Llega desde Viena atraído por la fama del neurólogo francés; era su primera salida al exterior, y queda entusiasmado ante las nuevas teorías sobre la histeria<sup>61</sup> que le ofrece el gran maestro.

La Salpêtrière era para los médicos de Europa y Norteamérica, un lugar de peregrinaje; era «La Meca de los neurólogos».<sup>62</sup> Charcot aplicaba el método anatomoclínico. A partir de la sintomatología clínica observada en vida de los pacientes neurológicos, trataba de buscar la correlación con los datos anatomo-

patológicos post-mortem. La rigurosidad en el trabajo era la base de sus estudios. Antes de trabajar en neurología, Charcot había realizado interesantes aportaciones a la medicina. Por ejemplo diferenció la esclerosis múltiple de la *paralysis agitans*, dándole a ésta la denominación de Parkinson, por ser este médico inglés el que la describió en 1817; también describió las alteraciones medulares de la poliomielitis, y con Alfred Vulpian (1826-1887) describió la patología de la esclerosis múltiple. También hizo las primeras descripciones de la esclerosis lateral amiotrófica. Había llegado a ser el gran experto en enfermedades del cerebro y de la médula. Gran maestro, sus clases eran un verdadero escenario, en el que los pacientes participaban en diálogo con el maestro, dejando al público, formado por estudiantes, médicos y escritores, entusiasmado y no pocas veces boquiabierto. En las décadas de los años 80 una de las preocupaciones que tenía Charcot era la de la histeria. En principio era un cajón de sastre donde metían todas las enfermedades femeninas sin nombre, y Charcot estaba volcado en su estudio.<sup>63</sup>

Charcot, neurólogo experto, estaba convencido de que en la base de la histeria existía una causa real y orgánica, y postulaba la existencia de una lesión cerebral, aunque no fuera posible con los medios disponibles del momento, determinar esa lesión. En lo dicho no hay nada sorprendente. Muchas hipótesis, al principio aparentemente erróneas, fueron confirmadas con el paso del tiempo, al mejorar las técnicas disponibles. Lo que llamaría la atención fue el paso de Charcot desde su planteamiento organicista, a las experiencias hipnóticas. Hacia 1877, y con un prestigio ya consolidado se permitió el lujo de comenzar a investigar sobre la histeria utilizando la hipnosis, un procedimiento desacreditado desde el punto de vista médico en aquellos años, relacionado con Franz Anton Mesmer y el magnetismo animal, que había tenido gran importancia a finales del siglo XVIII.

El joven Sigmund Freud quedó fascinado ante Charcot. Para él era algo nuevo, extraordinario. Estaba deseando regresar a Viena, establecer su consulta

y emplear las técnicas aprendidas en París con sus pacientes. Le escribirá a su esposa Martha expresándole la admiración que le inspira Charcot:

A veces salgo de sus conferencias como si saliera de Notre-Dame, con una idea totalmente nueva sobre la percepción [...] No sé si la semilla dará alguna vez su fruto; pero lo cierto es que ningún otro ser humano me había impresionado antes del mismo modo (Freud, 1885, p.196).<sup>64</sup>

La autoridad y el prestigio de Charcot, el respeto y consideración a sus ideas, iban a proporcionarle a Freud el camino que iba a conducirlo a su propia teoría de la histeria y al desarrollo del psicoanálisis. Pero James, aun cuando le pareció interesante lo que veía en París, no participaba de ese entusiasmo ciego de Freud ante el planteamiento de Charcot del concepto de «histeria traumática».<sup>65</sup> Con los actuales conocimientos de medicina, lo primero que pensaría hoy cualquier estudiante de clínica médica, cuando un sujeto después de sufrir un traumatismo comienza a desarrollar manifestaciones neurológicas: parestesias, parálisis de algún grupo muscular, convulsiones, o cualquier otro síntoma neurológico, es que hay una lesión neuronal, más o menos evidente. Sin necesidad de ser neurólogo, en la actualidad, después de un accidente ningún médico diagnosticaría un trastorno emocional, pero hace años los medios de diagnóstico eran precarios. Tan solo recordemos que el reflejo plantar cutáneo de Babinsky, por el que se reconoce la lesión de las neuronas motoras superiores, no fue descrito hasta 1896. Así pudo empezar a diagnosticarse la esclerosis múltiple. Edward Shorter (1941) tenía el convencimiento de que muchas mujeres diagnosticadas de histeria, en realidad estaban enfermas de esclerosis múltiple (Webster, 2002, p.94).

Charcot, el neurólogo organicista, provocaba artificialmente en los histéricos, por medio de la hipnosis, estados de conciencia alterados, y lo sorprendente es ese cambio de su mentalidad organicista ya que poseyendo una

acreditada formación neuropatológica, planteaba la posibilidad de una causa psicológica en los síntomas de la histeria.

Esta patología psicogénica especulativa sería abrazada sin crítica alguna por Sigmund Freud. A partir de diagnósticos erróneos de parálisis histéricas, después de haber sufrido traumatismos craneoencefálicos,<sup>66</sup> como el caso de Le Log, y otros muchos diagnosticados de histeria traumática, o shocks psicológicos después de un traumatismo que causaban ataques histéricos en forma de convulsiones, Charcot estableció su teoría. Sobre ésta Freud desarrollaría una de las más revolucionarias: el psicoanálisis.<sup>67</sup>

Charcot interpretaba que el shock traumático determinaba la «aniquilación del ego», lo mismo que ocurría en el trance hipnótico, con lo cual la idea, o las ideas, quedaban fuera del control de la conciencia y alcanzarían la fuerza suficiente para objetivarse como una parálisis (Webster, 2002, p.78). Esta idea era una pura especulación de Charcot, pero la empezó a aceptar como un hecho científico comprobado. Si la histeria causa convulsiones parecidas a la epilepsia, los traumas histéricos, también simulan parálisis, aunque no descarta lesiones orgánicas subyacentes, o bien una debilidad nerviosa que desde un estado latente podría desencadenarse por un traumatismo o una idea fija. Llegaría más adelante a formular las «parálisis por la imaginación», tan reales como las causadas por una lesión orgánica.

Ya en vida de Charcot no faltaron las críticas a sus teorías. John Hughlings Jackson (1834-1911) desde 1861 investigaba diversas formas clínicas de epilepsia. Un tipo de epilepsia, distinta a los cuadros convulsivos generalizados, es la conocida como epilepsia jacksoniana, así denominada por Charcot, que más tarde fue definida como epilepsia del lóbulo temporal. Su clínica era menos aparatosa. Los espasmos iniciales eran menos graves, con movimientos automáticos, contracciones, rigidez o aturdimiento, y, a veces, desplazamiento posterior a otras partes generalizándose progresivamente. El aura visceral era muy típica de estas formas de epilepsia. Muchas descripciones

de «histeria» quedarían enmarcadas en ese cuadro de epilepsia del lóbulo temporal tras haber sufrido algún tipo de traumatismo.

El hecho de que Charcot pudiera provocar manifestaciones epilépticas bajo hipnosis responde a una realidad. Es un hecho conocido que en sujetos predispuestos se pueden desencadenar crisis epilépticas por sonidos rítmicos, destellos luminosos o golpes suaves en el cuerpo. No eran muchas las posibilidades de investigación en aquella época. Los avances de la neurología y las investigaciones actuales en el terreno de la neuroespiritualidad están despejando muchas incógnitas y abriendo nuevas perspectivas.<sup>68</sup>

Era muy comprometido en vida de Charcot, hacer una crítica de sus teorías y métodos. Hyppolyte Bernheim, profesor clínico de medicina en la Universidad de Nancy, fue uno de los críticos de Charcot. Se había formado en hipnotismo con Ambroise August Liébeault (1823-1904), creador de la «Escuela de Nancy», llamada también «Escuela de la sugestión», diferenciándola así de la de Charcot en París. La rivalidad de estas escuelas queda enmarcada entre 1880 y 1890. Bernheim se convirtió en una autoridad en hipnotismo por sus investigaciones. Sostenía que la hipnosis es un fenómeno inducido por la sugestión pero dentro de la normalidad. No era una manifestación de la histeria, como sostenía Charcot y su escuela, o una manifestación de magnetismo, o un fenómeno psico-fisiológico. Cuando Charcot presentó en la *Académie des Sciences* una ponencia sobre la hipnosis presentándola como un fenómeno fisiológico, Bernheim manifestó su oposición a esa tesis, exponiendo que la hipnosis solo era un estado de sugestión. Llevó adelante con todo su entusiasmo la defensa de su criterio. Cuando muere Charcot en 1893, las ideas de Bernheim habían prevalecido. La sugestión inconsciente permitía ahora explicar la siembra de ideas que los médicos de La Salpêtrière realizaban en los pacientes ya antes de que pasaran a ser hipnotizados por Charcot. Había diferencias entre los hipnotizados en París y los sujetos tratados por Bernheim en Nancy. En estos últimos no se observaban

los espasmos musculares que presentaban los pacientes de Charcot bajo hipnosis, y las contracturas, que Bernheim decía haber inducido, más que una catalepsia parecía una contracción voluntaria.

A William James le llamó la atención el enfoque sobre la histeria que realizaron Freud y Breuer, por eso lo presenta en Estados Unidos. Señala Taylor que de acuerdo con los registros de encargos de la Biblioteca del Harvard College, James era un ávido lector de la revista *American Journal of Insanity* en las décadas de 1880. Es muy probable que en esta revista encontrase la primera nota de Freud sobre un tema psicológico apoyando la teoría neurológica de Jean Martin Charcot sobre la histeria, y que Freud había dado a conocer ante la Sociedad de Medicina de Viena en 1886. Tanto la presentación como el debate consiguiente, fueron reportados en las publicaciones periódicas en lengua alemana. En inglés se publicó un resumen en *American Journal of Insanity* en 1887 (Anónimo, 1887). Freud había traducido tanto de Charcot y de Hippolyte Bernheim las obras de la hipnosis al alemán. James había sido el primero en referenciar en inglés a Liebeault, maestro de Bernheim, en 1868.<sup>69</sup> Unos años antes de *Principios*, entre 1893 y 1896, desarrolla en Harvard sus conferencias sobre psicopatología para graduados, donde cita casos de Breuer y Freud. Son recogidas en sus Lowell Lectures, «On Exceptional Mental States» [Estados mentales excepcionales], pronunciadas en 1896.<sup>70</sup>

Es evidente que William James reconoce la existencia de un inconsciente situado en el mismo plano que la conciencia principal, un yo subliminal que podemos llamar «co-consciente». A partir de esta idea trató de dar una interpretación psicodinámica del funcionamiento de la mente, fundamentalmente con el apoyo de sus casos y los trabajos de Janet y Myers. Su herramienta de investigación fue la hipnosis, siendo el modelo básico el de las personalidades disociadas (Taylor, 1999a, p. 466). No se puede desconocer que James desarrolló un papel importante en el desarrollo de la psicoterapia en

Estados Unidos. Sin embargo, como hemos ya señalado anteriormente, aunque tanto James como Freud estuvieran desestimados por los psicólogos experimentales (*Ibíd.*, p. 465), hoy en día es mucho más conocida la interpretación psicodinámica de Freud que la aportación jamesiana al estudio de la mente.

Pero James no está de acuerdo en la importancia que concede Freud a la interpretación simbólica de los sueños al asentar el inconsciente en la vida onírica. Para James el inconsciente, lo subliminal, es algo «más serio». Es cierto que en Freud

[...] no existe ni siquiera un ápice de observación empírica, todo es inferencia forjado en constructos y analogías para acoplar después a situaciones inherentemente confusas [...] su principal verificación depende de su éxito en la cura» (Barzun, 1986, pp. 245 -246).

Eso es lo que James ve en Freud, solo simbolismo, constructos y analogías. Tampoco era de su agrado ese rechazo o desinterés de Freud hacia la religión (García de Frutos, 2010, pp. 77-78). Como anteriormente hemos expuesto, no es que James fuese un hombre religioso, pero veía que el materialismo de Freud apartaba de la mente toda interpretación religiosa, cuando, por el contrario, para James el subconsciente era la vía abierta al mundo espiritual (Gondra, 2003, p. 627).

Desde luego [James], llamó la atención sobre el valor de las fuerzas y energías espirituales con las que los individuos pueden llegar a sentirse conectados, poderes que, pese a lo etéreos o invisibles que parezcan, ensanchan considerablemente su conciencia y redirigen con firmeza y resolución sus vidas. Sin embargo eso no significa que James colocara a la religión por encima de otros poderes. En realidad, lo que James hacía era poner muchas creencias a la misma altura que antaño alcanzó la religión: por ejemplo la fe en la humanidad, el amor por la nación, o la creencia en la civilización podían hacer las veces de una religión,

pues implican creencias y pasiones que pueden desencadenar tantas muertes como una guerra de religión... (Castillo, 2012a, p. 117)

En *Variedades*, publicado dos años después de *La Interpretación de los sueños* de Freud, encontraremos la evidencia del encuentro de James con el mundo espiritual en esa parte oculta de la mente.

Uno de los biógrafos de Freud, Ernst Jones, relata en su visita a Estados Unidos los contactos que tuvo con William James. En 1909,<sup>71</sup> invitado por la Universidad de Clark, para Freud fue algo sorprendente y gratificante, ver que Stanley Hall seguía sus trabajos y esperaba con impaciencia e interés la aparición de los números de la revista *Jahrbuch*, y que entendía y difundía sus trabajos.<sup>72</sup> Comenta la admiración de Freud hacia James por su entereza ante la enfermedad cardíaca que padecía, que lo llevaría a la muerte un año después. James siguió las clases de Freud con interés, pues conocía bien el alemán, y el mismo Jones dice que se mostró muy amistoso con ellos. Algo que Jones dice «que no olvidará nunca» es la frase de despedida que James pronuncia con un brazo sobre sus hombros: «El futuro de la psicología pertenece al trabajo de ustedes». Los psicoanalistas interpretaron esto como el espaldarazo de James al psicoanálisis y al propio Freud.

En mi opinión, no lo tenemos tan claro. De la misma forma que James manifiesta interés por los trabajos de Freud, al que cita incluso en las páginas del prólogo de *Principios*, tampoco deja de ocultar sus diferencias críticas. En setiembre de 1909 escribe a su amigo Fluornoy,<sup>73</sup> residente en Ginebra. Le comenta su asistencia al Congreso de Psicología funcional en la Universidad de Clark, donde vio a Freud, y a Jung, de Zurich «que le profesa una gran estima a Vd. y me ha causado una impresión muy agradable». Y después añade:

Espero que Freud y sus discípulos lleven sus ideas hasta los últimos límites, y que nosotros podemos saber cuáles son. Ellos no pueden dejar de iluminar sobre la naturaleza humana, pero confieso que a mí

personalmente me produce la impresión de un hombre obsesionado por unas ideas fijas. Nada puedo hacer en mi caso con su teoría de los sueños, y el simbolismo me parece un método muy peligroso. Un reportaje periodístico del congreso ha dicho que Freud condena la terapia religiosa americana (que ha obtenido resultados tan amplios) como perjudicial porque no es científica. ¡Bah!», (Allen, 1967, p. 467).

Así concluye la misiva con este despectivo «¡Bah!». También en la misma le dice: « [...] confieso que [Freud] me dejó personalmente la impresión de un hombre obsesionado por una idea fija. No puedo hacer nada, en mi propio caso, con su teoría sobre el sueño, y obviamente el ‘simbolismo’ es un método peligrosísimo». (Barzun, 1986, p. 245)

En el mismo sentido le había escrito ese mismo mes el día 19 a la profesora Mary W. Calkins:

Mucho sospecho que Freud, con su teoría de los sueños, sea un alucinado común. Pero espero que él y sus discípulos la lleven hasta sus últimas consecuencias, pues abarca indudablemente algunos hechos, y contribuirá a nuestra comprensión de la psicología «funcional», que es la psicología real. (Perry, 1973, p.205).

También disentía James de la visión que tenía Freud del arte. Para éste era un escape de la realidad, al igual que el sueño y el dormir, en cambio James consideraba que el interés estético era innato a la mente. Tampoco Freud veía con simpatía el pragmatismo jamesiano. Definía a los pragmatistas como ‘anarquistas’: «...sólo encontramos lo que necesitamos encontrar y sólo vemos lo que deseamos ver, de modo que da absolutamente lo mismo qué visiones aceptemos». (Barzun, 1986, p. 245).

Sin embargo, a pesar del escepticismo de James hacia las teorías de Freud, y aunque no llegó a conocer el florecimiento y el progreso del psicoanálisis, no le pasaba desapercibido que en el fondo aquella mecánica freudiana, aun con sus contradicciones y su fantástica simbología, había una

dinámica mental que con el tiempo «aumentará nuestro entendimiento de la psicología ‘funcional, que es la verdadera psicología.’». (*Ibidem*). Cuando James en 1906 ante la *Asociación Filosófica Americana* pronuncia el discurso presidencial «The Energies of Men» [Las energías de los hombres] (James, 1907b), expone la importancia de profundizar en el estudio de la dinamogénesis de la vida mental sobre la base de las reservas de energía que permanecen ocultas. Son éstas las que en un momento determinado van a permitir la renovación física, moral y espiritual de nuestra vida (Taylor, 1996, p.65).

Aquellas amables palabras que James dirige a Freud al despedirse en la Universidad de Clark sobre el futuro del psicoanálisis en la psicología, como dice Castillo:

No fue, creemos, un signo de cortesía senil. Pese a *todas* las reservas que le produjo Freud, pese a que era mucho más tolerante que éste con las terapias de corte espiritual, estaba al lado de una psicología que se tomara en serio la vida psíquica profunda y se liberara de las ataduras de un materialismo rampante y simplificador. Su psicología de los instintos, y su tardía psicología de las energías psíquicas lo destinaban a entenderse y malentenderse con el psicoanálisis (Castillo, 2012a pp.146-147).

Myers, G. llama la atención sobre James respecto a sus estados depresivos, su cansancio, sus desórdenes y tensiones, y que a pesar de ser un intelectual con una vida interior profunda, tanto como pensador como escritor, y aunque le preocupaban sus problemas de salud, nunca se lo ocurrió intentar un análisis introspectivo para encontrar las causas subyacentes de sus males, como utilizaba Freud para analizar los sueños. A James se le puede considerar introspectivista en psicología, pero rara vez utilizaba la introspección para descifrar las causas de su propio estado físico; no defendía un método sistemático por el que las personas podrían localizar las causas de sus

trastornos psicológicos. Opinaba que siempre sería difícil encontrar las causas (Myers, G. 1986, pp.47-48).

Henry James, su hermano, comenta que William admiraba el alcance de sus recuerdos, que le agradaban más para borrar viejos restos de moralidad que para complacerse con ellos. Nunca trató de buscar en los recuerdos infantiles o en los de la familia un mejor conocimiento de sí mismo.

Pero para William James la sede de todo lo que escapa a la racionalidad está en el subconsciente jamesiano (García de Frutos, 2010, p.79), aquí se oculta toda la subjetividad del ser humano, pero no está fuera de la vida mental, forma parte de la conciencia en ese concepto del «fringe», los márgenes; para Freud la censura represora sobre el subconsciente sería el determinante de los conflictos psíquicos. James no mostraba especial interés por encontrar posibles causas psicológicas de sus propios males; era más intensa su búsqueda en los remedios que la medicina o la fisiología podía ofrecerle. Pero el hecho de que no dude del origen físico de sus dolencias, no le impide acudir a sanadores mentales, científicos cristianos y psiquiatras. Aun convencido de que sus problemas no tienen un origen psicológico, piensa que pueden encontrar alivio con los cambios en la conciencia pueden originar esos tratamientos alternativos. A pesar de ser las causas fisiológicas, los remedios pueden ser psicológicos, en la medida que no alteran el cuerpo como los medicamentos o la cirugía (Myers, 1986, p.50). Es que para James el inconsciente podría ser aprovechado como reserva de energía. En ese subconsciente es donde James va a encontrar un amplio campo para la investigación psíquica y la espiritualidad en todas sus manifestaciones.

## **2.2. William James y la investigación psíquica**

La observación y divulgación de fenómenos psíquicos florecía de forma epidémica en diversos puntos culturales de Estados Unidos, pero sin duda en

Boston la situación era emblemática en las décadas de los años 80 (Taylor, 1999b, p.158).

En la ciudad había un gran número de sanadores magnéticos, frenólogos, herboristas, adivinos del porvenir, médiums, una vasta red de profesionales que manejaban la situación y mantenían sus negocios. Eran editados muchos periódicos y revistas sobre temas espiritistas que informaban al público. Una de las revistas de vida más larga fue *Banner of Light* [Bandera de Luz] que se publicó entre 1857 y 1907. Era un semanario de ocho páginas, el más antiguo del mundo dedicado a la filosofía espiritual, editado por Colby & Rich. En su contenido había una sección de literatura, información sobre conferencias espirituales, otra sección de ensayos originales, editoriales, un «mensaje espiritual» del departamento, un apartado de informes sobre fenómenos espirituales, y «aportaciones de los escritores más competentes del mundo». Admitía suscripciones por correo y enviaban a los suscriptores un catálogo para pedir por correo «libros de contenido espiritual, progresista, reformista, y varios» procedentes de Inglaterra y Estados Unidos. Existía incluso una Oficina Ecléctica de Nueva Inglaterra especializada en proporcionar profesores y médiums para sociedades espiritistas. El directorio contenía una gran diversidad de profesionales dedicados al hipnotismo, curanderos, astrólogos con sistemas egipcios y caldeos, médicos con tratamientos vegetales, masajes, balneoterapia, imposición de manos, y terapia eléctrica; médiums que diagnostican y curan enfermedades, trazando círculos y echando cartas.

También ofrecían los nombres, direcciones y horarios de sesiones de espiritismo, situación de las iglesias espiritualistas e información sobre librerías, periódicos y casas de venta por correo especializadas en ocultismo y la literatura espiritista.

La actividad de los médicos y profesionales era de lo más variado. Bien en salas de conferencias alquiladas, tiendas comerciales o pequeños hoteles. La publicidad y las ofertas eran diversas. Electromagnetismo, curación de enfermedades generales con éxito, especialmente en afecciones nerviosas como la parálisis, insomnio, y estreñimiento, con especial atención a damas y niños. Se podía diagnosticar sin la información del paciente e incluso sobre la base de una carta escrita acompañada de un mechón de pelo. Abbie N. Burnham, lector público y medium de ensayos de Chandler Street, anunciaba que estaba a disposición para «asistir a los funerales». El Dr. W.A, Hale, CMD, de 46 Russell Street, Charlestown, se anuncia como un médico y cirujano clarividente. *The Boston Health Foods* y la Agencia de Glen Mills, de 40 Boylston Street, venden especialmente productos de cereales manipulados bajo el lema "Pensar bien, respirar bien y comer bien, es para vivir bien." El botánico Dr. J.B Cherry Drug Store, 157 Shawmut Avenue, se ofrecía a remover tenias en tres horas ("No hay cuota a no ser que el gusano sea expulsado completo con la cabeza»). Lomis F. Jones, del 17 de la calle del Cantón Este, ofrece retratos en lápiz del espíritu. El Dr. Stansbury, que tenía oficinas en Boston y San Francisco, anuncia el Elixir tónico de la Vida y la Nervine para la debilidad nerviosa en ambos sexos; un tónico capilar de algas marinas para promover el crecimiento del cabello y evitar tanto la caspa y las canas prematuras, y *Wild-Fire* linimento, plenamente garantizado para el hombre o los animales. Se incluía incluso una lista con más de una docena de ofertas de *Bed and Breakfast*, anunciando los editores a todos los visitantes en Boston donde encontrar "habitaciones agradables y un entorno armonioso, a un precio razonable" (Taylor, 1999b, p.159).

Esto nos da una idea del auge que tenían los métodos de educación mental en Boston, pasando de lo individual a tener una trascendencia social. Un paso importante fue la fundación en setiembre de 1885 del «Primer Templo Espiritualista de Boston», con un coste de 250,000 \$, en la esquina de Newbury y Exeter, en el Boston de moda.

### 2.3. James regresa a Cambridge

Cuando en marzo de 1883 James regresa a Cambridge está decidido a concluir *Principios*. Además quiere revisar *Literary Remains* de su padre, con el fin de editarlo, y también desea reunir varios discursos filosóficos y publicarlos después en un tomo bajo el título *La voluntad de creer* [*The Will of Believe*]. Pero, al mismo tiempo, aparte de su dedicación a la docencia, quiere dedicarse a la investigación psíquica. Ningún terreno mejor para ello que Boston.

A William James se le ha achacado su falta de interés por el laboratorio. Esto es una interpretación equivocada. Otra cosa es la apreciación de James en su convicción de que la psicología científica no podía ser solo una ciencia de laboratorio. En 1892, dos años después de publicar *Principios*, en su artículo «A Plea for Psychology as a Natural Science» [Una petición a la psicología como una ciencia natural] (James, 1983b, pp. 270-277) responde a la opinión de George Trumbull Ladd sobre «la moda del cerebralismo en psicología», aclarando que él en *Principios* no decía exactamente que la psicología fuese una ciencia natural y mucho menos una ciencia exacta, pero sí tenía la gran esperanza de que llegara a ser una ciencia natural en un futuro no muy lejano: «He querido dar el tratamiento a la psicología como una más de las ciencias naturales, para ayudar a convertirse en una de ellas» (*Ibid.* p. 270).

El laboratorio formaba parte de la formación de James y de su trabajo. La psicología para James precisaba la experimentación neurofisiológica, psicopatológica e investigación psíquica, pero su empirismo no se fundamentaría solo en la experiencia de los sentidos.

Ya en 1870, en el laboratorio de fisiología de la Escuela Médica de Harvard, fundado por Henry Pickering Bowditch (1840-1911), James participó en experimentos. Uno de estos trabajos, dirigido por James Jackson Putnam (1846-1918), realizado con James y Bowditch, fue publicado en 1874 con el título «Contribución a la fisiología de la corteza cerebral». Se trataba de

reproducir los experimentos de Meynert sobre las localizaciones cerebrales.<sup>74</sup> El estudio se hizo con perros anestesiados en los que se habían retirado partes del cráneo, realizando estimulación eléctrica de las zonas descubiertas. Así era confirmada la especificidad de las zonas estimuladas (Taylor, 1996, p.18). Estas y otras pruebas contribuyeron al avance de la neurología en Norteamérica. Muy pronto fueron recogidos por la *New York Society for Neurology and Electrology* en las páginas de *New York Medical Record*.

Este laboratorio de Bowditch fue la base para que Putnam desarrollase el laboratorio de neuropatología en la Harvard Medical School, y para que William James pusiera en marcha el laboratorio de psicología experimental de la Universidad de Harvard en 1875. En ese laboratorio James realizó varios trabajos, algunos fueron publicados en diferentes revistas. «The Sense of Dizziness in Deaf-mutes» [La sensación de mareo en los sordomudos], publicado en *The American Journal of Otology* (1882), muestra el interés de James por la hipótesis de que los sordomudos eran inmunes a la sensación de mareo. Realizó el trabajo sobre 519 sordomudos de diversas instituciones, con un grupo de control de 200 sujetos normales. Llegó a la conclusión de que además de los canales semicirculares había una implicación de la audición en la resistencia frente al mareo de los pacientes estudiados. En otro estudio realizado sobre 806 sujetos en situación de trance hipnótico, James mostró que el tiempo de reacción de los individuos estaba disminuido, y que mejoraba ligeramente al salir del trance. Esto contradecía un trabajo realizado por Stanley Hall en el laboratorio de Bowditch en 1880, y publicado en 1887 en *Proceedings of the American Society for Psychological Research*.<sup>75</sup>

Continua siendo hoy un tema de especial interés neuropsicológico el «síndrome del miembro fantasma». Tampoco William James pudo sustraerse a la investigación de esta experiencia, considerada como una alucinación, tal como la había sido descrita por Gueniot en 1861, denominándola «heteropatía

subjetiva de los miembros» (Berrios, 2008, p.86). Diez años después será Mitchell el que acuña el término de «miembro fantasma» (*Ibidem*).

A James le pareció muy interesante seguir estudiando las observaciones anteriores de Silas Weir Mitchell (18291-1914). De hecho, James publica en *Principios* el caso de un paciente de Mitchell que a los once años había perdido una pierna, y relata las sensaciones de movimiento activo y desagradable de los dedos del pie cuando ya utilizaba una pierna artificial (James, 1989/1890, p. 587).

En 1887 había publicado la investigación realizada con 185 amputados sobre los datos recogidos de cuestionarios y entrevistas, valorando las diferencias y las respuestas de unos y otros.<sup>76</sup> Los fabricantes de prótesis le facilitaron direcciones de los pacientes y envió 800 circulares. Esperaba una respuesta mayor, pero entendió que las respuestas recibidas podrían ser útiles para nuevas investigaciones. Comprobó, quizás no muy convencido, que los pacientes de tres cuartas de la muestra habían experimentado el miembro fantasma, aunque en algunos ya se había desvanecido. También observó que con estímulos débiles sobre el muñón llegaba a reproducirse la sensación del miembro amputado (Taylor, 1996, p.19). No dejaba de cuestionarse ¿por qué algunos amputados preservan la conciencia del miembro amputado y otros no?, ¿por qué el miembro fantasma en unos está fijo y en otros se mueve?, y ¿por qué unos pueden controlar ese movimiento y otros no pueden hacerlo? En *Principios* también dio a conocer los diferentes grados de conciencia que experimentaban 140 sujetos que habían perdido un pie «Mis pacientes confiesan que difícilmente pueden decir si sienten o imaginan el miembro» (James, 1989/1890, p. 641-642, n25).

Aún cuando la investigación actualmente sigue abierta, la explicación más aceptable para ser que el área de la corteza correspondiente al miembro amputado, al dejar de recibir los estímulos de éste, es estimulada por las áreas vecinas que reciben estímulos de otras zonas del cuerpo.<sup>77</sup>

Otra investigación que realizó James fue la observación en sujetos de escritura automática. Este fenómeno había sido investigado con amplitud por investigadores psíquicos británicos y la «Sociedad Americana para la Investigación Psíquica» a lo largo de tres años. James mostró su interés sobre media docena de casos. Deseaba corroborar en sujetos normales la observación realizada por Pierre Janet sobre un sujeto sonámbulo, el cual, durante la escritura automática, tenía anestesiados el brazo y la mano que escribía, considerando este hecho una manifestación de doble personalidad.

Así comprobó este hecho. La mano y el brazo de los sujetos al comenzar a escribir resultaban completamente insensibles a pinchazos y pellizcos. Al preguntarle, con la visión oculta todavía, afirmaban con la cabeza no sentir nada. La mano escribía sin que el sujeto lo supiera. Después de la situación quería saber por qué lo habían lastimado con un pincho. Lo mismo que para Janet, James consideraba que había una personalidad dividida en dos partes, una que habla con la cabeza, y la otra al escribir con la mano anestesiada y que extrae la información de una parte desconocida del sujeto. No encontró evidencia de habilidades telepáticas en la mano anestesiada. Llegó a la conclusión de que los fenómenos de disociación de conciencia tendrían un largo alcance en los estudios de psicopatología. Con estos trabajos vemos que en James había un enfoque neurofisiológico del estudio del cerebro y la conciencia. No volvió a plantear alguna hipótesis espiritualista. A partir de estos hechos el paradigma de la investigación psíquica estableció un marco de principios para el estudio científico de la relación entre la mente y el cuerpo, y señaló el camino para el posterior desarrollo de las teorías dinámicas acerca del subconsciente (Taylor, 1996, p. 20).

## 2.4. El experimentalismo y la investigación psíquica

Es evidente que la fisiología experimental fue la base para que James desarrollase en su laboratorio la psicología científica experimental. Otra cosa es que Putnam y Bowditch ponderasen la superioridad del experimentalismo alemán. Para James no era así; prefería seguir la tradición clínica y experimental francesa que le va a permitir orientar la nueva psicología en el estudio científico de la conciencia. La instalación de su laboratorio centra sus intereses en las cuestiones relacionadas con el problema mente-cuerpo, y sus trabajos van a ser de especial relieve para que la hipnosis y la escritura automática logren un respaldo científico. Boston llegará a ser el centro de evolución de la psicoterapia científica entre 1884 y 1920 (Taylor, 1996, p.24).

En setiembre de 1884, tras una reunión en Boston con participación de importantes personalidades del mundo científico, entre otros: Edward Charles Pickering, astrónomo de Harvard, Charles Sedgwick Minot, embriólogo de Harvard, Samuel Scudder, director del Museo de Historia Natural de Boston y célebre entomólogo, y Alfeo Hyatt, editor de Science, se constituyó un Comité con Pickering como Chairman para organizar la «American Society for Psychical Research» (ASPR). Hyatt, Sedgwick, Scudder, Bowditch, Stanley Hall y William James, formaban parte del mismo. Así quedó constituida la sociedad, y en enero de 1885 tuvo lugar su primera reunión oficial con participación de 82 miembros y 100 asociados.

Pronto fueron creados Comités de Investigación con participación de profesores de Harvard. La Comisión de Psicología Experimental fue presidida por Charles Sedgwick. Se interesó por conocer la prevalencia de la superstición entre la comunidad; la Comisión de Transmisión del Pensamiento, presidida por Pickering trató de conocer la extensión de las cualidades telepáticas entre la población; la «Comisión de Apariciones y Alucinaciones», presidida por Josiah Royce trabajó conjuntamente con el Comisión de Alucinaciones, en el que James participó desde su asistencia al Congreso de Psicología Experimental de Paris en 1889; y por último la Comisión de Médiums, presidida en

principio por William Norton Bullard, médico de Boston, paso después a serlo por William James, que también presidiría la Comisión de Hipnotismo.

En el estudio de médiums el más completo fue el de la señora Piper. James refutó la afirmación de los médicos de que la capacidad de entrar en trance era una manifestación de psicopatología (James, 1886, pp. 95-102). La Comisión de Hipnotismo fue muy importante. James llevó a cabo en el laboratorio de Harvard numerosos experimentos de hipnotismo y sugerencias post hipnóticas. Así pudo reproducir trabajos experimentales de la vanguardia de la psicología experimental francesa que investigaba el subconsciente, realizados por Charcot, Binet, Delboeuf y Bernheim, así como los de F. W. H. Myers, F. Podmore y Edmund Gurney de Sociedad para la Investigación Psíquica de Londres (Taylor, 1996, pp. 22-23).

Por otra parte, a través de James y sus colegas de Boston llegaron a Estados Unidos los trabajos de psicoterapia científica procedentes de Inglaterra, Países Bajos y Suiza, así como los primeros trabajos de Pierre Janet sobre personalidades múltiples. También por esta ruta entraron en la literatura americana los primeros conocimientos de la obra de Breuer y Freud sobre la histeria.

Las prácticas de hipnotismo en el laboratorio de Harvard, la utilización de la bola de cristal y la escritura automática, fueron un punto de partida para su utilización diagnóstica y terapéutica por los médicos en los departamentos de consultas externas de los hospitales de Boston. Así lo hicieron James Jackson Putnam y Morton Henry Prince (1854-1929) en un gran número de pacientes con psiconeurosis ambulatoria.<sup>78</sup> Boston llegará a ser el centro de evolución de la psicoterapia científica entre 1884 y 1920.

Pero el proyecto de James para la psicología era más amplio que el experimental limitado por el laboratorio. Entiende que dejar la conciencia fuera de la psicología sería condenarla a muerte. Ese encuentro con la conciencia le va a permitir entrar en esos márgenes, *the fringe*, en los que

situará los contenidos de la conciencia que no quiere nadie: los contenidos metafísicos. El subconsciente de Janet y Binet va a permitirle investigar aquellas manifestaciones de la conciencia de difícil interpretación y no explicables: los estados de conciencia múltiples, la escritura automática, las telenergías, las curaciones mentales, los estados de trance, la dermoscopia, etc. Nada tiene que ver con la compleja estructura del subconsciente freudiano.

En el célebre símil de la corriente que fluye, cuando observamos un pequeño arroyo en un cauce no rígido, arcilloso, también existen, aunque no los veamos, pequeños canalículos, microscópicos incluso, pero por el que hay un flujo imperceptible a simple vista. En un momento determinado pasan al flujo central, nos revelan unos nuevos estados de conciencia ¿No resulta fácil interpretar así los múltiples estados de conciencia? Aquí entrarían los estados mentales excepcionales de James de sus *Conferencias Lowell* de 1896: los sueños, el hipnotismo, el automatismo, la histeria, el genio, etc. La investigación psíquica no podía desconocer la conciencia subliminal.

En principio, en estas conferencias, tal como le escribió a su amigo Howison más adelante, trataba de eludir los temas psíquicos u ocultos, lo que pretendía en cambio, era reunir los conocimientos más recientes surgidos en el terreno de la terapéutica sugerentes con los de la psicoterapia, la medicina y la psicología. Tenía la intención de tratar con decisión a sujetos enfermos, pero deseaba poner en orden sus pensamientos acerca de ello por medio de conclusiones higiénicas y optimistas.

James quería romper la idea fija que tenemos sobre la enfermedad y lo que es normal. «Estamos hechos de la misma arcilla que los locos y los criminales», había dicho antes que Freud. La locura no es algo intocable. En las conferencias trata de demostrar que las diferencias entre lo que llamamos normal y la psicopatología responden a criterios de gradación al sobrepasar los límites de la proporción. Pero al final, «para no decepcionar a sus oyentes, no resistiría el hacer alusiones frecuentes a lo oculto» (Taylor, 1982-83, p. 5).

Cada uno de nosotros somos más de lo que en realidad conocemos. Son esas ideas de nuestro yo —el mismo yo pero en las corrientes periféricas ocultas— las que van a manifestarse en las personalidades múltiples. El mundo subliminal fue ese reto asumido por James para afrontar la conciencia en esos márgenes del yo donde tiene cabida un mundo extrasensorial, pero real. También podrán ser investigadas en la conciencia subliminal todas las posibles manifestaciones de la fenomenología religiosa, desde la conversión al misticismo y la santidad misma, como experiencias reales del ser humano. La religión es un desafío más que afrontará William James.

## CAPÍTULO 3

### LA ESPIRITUALIDAD DE WILLIAM JAMES

En páginas precedentes hemos hecho referencia al interés de James por aquellos temas que «no quiere nadie». En el inconsciente de Janet y en la conciencia subliminal de Myers, en esas zonas marginales de la conciencia, es donde va a encontrar acomodo para los contenidos metafísicos. Entiende que ninguna experiencia mental puede quedar excluida de la psicología científica, aunque no pueda evidenciarse en el laboratorio. ¿Por qué no puede estar incluido en la investigación psíquica el fenómeno religioso en sus distintas manifestaciones? William James en sus conferencias Gifford afrontará el estudio de la fenomenología religiosa; le parece un excelente «laboratorio» de pruebas para estudiar la conciencia. La religión no deja de ser un fluido muy significativo en esa *stream of consciousness*. El concepto de James en estas experiencias religiosas no lo limita a las relaciones del hombre con un dios o dioses, sino a toda manifestación espiritual ampliando ese concepto de divinidad a un mundo sobrenatural, un mundo espiritual presente en las doctrinas no teístas, predominantemente orientales.

No debemos confundir los términos de espiritualidad y de religiosidad. Es frecuente esa equivalencia, y no es así puesto que experiencias espirituales pueden tener agnósticos o ateos, personas vinculadas a ideologías éticas o filosóficas sin dioses, como el budismo, confucianismo, taoísmo y algunas formas de hinduismo. En propiedad, no son religiones al no estar unidas a una divinidad. Darwin lo tenía muy claro. Consideraba la espiritualidad como un rasgo humano universal, no así a la creencia en un Dios creador y omnipotente.<sup>79</sup> En nuestros días, el profesor Rubia<sup>80</sup> en el prefacio de *El cerebro espiritual* señala que no existe religión sin espiritualidad, «pero sí espiritualidad sin religión» (Rubia, 2015, p. 9).

Lo espiritual es lo opuesto a lo material en el contexto de una concepción dualista de dos mundos, mundo material y mundo espiritual, cuerpo y alma. Alister C. Hardy (1896-1985) encuentra que la naturaleza espiritual del hombre es una parte importante en lo que se refiere a sus sentimientos religiosos. En la hipótesis que este autor planteó en las Conferencias Gifford, entre los años 1963 y 1965, admite una base biológica para la espiritualidad, surgida en el proceso de selección natural

No negaré que la manifestación de este aspecto de la vida [la espiritualidad] depende en gran parte del código genético que gobierna las formas del mecanismo de los nervios y del cerebro, como puede verse, por ejemplo, en la herencia de la capacidad para la matemática o para la música, o de otras cualidades parecidas del hombre, que parecen fluir por los linajes familiares; pero esto no quiere decir que estemos más próximos a la comprensión de la naturaleza fundamental de este aspecto mental (Hardy, 1984, p.28).

Hoy está comprobada, a partir de observaciones neurofisiológicas de la actividad neuronal durante la meditación en grupos de budistas y monjas, la participación del sistema límbico, la amígdala y el hipocampo, en el origen biológico de experiencias espirituales con aumento de actividad en el lóbulo frontal.<sup>81</sup> Estas investigaciones biológicas de la espiritualidad proporcionan, sin duda, una perspectiva científica y abren el camino a futuras indagaciones. Lo que no se ha demostrado, ni se podrá explicar científicamente, es la existencia de espíritus. Tampoco James se empeñará en ello.

La cuestión es que en el pensamiento científico de James convive una profunda espiritualidad con ese mundo en el que podría ser posible la existencia de seres espirituales. Él se limita a decir: «si es que existen». Con esa base espiritual, vivida desde su infancia, va a afrontar el reto de introducirse en la psicología de la religión, una temática relegada por la psicología científica. Por eso decimos que la psicología de la religión fue para él un gran desafío

pues ponía en juego su prestigio. A él lo que le importaba era ensanchar el campo de la psicología más allá del experimentalismo, de ahí que no le importara reivindicar las actividades de los curanderos, la hipnosis o las curaciones por la mente. En la introducción hemos hecho referencia a los estudios sobre la religión cristiana orientada hacia la educación realizado por Stanley Hall (1844-1924).<sup>82</sup> Supervisó tesis sobre psicología de la religión y editó *American Journal of Religious Psychology and Education* entre los años 1904 y 1911. Pero la idea de William James era más amplia; su demanda es la religión como experiencia. Las múltiples creencias en conflicto para James requerían un entendimiento.

Cuando el pensamiento científico alcanzaba su plenitud en Norteamérica, James no duda en presentar la supremacía de la mente, destacando la importancia de las emociones y de nuestros sentimientos y la eficacia de nuestras creencias en su visión completa de la personalidad humana.<sup>83</sup> Frente al darwinismo social y la evolución biológica estricta se enfrentó al materialismo médico haciendo énfasis incluso en el poder de curación de la religión personal.

En más de una ocasión nos hemos preguntado qué necesidad tenía James de meterse en el terreno de la religión. James, como psicólogo, había logrado cierto prestigio, y la temática religiosa estaba considerada por completo, como hemos dicho, al margen de la ciencia. En cierto modo, sobre todo por parte de los psicólogos experimentalistas su fama y sus *Principios de Psicología*, se ensombrecieron. De ello se encargaron incluso compañeros de Harvard, entre ellos Titchener, que se consideraban los auténticos valedores de la psicología científica. La religión venía a ser un desvarío más del profesor James. Con un importante bagaje científico, psicológico y filosófico, para James, introducirse en ese terreno metafísico fue un reto, pues ni los médicos podían aceptar la defensa que hacía de los curanderos mentales, ni los

psicólogos aprobaban su teoría periférica de las emociones. ¿Por qué ahora la religión, y para qué? ¿Cuál era su objetivo?

### 3.1. La epistemología humanística y religiosa en James

Las conferencias Gifford de James no fueron en modo alguno resultado de una improvisación o una distracción en el pensamiento de James, sino el producto de una larga y profunda elaboración. Las ideas religiosas que dio a conocer en sus charlas muestran un profundo conocimiento y sus propias vivencias. James había investigado situaciones patológicas, experimentó sobre sí mismo la anestesia, y mantuvo desde sus años juveniles un gran interés por el pensamiento oriental clásico. Pero algo muy importante, sin duda alguna — como comentamos en páginas precedentes— ha sido la influencia de Henry James, su padre. No podemos desligar el contenido del pensamiento religioso de William James de la trayectoria vital de su progenitor.

Destacaremos los siguientes puntos donde se refleja la base epistemológica humanística y religiosa en James:

1. La espiritualidad swedenborgiana vivida en el ambiente familiar y las crisis espirituales que James sufrió en su juventud (Ver Introducción n1)
2. El tributo a su padre, fallecido en 1882.
3. Un especial interés por la espiritualidad y las religiones orientales desde 1860.
4. Las experiencias personales con hidrato de cloral y oxido nitroso entre los años 1860-1870.
5. La correspondencia mantenida con Henry William Rankin (1851-1937)<sup>84</sup>
6. Las conferencias Lowell sobre «Estados mentales excepcionales»

7. La conferencia sobre la inmortalidad humana que pronuncia en Harvard en 1897.
  8. El conjunto de ensayos que publica en 1898 con el título *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (James, 1897/1956)
  9. Los dos cursos de filosofía de la religión en los que participa en Harvard el año 1899
  10. Su participación en Harvard en el curso de Filosofía «La Ciencia de las religiones» durante el curso 1901-1902
- Analizaremos algunas de estas materias.

### 3.2. La impronta del padre: swedenborgismo

Es muy acertada la opinión Perry (Perry, 1973, p. 258), cuando dice que la publicación de *Las variedades de la experiencia religiosa* «fue, en primer lugar, un acto de piedad filial». Apoya esta afirmación transcribiendo un párrafo de la carta que dirige a su esposa, el 6 de enero de 1883, a los pocos días de la muerte del padre:

Tienes desde ahora una nueva función, o más bien no tanto una nueva función como una nueva intelectualización de una función vieja: no debes apartarte de mí hasta que yo comprenda un poco más del valor y significado de la religión en el sentido de mi padre, en lo que respecta a la vida mental y al destino del hombre. No es la única cosa necesaria, como decía él. Pero es necesaria junto con el resto. Mis amigos la han excluido totalmente. Yo, como hijo suyo (aunque no fuera por otra razón), debo ayudar a que este aspecto recupere sus derechos a los ojos de éstos. Y por esta razón debo aprender a interpretarlo como nunca lo he hecho, y tú tienes que ayudarme (Perry, 1973, p. 45).

Varios e importantes son los contenidos que nos revelan las líneas de esta carta. William James se encontraba en Londres cuando fallece el padre. Al enterarse de que estaba gravemente enfermo le había escrito una carta, ya con

la certeza de que no volvería a verlo.<sup>85</sup> En esta carta a su mujer, llena de ternura, quiere compartir con ella su filial cariño. Le pide su apoyo para algo que considera un deber, pero ya no solo por ese deber filial, sino porque quiere profundizar en algo que considera muy importante: la religión «en el sentido de mi padre, en lo que respecta a la vida mental y al destino del hombre» (*Ibíd.* 1973, p.258). Por tanto, no le interesa la religión como organización eclesiástica sea del signo que fuere, si no en cuanto forma parte de la mente del ser humano y de su posible significado en el fin último del hombre. Lamenta, además, que sus amigos la excluyeran totalmente del estudio de la vida mental, y va a poner su empeño para que recobre ante ellos sus derechos.

Sin embargo, como también destaca Perry, en el texto de las conferencias son escasas las referencias específicas a la influencia que pudieron ejercer las ideas de su padre. Sin embargo, algo que tenían en común era la inclinación —manifestada por ambos— en dar crédito a las experiencias personales. Los dos, por otra parte, participaban del entusiasmo explosivo y a la vez del afecto y la ternura de su rúbrica irlandesa que, aun con estilos diferentes, va a reflejarse en sus escritos.

Y nadie mejor que Alice James, su hermana, para testimoniar las cualidades comunes de padre e hijo en un escrito de 1889 sobre los viajes de William en Europa:

[...] Harry y yo nos reíamos acerca de él, y recordábamos al padre y al parecido existente entre William (a su propia manera) y él. Aunque los resultados son los mismos, parecen provenir de una naturaleza que es muy diferente en los dos; en William hay una total incapacidad o indiferencia para «perseverar en una cosa por el mero perseverar», como alguien dijo, una vez de él: mientras el padre —iese niño encantador!— no podía ni siquiera someterse a la esclavitud de su propio capricho; y además, ¡al pobre lo dominaba de tal manera el demonio de la nostalgia! (Perry, 1973, p. 43).

El carácter inestable y la espontaneidad eran características temperamentales de ambos. Esto les dificultaba someterse a la disciplina del trabajo rutinario o a un trabajo organizado. Pero sobre el fondo de estas identidades había manifiestas diferencias. La robustez y fuerza del padre, con sus excentricidades, contrastaba con la fragilidad, el refinamiento y la sutileza de William. Aunque ambos eran emocionales y explosivos, el hijo sabía contenerse, respetaba mejor las reglas de la mundología para hacerse comprender e intercambiar ideas. Lo que en Henry padre era rebeldía, en William era debilidad de la voluntad.

¿En qué medida influyeron las ideas del padre en el pensamiento de William? En una de las cartas que escribió poco después de su muerte parece querer identificarse con su progenitor: «Para mí, el humor, el buen talante, la humanidad, la fe en lo divino y el sentimiento que él tenía de su derecho a ser oído acerca de las más profundas razones del universo, son lo que quedará en mí». <sup>86</sup>

De todas formas, creemos que no deja de ser una muestra más de su gratitud y amor hacia su progenitor, por cuanto en su filosofía es manifiesta la diferencia. William, siempre respetuoso, tendía a dar crédito a las ideas de los otros. ¡Cómo no iba a hacerlo con el pensamiento de su padre! : «Desearía percibir que mi filosofía proviene de mi padre», escribió en 1903 a P. Bovet (Perry, 1973, p. 391, 29n). <sup>87</sup> Pero las diferencias entre un monismo y un pluralismo moralista eran muy grandes. William cada vez se apartó más de la base ideológica paterna (*Ibíd.*, p. 51).

Los dos eran críticos, pero el criticismo de Henry James (Sr.) era temerario y siempre con el fondo de una moraleja. Como expresó William: «Exaltar las cosas humildes y rebajar las orgullosas era siempre el deporte predilecto de su conversación...» (Perry, 1973, p. 46). Algo de esto se encuentra en el hijo. William no dudó en enfrentarse, —y atacar incluso— a

quienes manifestaban arrogancia, insolencia o presunción. Su disposición, de entrada, como su padre, era la de salir en defensa de los más débiles.

Hay dos personas muy significativas que William conoció a través de su padre: Ralph Waldo Emerson (1803-1882) y Thomas Carlyle (1795-1881). Para Henry James Sr., Emerson era una manifestación espiritual, más que una fuente de ideas, pero consideraba que le faltaba la «conciencia». Al carecer de convicción del pecado no podía precisar el arrepentimiento y por consiguiente gozar de la unión con Dios. Respecto a Carlyle, lo consideraba un artista, pero no un razonador. A diferencia de Emerson reconocía la conciencia, aún cuando no llegara al nivel superior de entendimiento en el que la oposición entre el bien y el mal logra un pleno desarrollo espiritual (*Ibíd.* p.48).

En James encontramos huellas de ambos pensadores. Emerson formaba parte del círculo familiar, pues además era su padrino. Ciertamente lo ayudó mucho en su formación y William lo consideraba un genio. De hecho así lo manifestó durante la conferencia «Great Men, Great Thoughts, and the Environment» [Grandes hombres, grandes ideas y medio ambiente] que pronunció en Harvard en 1880 (Taylor, 1983, pp. 158-159). Estaba de acuerdo con su padre respecto a Emerson en su valoración de visionario más que de filósofo. William, según dice, lo releyó «tomo a tomo» en 1903. Coincide con él en su «modalidad aquiescente y optimista» (Perry, 1973, p.49). De modo especial se identifica con la visión de una profunda unidad por detrás de las múltiples apariencias. Corresponde con la reivindicación por James de cada individuo, por muy oscuro o despreciado que fuese.

Uno de los visitantes habituales del hogar de los James en Nueva York, en Washington Square era Thomas Carlyle (Myers, 1986, p.16). William James encontró la solución al problema del mal en el «evangelio del trabajo, del hecho, de la veracidad» (Perry, 1973, p.49). El conjunto de ensayos elaborados en 1897, y que publica en 1898 bajo el título *The Will to Believe* [La voluntad de creer], nos muestran la influencia de Carlyle, ya en su juventud, y en

*Variedades* va a referirse a él para diferenciar su melancolía o tristeza de los chillidos angustiosos de Schopenhauer y Nietzsche que nada tienen que ver con la religión. (Myers, 1986, p. 468)

Sin embargo, no podemos decir que James correspondiera y armonizase con ese ambiente filosófico que lo rodeaba, tanto por parte de su padre como de sus contemporáneos. William James trataba de ser un científico, como lo eran Spencer, Comte, Hailton, Mansel, Taine. Filósofos, pero científicos. Él partía de esa formación, aun cuando su padre desaprobaba la ciencia. A William no le importaba que su padre filosofara, pero quería que fuera razonador, «que conquistara sus ideas, no que se sirva libremente de las que le ofrecen». El padre manifestó que «nunca había conocido, ni siquiera por un momento, un estado de escepticismo». Por el contrario, para William James, «la filosofía, en el sentido moderno y crítico que le es familiar, comienza con el escepticismo, y siempre se la debe probar mediante éste » (Perry, 1973, p. 51).

¿Quiere todo esto decir que William James declinó en forma radical la filosofía paterna? En absoluto. En una carta escrita en 1897 dice con transparencia: «la religión es el gran interés de mi vida» (*Ibidem*). Perry puntualiza que, en efecto, la religión fue uno de sus grandes intereses; en este sentido la influencia de su padre ha sido permanente y profunda. Esa realidad, que es la religión, no la va a desarrollar William ni haciendo historia o recopilaciones, sino tratando de encontrar su justificación como hecho mental: «Lo que proclamó mi padre fue en esencia que la religión es real. La cosa consiste entonces en «expresarlo» de modo que lo oigan otros oídos, tarea no fácil pero digna que intentaré realizar de alguna manera» (Perry, 1973, p. 391, 31n).<sup>88</sup>

Para William James, por lo menos alguna parte de la filosofía religiosa de su padre era correcta. Su verdad vendría dada por la conformación entre los hechos de la ciencia y la integridad moral. La atracción de William por la religión no era para cubrir un expediente, no era algo externo, sino la

preocupación de un sentimiento religioso y un especial interés por el tema. De lo que hemos referido hasta aquí nos queda planteada esta cuestión: ¿Hasta qué punto alcanza la afirmación de Perry al decir que la religión constituyó un gran interés en la vida de James? ¿Y con algún objetivo?

### 3.3. *Literary Remains of Henry James (Sr.)*

Una de las muestras más expresivas del amor filial de William hacia su padre fue la edición de *Literary Remains* (James, H., 1885). Son los vestigios, las huellas literarias que recogen las ideas de su padre. William, cuando Henry James estaba moribundo, había prometido conservarlas. No se retrasó mucho. Faltaba una selección completa de las obras, y con la ayuda de la investigación de su hermano Henry sobre algunos trabajos escritos en Inglaterra, William logró finalizar la recopilación (Allen, 1967, pp. 274-276).

William llevó la obra a la imprenta de James R. Usgos de Boston a finales de 1884. Él mismo se hizo cargo de los gastos de la edición. Un año después estaba a la venta, pero los resultados no fueron los deseados. Seis meses después solo se había vendido un ejemplar. El escaso éxito comercial de la edición era compensado, sin embargo, por la satisfacción afectiva. Henry recibió el 2 de octubre de 1885, un ejemplar, y le expresará a William su profunda alegría como hermano e hijo. Alice, la hermana, reconoce la maravillosa labor que ha realizado su hermano. No se encontraba en muy buenas condiciones, ya que la aplicación de corrientes galvánicas la había causado una parálisis temporal, pero se emociona y no puede contener las lágrimas al tener el libro entre las manos.

Pero el deseo filial de rescatar del olvido el pensamiento de su padre no fue nada fácil. Hasta alguna crítica que apareció en la *Nation* fue demoledora, con gran disgusto por parte de William, sobre todo al ver que procedía de

alguien desconocedor del tema religioso, que es de lo que trataba en exclusiva la obra de su padre.

Hubo sus problemas. El mismo William confiesa que hasta que se comprometió en la edición, no había leído completa la obra del padre, y, por otra parte comentará su propia dificultad para introducirse en la convicción y los sentimientos religiosos paternos. Reconocerá, eso sí, que su padre fue un gran escritor, «toda su vida, siempre en solitario, frente a todo el mundo y fuera de toda ambición literaria» (*Ibidem*).

La figura de Henry James tuvo una gran influencia en la educación de sus hijos. El ambiente religioso de la familia era calvinista, pero sin la severidad que el padre había padecido desde su infancia. Tenía trece años, cuando tras las graves quemaduras sufridas cuando trataba de apagar las llamas en el incendio de un granero, sufrió la amputación de una pierna. Esto lo marcaría toda su vida.

En 1835 había ingresado en el Seminario Teológico de Princeton. Su intención era hacerse presbítero, pero dos años después abandonaría los estudios de filosofía. Estuvo un año en Inglaterra, regresando a Nueva York en 1838. Preparó la edición de un trabajo de Robert Sandeman (1718-1771), cuya secta escocesa se oponía a la iglesia presbiteriana, postulando la aceptación igualitaria de Dios por todos los hombres sin distinción de clases. Estas ideas desagradaron profundamente a su padre.

El 28 de julio de 1840 se casó con Mary Robertson Walsh (1810-1882), que sería la madre de sus cinco hijos. Algo importante sucede en su vida al encontrarse con la obra de Swedenborg. Él habla de su conversión cuando una noche de mayo de 1844, viviendo en Windsor, entra en su etapa de regeneración espiritual. Durante dos años estudiará en profundidad la obra de Emanuel Swedenborg, y ya todo el resto de su vida permanecerá unido a ella. Nunca viajará sin llevar sus libros. Henry James será un crítico muy severo del materialismo de la sociedad estadounidense, defenderá muchas reformas

sociales, entre ellas la abolición de la esclavitud y la liberalización del divorcio. Gran preocupado por la teodicea, como parte de la teología natural, James cree que el origen del mal reside en el apego al yo, en la individualidad: «el principio del infierno es la individualidad y el principio de los cielos el amor fraternal». El problema del mal se resolverá rompiendo el vínculo entre la naturaleza y la verdadera realidad que es Dios.

Las ideas de Henry James tuvieron poco interés para sus contemporáneos. Tampoco sus hijos las siguieron, pero sí recibieron ese clima espiritual con que impregnó sus vidas. William James rinde ese tributo de reconocimiento agradecido al publicar sus *Literary Remains*.

### 3.4. La espiritualidad oriental en James

Como hemos comentado al comienzo de este capítulo, la espiritualidad de James iba más allá de lo religioso en su estricto sentido. Es fácil entender que mostrara un interés muy especial por las culturas no occidentales. Por medio del yoga y la meditación las tradiciones asiáticas habían desarrollado una sofisticada psicología de la experiencia interna (Taylor, 1978, pp. 66-79).

Existen informaciones muy interesantes sobre James y su conocimiento del pensamiento asiático. En su biblioteca particular tenía una colección de libros sobre religiones orientales. Las traducciones de textos eran escasas, tenía muchos textos sobre hinduismo, pero a él le interesaban más los relatos de testigos de culturas asiáticas, que los libros filosóficos en sí (Taylor, 1996, pp.60-61).

Dale M. Riepe (1918-2006) señala que frente al pensamiento indio James manifiesta una ambivalencia de rechazo y atracción, (1968, pp. 587-590). Este autor ve la filosofía india incompatible con el pragmatismo de James. Por supuesto, para él, una psicología intuitiva como la oriental no se identificaba de entrada con el empirismo radical (Taylor, 1996, p.61).

Ya en las décadas de los años 60 hay referencias en los escritos de William James a la teoría oriental de la auto-negación —liberación de la voluntad—, el Nirwana, llegar a entender en profundidad *tat tvam asi* [«Tú eres eso»]. Esto llama la atención en un estudiante con una educación occidental normal. Sin duda, como señala Taylor, las fuentes de James provienen del círculo trascendentalista impulsado por su padre y de la biblioteca de Emerson (*Ibid.*).

William James compartió ese interés por las filosofías orientales con Josiah Royce.<sup>89</sup> Éste era un buen conocedor de la gramática sánscrita. Había estudiado sánscrito en la Universidad de Leipzig y en la Universidad Johns Hopkins habiendo adquirido un conocimiento muy profundo en las filosofías hindúes monistas, muy en línea con su propia teoría de «el Absoluto» (Taylor, 1996, p.62).

También para James fue muy importante el contacto que tuvo en Harvard con los estudios que en esta universidad se realizaban sobre las religiones comparadas. El decano de la Facultad de Teología era Charles Carroll Everett (1829-1900), quien además de impartir cursos sobre psicología de la religión, también era profesor de religiones comparadas. James compartía una buena amistad con Everett, ya de origen familiar, y también con Crawford Howell Toy (1836-1919), compañero de Everett en religiones comparadas. El «Club Metafísico de Harvard» del que formaban parte, entre otros, James, Everett, Peirce, Wright y Holmes, tuvo mucha importancia en la expansión del Pragmatismo.

William James había animado a James Haughton Woods (1864-1935), profesor de antropología en Harvard, para que estudiara la filosofía india. Realizó su doctorado en Leipzig con Paul Deussen (1845-1919), un erudito en los Vedas. A su regreso tradujo los *Yoga Sutras of Patanjali*, importante texto de la filosofía Samkhya, que formó parte de las ediciones orientales de Harvard, dirigida por un amigo y admirador de James, Charles Rockwell

Lanman (1850-1941). La asistencia de James a las reuniones del Club de Harvard de Historia de las Religiones fue una gran ayuda para su profundo conocimiento de las religiones orientales. De ello daría pruebas en *Varietades*.

Fueron muy interesantes los encuentros de William James con monjes orientales. Conoció a Anagarika Dharmapala (1864-1933), de Theravada, Ceilán, y también al discípulo de Ramakrishna, el monje hindú Swami Vivekananda (1863-1902). El 25 de marzo de 1896, Swami había llegado a Harvard para pronunciar una conferencia sobre «La filosofía Vedanta». Allí se lo presentó a James su amigo Everett. Este encuentro para William James fue impactante y en diferentes ocasiones hará referencia a las ideas de Vivekananda (Taylor, 1996, p.62). En esta conferencia pronunciada en Harvard hizo una exposición de las enseñanzas de los Vedas, dentro de la más pura ortodoxia de la filosofía hindú en las distintas escuelas. De modo especial reclamaba la plena identidad entre el yo individual, el Jiva eterno e inmutable, el Atman y la Advaita, la unión con la divinidad, como máxima expresión filosófica de los Vedas.

Vivekananda presentaba la conciencia como el principio activo espiritual dentro de nuestro interior, y no como el análisis por la mente de los datos sensoriales recibidos del exterior. El yoga une la mente y el cuerpo por medio de la concentración de la mente al interior. A James el cultivo de la búsqueda de esa interioridad le impresionaba. Cuando más adelante publicó *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* [Conversaciones con los maestros sobre psicología y con los estudiantes sobre algunos de los ideales de la vida] (James, 1899), hizo referencia a la presencia de los hindúes en Harvard, y la impresión que los occidentales les habíamos causado:

No entiendo cómo es posible para ustedes vivir sin un solo minuto al día dedicado en concreto a la tranquilidad y la meditación. Es una

parte invariable de nuestra vida hindú el retirarse por lo menos media hora al día, para relajar nuestros músculos, controlando nuestra respiración, y meditando sobre las cosas eternas. Cada niño hindú está entrenado para realizar esto desde muy temprana edad (James, 1899/2008, pp.74-75/p.47).

Respecto a la falta de estas prácticas en el sistema educativo estadounidense, James lamenta que «la carga continua de emociones y tensiones constituyera no solo un daño a nivel individual, sino también nacional» (Taylor, 1996, pp.63-64).

Cuando en *The Varieties*, años después, James expone su conferencia sobre el misticismo, llega a la conclusión de que por encima de las diferencias que pueden existir en las creencias, existe una identidad en esa unión del individuo con el Absoluto que rompe todas las barreras, tanto en el hinduismo, como en el neoplatonismo, sufismo y el misticismo cristiano (James 1902, p.314). En el monismo final, la gran aportación mística de la *Vedanta*, con mecanismos psicológicos subyacentes encontrará James la base para el estudio objetivo de la ciencia de las religiones (Taylor, 1996, p. 64).

También James mantuvo contactos con dos discípulos occidentales de Vivekananda. Uno fue la irlandesa Margaret Elizabeth Nobel (1867-1911), que abrazó la filosofía hindú como religión, y con el nombre de Bhagini [sister] Nevidita tomo los votos de Sanyasi, monja de Vivekananda. James contactó con ella en uno de sus viajes y poseía un libro de la misma en su biblioteca. El otro seguidor de Vivekananda fue el filósofo polaco Wincenty Lutowski (1863-1954), que tuvo una gran influencia en las décadas finales de los 90 sobre James. Había contactado por carta con James, y en 1893, yendo a participar en la Conferencia Mundial de las Religiones en Chicago, visitó en Harvard el Laboratorio de Psicología. Trató de interesar a James en el yoga, la meditación y el ayuno, pero, como señala Taylor, para James la meditación era un generador de ideas morbosas, que las había sufrido en su gran depresión de

1870. Rechazaba el ayuno, pues le traía el recuerdo del ayuno voluntario de su padre antes de morir en 1882, y prefería pasear por las montañas Adirondack que someterse a la disciplina del yoga (Taylor, 1996, p. 64-65).

James escribió un prólogo para la obra de Lutowslawski *World of Souls* [Mundo de almas]. Lo valoró muy positivamente cuando a raíz de padecer una seria enfermedad física, Lutowslawski logró curarse por medio de la meditación intensiva y el ayuno. Cuando James en 1906 pronuncia el discurso presidencial ante la «Asociación Filosófica Americana» *The Energies of Men* (James, 1907), lo pone como ejemplo de las posibilidades que tienen nuestras reservas de energía ocultas, y que en un momento determinado permiten la renovación física, moral y espiritual de nuestra vida (Taylor, 1996, p.65).

### 3.5. Investigaciones con anestésicos y drogas

Ya siendo estudiante de medicina desde 1860, durante las décadas de los años sesenta, James, junto con otros compañeros, habían realizado experiencias de automedicación comprobando sus efectos físicos y mentales. Probó los efectos del hidrato de cloral cuando era un joven profesor en Harvard, y experimentó en sí mismo los resultados de la inhalación del óxido nitroso, dando a conocer estas experiencias en diferentes escritos.

De todo ello dará cuenta en *Varietades*. Cree que bajo los efectos del óxido nitroso alcanzamos las revelaciones místicas de nuestra conciencia oculta. A raíz de la publicación en Amsterdam por Benjamin Paul Blood [1832-1919] en 1874 *The Anesthetic Revelation and the Gist of Philosophy* [La revelación de la anestesia y la esencia de la filosofía], James publica en el número de noviembre de *Atlantic Monthly* la reseña sobre este trabajo (James, 1874, pp. 627-629).

Para James el uso de esta anestesia permite la revelación de un mundo que se pierde estando en condiciones normales. Blood en su trabajo expone

que el anestésico da lugar a una verdadera revelación metafísica, y James habla de sus propias experiencias. Tiene la convicción de que además de nuestra consciencia despierta, normal, existe un tipo particular de consciencia diferente por completo. «Podemos pasar por la vida sin sospechar de su existencia...» pero basta el estímulo adecuado, el anestésico en este caso, para que se descubra. James dice:

[...] no puedo evitar atribuirle algún género de significado metafísico; su nota dominante es invariablemente una reconciliación; es como si los antagonismos del mundo, que con sus contrariedades y conflictos crean sus dificultades y problemas, se fundiesen en la unidad. [...] Quienes tengan oídos para escuchar que escuchen: para mí, el sentido vivo de su realidad solo aparece en el artificial estado mental místico (James, 1986/1902, p.292).

Para James, como afirma Taylor, «el fármaco no es más que un vehículo para abrir las puertas hacia la percepción del interior» (Taylor, 1996, p. 92). Al inhalar el anestésico se despiertan las realidades trascendentes que revelan esa condición mística superior de los seres humanos. James está de acuerdo con Blood que «la revelación es, de ser algo, no emocional» (James, 1986/1902, p.292, 9n).

En las revelaciones proporcionadas por anestésicos y otras drogas, James cree encontrar un interesante y firme soporte para el estudio científico de la religión. Más adelante veremos que éste será precisamente un motivo de crítica por parte de Henry James Leuba (1867-1946). Con los avances actuales en neurociencias no estaba desencaminada la hipótesis de James sobre la existencia de una base neurobiológicas de las experiencias espirituales, tanto religiosas como místicas, después de haber autoexperimentado los efectos de los anestésicos. «Es muy probable que, hace muchos miles de años, nuestros ancestros, durante la búsqueda de alimentos, descubriesen plantas y hongos

que contenían sustancias alucinógenas y de esta manera accedieran a ese mundo espiritual» (Rubia, 2015, p.143)

De la misma forma que el sistema límbico y diversas conexiones neuronales pueden ser activadas o suspendidas por la meditación, el retiro o el ayuno prolongado, o en circunstancias próximas a la muerte, las drogas alucinógenas logran estos efectos, lo mismo que muchas plantas y sustancias enteógenas utilizadas desde tiempos remotos en cultos y ritos religiosos. La hipótesis que sostiene Rubia es que el acceso a la que denomina «segunda realidad», alcanzada la experiencia del éxtasis, desempeñó un importante papel en el origen de las religiones (*Ibíd.*, p. 144)

### 3.6. Correspondencia con Rankin

En el Prefacio de *Variedades*, uno de los autores que James destaca por sus aportaciones es el ya citado Henry W. Rankin, de East Northfield, «un verdadero amigo que no he llegado a conocer, pero que me proporcionó información muy valiosa» (James, 1986/1902, p.11), y lo hace con estas palabras porque, en efecto, de la correspondencia que mantuvo James con Rankin se puede deducir que le proporcionó una amplia bibliografía religiosa. Este material suministrado fue un soporte muy importante para las conferencias de James de psicopatología en los cursos de postgrado, las conferencias Lowell de 1896 sobre «Estados Mentales Excepcionales», y las conferencias Gifford de 1901-1902, que darán lugar a *Variedades*. Taylor dice que al leer las cartas de James a Rankin «uno tiene la impresión que James se estaba esforzando en articular su teología personal al ir redactando sus conferencias» (Taylor, 1996, p.89). De hecho Walter Houston Clark (1902—1994) cuando analiza esta correspondencia en la colección de cartas publicada en 1920 por Henry James, jr., el hijo de William James, dice que es una

muestra de que James se libera de las ataduras de la teología paterna (Taylor, 1996, p.169, 20n).

En la carta que le escribe James a Rankin desde Edimburgo el 16 de junio de 1901 le dice, entre otras cosas: «[...] Usted ha sido para mí un hermano tan extraordinario, al suministrarme por escrito sus convicciones y sus ideas que me siento avergonzado de mis respuestas cautelosas y toscas». Al mismo tiempo le comenta como está desarrollando sus conferencias:

En estas conferencias la orientación que estoy llevando es la siguiente: La madre de todas las aguas y la fuente de todas las religiones se encuentra en las experiencias místicas de la persona, tomando «mística» en un sentido muy amplio. [...] Yo uno lo místico de la conciencia religiosa a la posesión de un yo subliminal más extenso, [...] estamos convencidos al tanto de la presencia de una vida más grande y más poderosa que nuestra conciencia habitual, con la que ésta sin embargo es continua. [...] Cuanto más desconocido es ese campo subliminal, se puede considerar como un idealismo trascendental, con una mente Absoluta, que se puede identificar como una teología cristiana, o una deidad distinta que actúa en nosotros. Algo, no nuestro inmediato yo, actúa sobre nuestra vida. (James, H., 1920, pp. 148-150)

A William James el material proporcionado por Rankin, esos libros que llevó consigo durante seis años antes de devolverlos, contribuyó a ir perfilando y consolidando su idea de la conciencia mística en el campo del yo subliminal, cuya amplitud, más o menos extensa, permitiría la variedad de las creencias religiosas del individuo, con independencia de que sean personales o admitidas socialmente.

### 3.7. Las conferencias Lowell sobre los estados mentales excepcionales<sup>90</sup>

El 18 de abril de 1896, William James dirige una carta a August Lowell (1830-1900)<sup>91</sup>, presidente del Instituto Lowell de Boston, en la que se ofrece

para pronunciar unas conferencias. Presenta un conjunto de diez temas — ocho, al final— de una materia que califica de «nebulosa», pero a la cual, dice, viene prestando gran atención desde hace años, y que considera de una gran importancia práctica e histórica: hipnotismo y sueños, automatismo, histeria, personalidad múltiple, posesión demoníaca, brujería, degeneración y genio.

La idea de estas conferencias no era la de introducirse en profundidades esotéricas y ponerse a dilucidar sobre ocultismo. Quería proporcionar una visión más amplia de la psicoterapia y del modo de tratar a los enfermos en psiquiatría, lejos de un enfoque estereotipado de la locura. A pesar de todo, dice Taylor, no podrá evitar referencias al terreno de lo oculto (Taylor, 1996, p.65).

En las conferencias James trata de demostrar que entre la normalidad y la psicopatología la diferencia está en el haber sobrepasado los límites de la proporción. En la recopilación realizada de estas charlas, Taylor establece dos grupos: en uno, las cuatro primeras —los sueños y el hipnotismo, el automatismo, la histeria y la personalidad múltiple— constituyen para James una psicología dinámica del subconsciente del individuo; en las otras cuatro, sobre la posesión demoníaca, la brujería, la degeneración y el genio, hace un resumen de la historia de la psiquiatría, desde las culturas primitivas, pasando por la Edad Media, hasta las teorías modernas de la Degeneración; también éstas forman parte de una psicología dinámica pero la patología del subconsciente es vista así desde una perspectiva social (Taylor, 1982/1983, p.7).

Nos parecen muy interesantes las consideraciones que expone Taylor en su trabajo acerca de la importancia de estas conferencias en el conjunto de la obra de James (Taylor, 1983, pp.10-14). En contra de lo que opinan Gardner y Allport, quienes afirman que James no refrendaba una psicología dinámica del subconsciente y de una escasa participación en el terreno de la psicología anormal y social, Taylor sostiene que estas conferencias sobre los estados

mentales excepcionales evidencian lo contrario, y «de modo especial el énfasis de James en una psicología “dinamogénica” del subconsciente». Señala que este término de «dinamogénico» lo empleó en *Varietades* (James, 1902) y *The energies of men* (James, 1907). Para James cuando las energías se bloquean se manifiesta la patología con síntomas depresivos, emociones incontroladas o alucinaciones. Para recuperar la salud acudimos a las reservas de energía que tenemos potencialmente cada uno de nosotros. La cuestión es cómo llegar a esos reservorios energéticos.

Destaca Taylor algo muy importante al entender el concepto «dinamogénico» no como etapas del desarrollo biológico, «sino más bien, la transformación evolutiva de la conciencia» (Taylor, 1983, p.10). La evolución supone la progresión biológica del pasado al presente y al futuro, pero además una realización potencial inmediata en el que la conciencia supone una importante fuerza motriz. El tema de la evolución social ya le había preocupado a James en su ensayo «Great Men, Great Thoughts, and the Environment» (James, 1880). Tanto en *Principios* como en las *Conferencias Lowell* deliberó sobre el yo social y los estados mentales anormales. En *Varietades* la evolución social está implícita al examinar las manifestaciones de la biografía religiosa. Llega a la conclusión de que «las verdades de la experiencia mística pueden ser probadas únicamente por sus efectos prácticos en la vida cotidiana, es decir, en las relaciones humanas» (Taylor, 1983, p.11). En *Pragmatismo* predominan los temas de responsabilidad moral y ética social, y más adelante los desarrollaría en el *Empirismo Radical*.

Para Taylor estas *Conferencias Lowell* proporcionan ese eslabón perdido que faltaba en el amplio panorama de las ideas de James sobre el desarrollo del carácter a través de la exploración del subconsciente. Para la construcción del cambio social, esta es una herramienta muy poderosa en las manos de cada individuo. Por otra parte, los *Estados Mentales Excepcionales* vienen a ocupar el espacio existente entre las dos grandes obras de James, por un lado

*Principios* (1890), y *Varietades* (1902) después. Los psicólogos parecen ignorar lo que James desarrolló a partir de 1890, y los eruditos religiosos eluden lo anterior a 1902. Esto es una visión muy parcial de la obra de James. La visión positivista y cognitiva que James podría tener en *Principios*, dio paso a una mayor valoración del conocimiento intuitivo. En *Varietades*, evidentemente la razón queda marginada como fuente de todo conocimiento, y explorará las bases intuitivas de la experiencia mística.

En estas conferencias expone su teoría de la «frontera» —los márgenes— de la conciencia, siguiendo la definición de «lo subliminal» de Myers. Después en *Varieties* presentará el subconsciente como la puerta de entrada al despertar religioso. Taylor apunta que las charlas de 1896 «presentan así un vínculo muy interesante histórico y conceptual entre la psicología y la religión» (Taylor, 1983, p.12).

Desde el punto de vista psicoterapéutico, la psicología del subconsciente individual supuso un acercamiento a la comprensión del problema del paciente, y una autoayuda, al implicar filosofía y religión con la medicina y la psicología experimental. Fueron muchos los alumnos de James, colegas y amigos que siguieron esta orientación,<sup>92</sup> algunos, en un principio, también reconocieron y apoyaron a Freud, pero después fueron sus más duros críticos.

Sin duda alguna, esa gran marea que levantó la oleada de Sigmund Freud —dice Morton Prince— pareció hundir en la arena al resto de las corrientes de la psicología. Pero hoy es reconocida esa visión más amplia de la experiencia interna como una de las contribuciones de James a la psicopatología. Taylor añade que «como el propio James probablemente diría que, aunque la historia pueda informar de esta posibilidad, solo nuestra propia experiencia práctica puede demostrar los resultados» (Taylor, 1983, p.14).

No podemos dejar de hacer unas reflexiones acerca del interés y significado que supuso la edición de estas conferencias por parte de Taylor. Sin duda, a partir de la publicación de *Principios* en 1890, cuya larga elaboración

permitió a James una profunda reflexión sobre la psicología científica, James, como si viera una nueva luz reflejada en su obra, entendió que era necesario salirse de aquellos límites que la psicología del laboratorio imponía cada vez con más fuerza en los Estados Unidos. El análisis estadístico no podía ser el filtro que canalizase la vida mental. De ahí ese giro de su mente, como dice Taylor, para poder incluir en la psicología la fenomenología psíquica, el subconsciente y —por qué no— la experiencia religiosa. El ambiente médico y psicoterápico de Nueva Inglaterra en las décadas de los años 90, fue muy propicio para que James plasmara en sus conferencias aquellas inquietudes, pero eso sí, tratando de enmarcarlas en un contexto científico (Taylor, 1983, p.2).

El interés manifiesto de James por las relaciones entre la psicoterapia y las curaciones mentales no era algo nuevo. Hubo una relación ya antigua entre la familia James y el médico homeópata James John Garth Wilkison (1812-1899), traductor de las obras de Swedenborg. Por otra parte, James trataba de encontrar una solución a sus propios problemas emocionales y a sus dificultades tanto físicas como anímicas. Esa búsqueda de la salud mental lo llevaba a interesarse por el trascendentalismo y por la defensa de los curanderos mentales frente a los ataques de los profesionales de la medicina como hizo ante la Asamblea Legislativa de Massachusetts en 1884 y en 1898 (Taylor, 1983, p.3).

Recordemos además que William James fue profesor en Harvard del primer seminario de psicología sobre patología mental el curso 1893-94. Este seminario lo continuó desarrollando todos los años hasta 1898. En el curso del año 1896, el mismo en que dio las conferencias Lowell, utilizó como texto *Pathology of Mind* de Henry Maudsley (1835-1918). James estaba al día, asistía a conferencias internacionales, recibía información y revisiones de los avances en psicoterapia desde Inglaterra, Francia, Alemania e Italia. Él mismo se consultó con el conocido psiquiatra Adolf Meyer (1866-1950) (Taylor,

1983, p. 3,1n).<sup>93</sup> En compañía de su médico y amigo, James Jackson Putnam, estuvo en el Hospital Estatal de Worcester, y acompañado de sus alumnos visitó varios manicomios en Massachusetts (Taylor, 1983, p.3).

En páginas precedentes ya hemos anotado el compromiso de James con la rama americana de la «English Society for Psychical Research». Además de sus experiencias y encuestas, hay evidencia de que atendió personalmente a algunos pacientes con trastornos funcionales por medio de la hipnosis y la sugestión. A partir de aquí se iría desarrollando el germen de lo que llegaría a ser la «School of Abnormal Psychology» [Escuela de Psicología Anormal] de Boston, formada por un grupo de profesionales que serían los pioneros en el tratamiento de enfermedades mentales sin base orgánica. Serían también éstos los que crearían el ambiente adecuado para introducir en Norteamérica, ya antes de 1909, las doctrinas de Freud y la terapia psicoanalítica (Taylor, 1983, p.168,3n).

El interés que por su contenido tienen las conferencias que James pronunció en el Instituto Lowell se incrementa por las perspectivas que abrieron en la psicopatología y sobre todo en la amplitud de la psicología científica. Temas tan variados, desde la hipnosis hasta la histeria, las personalidades múltiples o la posesión demoníaca, son analizados por James bajo un prisma clínico con exposición e interpretación de casos. Sobre todo a James le interesa dejar bien definido, y aclarado hasta donde le permitía el conocimiento científico de la época, lo que es y lo que no es patológico dentro de la comprensión de los estados mentales.

Por eso manifiesta que la calificación de normal o patológica de una situación depende más de nuestra actitud hacia ella: «ningún síntoma por sí mismo es una enfermedad» (*Ibíd.*,p.15). Cuando habla del sueño, por ejemplo, dice que el hecho diario de dormir se presentaría como una terrible enfermedad, objetivamente, si no fuera por su familiaridad, lo mismo, el soñar

no es algo morboso, porque es muy habitual. Pero ¿cuándo el sueño comienza a ser algo patológico?

El estado de vigilia, señala James, es solo un fragmento del todo, pero conocemos muy poco de los sueños. De por sí, los sueños, si no interfieren con el estado de vigilia, amplían nuestro conocimiento. En su primera conferencia «Sueños e hipnotismo» llama la atención sobre el estado de vigilia y el estado hipnagógico. El trabajo ya mencionado de Pierre Janet *L'automatisme psychologique* (1898) es muy importante en la elaboración de las ideas de James en estas conferencias. La distinción que Janet realiza del sonambulismo como una duplicación de la conciencia le permite a James distinguir ese sonambulismo natural del estado de hipnosis que permite alcanzar una situación muy similar al sonambulismo. El hipnotizado recibe instrucciones y realiza acciones que le sugiere el hipnotizador.

En el estado normal de la mente, la conciencia en vigilia y la conciencia subliminal están en perfecta armonía, constituyen una unidad que es la personalidad consciente. Al despertar, lo subliminal queda en un segundo plano. En la hipnosis se disocian los dos sistemas; la conciencia subliminal queda al descubierto y se pone en contacto directo con el mundo exterior pudiendo ser observada.

El hilo conductor de la segunda conferencia de James, «Automatismo», sigue siendo el estado hipnagógico, la situación de transición de la vigilia al sueño, o a la inversa, por la que al menos pasamos dos veces al día. Esta zona de transición alcanzada por medio de la hipnosis «nos puede proporcionar un método experimental para el estudio no sólo de la situación de normalidad, sino también de niveles patológicos más profundos» (*Ibíd.*, p.35).

James hace referencia a la experimentación de alucinaciones en estado hipnótico que han realizado Charles Féré (1852-1907) con Binet (Gondra, 2012, pp.54-56) y Meyer, con sugerencias de alucinaciones visuales negativas, no percibiendo el color sugerido, y los experimentos de Bernheim al ordenar la

sordera a un sujeto. Pueden considerarse como sorderas y cegueras mentales, no sensoriales. También presenta las investigaciones realizadas por Edmund Gurney con las sugerencias posthipnóticas. Los sujetos, ya despiertos, realizan con precisión las órdenes recibidas en estado de trance, sin que la mente recuerde la orden. Experimentos de este tipo fueron realizados en Nancy por Jules Liegeois (1833-1908), y en Berlín por Albert Moll (1862-1939) (Taylor, 1982/83., p.38-39).

¿Pero hacia dónde encamina James su exposición? Quiere hacer frente a las críticas que habían formulado A.H. Peirce, psicólogo y alumno de James, y el médico Samson Landmann (1816-1899)<sup>94</sup>. En 1895 Peirce había publicado *Subliminal Self or Unconscious Cerebration?* [¿Self Subliminal o cerebración inconsciente?] criticando los trabajos de Gurney, Janet, Binet y otros, en relación con la sugestión post-hipnótica. Peirce explica estos fenómenos argumentando la hipótesis de la «cerebración inconsciente». Landmann en su trabajo<sup>95</sup> considera que el cerebro funciona al mismo tiempo en tres niveles: la auto-conciencia, la ideación y la asociación sin auto-conciencia del yo, y los llamados centros subcorticales, conocidos como el inconsciente. Las conductas simples, son después mantenidas por los llamados centros cerebrales inferiores. Al parecer —dice James—, ha sido el doctor Carpenter <sup>96</sup>

el primero en introducir el término “cerebración inconsciente”, que desde entonces constituye una frase explicativa popular. Nosotros ahora conocemos los hechos de manera mucho más extensiva de lo que él los pudo conocer, cambiamos el adjetivo “inconsciente”, incorrecto para la mayoría de hechos, por el término más vago de “subconsciente” o “subliminal” (James, 1986/1902, p.161)

Respecto a los trabajos citados de Peirce y Landmann, James dice que en realidad no aportan ninguna novedad. Argumenta que en los experimentos de Gurney las órdenes que se dan implican una operación intelectual, bien sumas

o multiplicaciones, bien escritura automática o ejecutar actos bajo control de intervalos contados. Todo esto le sugiere a James la existencia de una doble conciencia simultánea. Una segunda conciencia, pero no inferior. Esta idea de una segunda conciencia será fundamental en sus conferencias posteriores; es el concepto de F.W. H Myers de «conciencia subliminal», al que James se referirá en repetidas ocasiones con múltiples referencias a los trabajos de Myers publicados en las revistas de la «English Society for Research Psychical» (*Ibíd.*, 1983, p.41,13n). Myers sugería que la corriente de la conciencia en que vivimos habitualmente no es la única que se relaciona con nuestro organismo. Myers habla de la conciencia «supraliminal» correspondiente a la vigilia cotidiana, que es parte de una realidad mayor en la que estaría lo subliminal, o «transliminal», esto es, la conciencia «más allá del margen» (*Ibíd.*, p.42). Para Myers esta conciencia subliminal funciona con otras leyes desconocidas, diferentes a la conciencia de vigilia, y es donde entraría la actividad telepática y la clarividencia. La conexión con los sentidos de esta conciencia «más allá del margen» es diferente y no queda limitada al tiempo y al espacio en su sentido racional.

Esta idea va a ser mantenida por James en su concepto de «the fringe» [frontera o margen]. Ahora, a los oyentes, en esta conferencia les habla de una posible alternancia de dos esferas: una consciente y otra subconsciente, dando a conocer los trabajos de Thomas Barkworth (1851-1923), miembro de la «English Society for Research Psychical», y del psicopatólogo de Berlín Max Dessoir (1867-1947). Del primero, en una cita de las actas de la citada sociedad, da a conocer un artículo titulado «La personalidad Duplex» que describe un experimento de sumas aritméticas realizadas por un sujeto en estado hipnótico, efectuadas por la inteligencia secundaria. Posteriormente, en estado de vigilia, los resultados correctos obtenidos son grabados en papel por medio de escritura automática inconsciente. El sujeto en esos momentos tenía su atención en una lectura en voz alta.

En el mismo sentido cita la monografía de Dessoir *Das Ich Doppelt* [El doble yo]. En ella el autor hace referencia a la facilidad con que es utilizada la dualidad de pensamiento en la vida diaria. Pone el ejemplo de contar pasos durante un paseo por el inconsciente, y a la vez mantener una conversación.

James presenta algunos casos que reafirman la posición de Myers, que él mismo comparte, de que la actividad subliminal no es algo secundario, no son fragmentos de la conciencia de vigilia. Cuando James pronuncia el discurso presidencial en 1896 en la «English Society for Research Psychical» *What Psychical Research Has Accomplished?* [¿Qué investigación psíquica ha logrado?], vuelve sobre este tema y expone la investigación sobre clarividencia de Mss Lucy Goodrich Freer, escritora de varios artículos sobre esta cuestión en las Actas de la Sociedad (*Ibid.*, p.45)

Otros trabajos que revisó James son los de Andrew Lang (1844-1912): *Cock Lane and Common Sense* [Cock Lane y el sentido común ], y el de Carl Freiherr du Prel (1839-1999): *Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften* [El descubrimiento del alma por fuentes ocultas]. Compara éstos con los trabajos de Myers. No duda en manifestar la superioridad de éste (*Ibid.*, p. 47). Junto con Lang, James había presentado casos de fenómenos subliminales en la «English Society for Research Psychical». En concreto en 1895 publicaron el caso de una dama que viajando con su marido tuvo el presentimiento de que algo grave había ocurrido en su casa. Así había sido. Una sirvienta se había suicidado tirándose sobre una cúpula de cristal. Lo más extraño es que una hermana de la criada y un caballero tuvieron el mismo presentimiento y fueron a la casa donde había ocurrido el hecho antes de que la noticia se hubiera difundido. Myers también había corroborado este caso.

Otra referencia importante de James es la de Morton H. Prince (1854-1929), su amigo, vinculado al círculo de psicoterapeutas. Cuando James publicó sus Conferencias, Prince era profesor de Neurología en la Escuela

Médica de Harvard. Había publicado trabajos sobre hipnosis, histeria y hasta sobre clarividencia en bola de cristal. James dice que las investigaciones de Prince son más que fragmentos separados de la conciencia de vigilia. Refiere las experiencias del Reverendo A.M.Creery que Prince había leído en la «Sociedad Médica de Suffolk» con el título «Thought Transference» [Transferencia del Pensamiento]. Prince denomina esta actividad subliminal como co-consciente. La transferencia de pensamientos: designación de objetos, un poema, cartas, que realizó Creery con sus cuatro hijos y su sirvienta fueron muy interesantes. James señala que estos ejemplos señalan la presencia de una inteligencia inconsciente secundaria semidormida.

Son muchos los ejemplos que James presenta sobre la transmisión de información entre el yo primario y secundario (*Ibíd.*, p. 49). Para él las aportaciones de Myers al conocimiento del subconsciente, sabiendo que lo arcaico, lo animal de nuestra naturaleza siempre está presente, pueden ser consideradas como la más importante contribución para la transformación científica de la psicología en el siglo XX (*Ibíd.*, p.43).

Esta idea de la existencia real de una conciencia subliminal, a modo de corrientes más allá de los márgenes, por debajo de la conciencia de vigilia diaria, es la que sirve a James para introducir su tercera conferencia. La dedica a la histeria, un tema por el que se había interesado años antes y desarrollado en *Principios*, presentando la enfermedad con unos síntomas más bien ambiguos, poco definidos, parálisis, cegueras bilaterales o parciales, vómitos, anestias, hipoestias localizadas, fiebres, dispepsia..., una lista interminable, que curan, pero tal como se van, vuelven, viene a decir.

Ahora James cree que noción de la doble conciencia permite iluminar un entramado tan oscuro, de forma que la histeria, como enfermedad mental, quede bien definida. Para ello presenta los trabajos de la Escuela de Charcot en París, en el Hospital de la Salpêtrière. Los histéricos habían sido considerados como perversos morales y depravados sexuales. Charcot fue el primero en

demostrar el origen psíquico de las parálisis histéricas en los pacientes que acudían a su consulta. No se encontraban lesiones orgánicas. Por medio del hipnotismo demostró que cada síntoma que presentaban los histéricos estaba ligado a una idea fija en el subconsciente, relacionada la mayor parte de las veces a una experiencia traumática. No siempre las situaciones eran tan simples. Tampoco se profundizaba en la investigación clínica y anatomopatológica, como pudo comprobarse en algunos casos ya mencionados, siendo utilizado el choque psíquico como un «cajón de sastre». Pero además de las experiencias de Charcot, cuya autoridad no admitía discusión y la posibilidad de error tampoco parecía existir, también fueron los trabajos de Janet, Binet, Bernheim y Myers, los que coincidieron y corroboraron en muy variados casos, que las anestias, las alteraciones sensoriales de la visión o audición, las parálisis y demás manifestaciones histéricas tenían una causa mental sin patología orgánica. Myers había manifestado que

[...] el carácter esencial de la histeria es una autosugestión irrazonable que está por debajo del poder de la conciencia normal, más allá de los poderes de la voluntad de vigilia...La histeria es una enfermedad de la capa hipnótica, una enfermedad del estrato hipnótico (*Ibíd.*, p.59).

Éste era el camino a seguir en la investigación. De ahí que Taylor se fije en las notas escritas al margen por James en esta conferencia, por ejemplo que «Janet encuentra que vuelven las imágenes mostradas al ojo ciego anteriormente —una serpiente, un árbol ...— cuando la sensibilidad es restaurada después del trance hipnótico». Pues encuentra en un caso que cita en *L'automatisme psychologique*, que aunque no exista memoria por la conciencia de vigilia, si existe una sensibilidad selectiva por la inteligencia secundaria. Esta sensibilidad exaltada es uno de los síntomas de la histeria, en

la que incluso estímulos muy débiles son experimentados con gran intensidad (*Ibíd.*, p.60).

En este mismo sentido encuentra Taylor las notas marginales escritas por James en el trabajo de Binet *Les alterations de la personnalité*. Binet mostró que la sensibilidad inconsciente de los histéricos es mucho más aguda que la de los sujetos normales. En el caso de un sujeto histérico al colocar una tabla de letras en el campo del ojo que no veía, aún cuando informó que no percibía nada, después, por medio de escritura automática, llegaba a escribir correctamente hasta líneas más pequeñas que le habían sido mostradas.

En esta misma conferencia, James vuelve a citar el célebre caso de Janet con la paciente Lucie de diecinueve años, observado en Le Havre por primera vez, y publicado en *Revue philosophique* (Janet, 1886). James lo había dado a conocer en *Principios*. El subconsciente de Lucie fue capaz de reconocer por medio de escritura automática solo las tarjetas cuyo número era múltiplo de 3 (9,12,18...), en contra de la orden recibida en trance hipnótico.

Para James la conciencia se divide y las dos mitades comparten el campo. En la hipnosis y la histeria es como si la personalidad se repartiera entre diferentes «yoes» de la misma persona. Binet encuentra estados mentales diferentes al mismo tiempo en la histeria y cuadros análogos (Taylor, 1982/83, p.62). No existe simulación alguna en los histéricos. Al igual que Breuer, Binet entiende que esa división ocurre por debilitamiento de la voluntad. En un artículo de James publicado *Psychological Review* (1894, 1, pp. 194-195), insistía en la idea de que el comienzo del ciclo histérico era debido a un shock como interpretaban Janet, Breuer o Freud. Ese shock permanecería parásito en el subconsciente. El recuerdo traumático, difícil de ser soportado por el yo consciente, sería asumido por la conciencia secundaria, se convierte en una idea fija, y se expresaría como un ataque de histeria o una enfermedad orgánica. En estados de hipnosis podrían descubrirse en la conciencia subliminal reminiscencias del choque.

Los casos que ilustra James, como el conocido de Ana O., hacen referencia al método curativo de Breuer, Por medio de la hipnosis hace que la persona reviva la experiencia y las emociones asociadas a la idea olvidada. Al ser reconocida en la conciencia los síntomas histéricos desaparecerían. James había publicado también en el número antes citado de *Psychological Review* (1894, 1, p. 316) una reseña sobre el artículo de Janet «Histoire d'une Idée Fixe» sobre el caso de la joven Justine, y en su exposición cita seis casos de curación por Janet, uno de ellos ya dado a conocer en su ensayo «The Hidden Self» (James, 1890), y otro el tratado por Breuer y Freud.

Todas las experiencias dadas a conocer por Janet, Breuer y Freud que son analizadas por James, así como las publicaciones cada vez más abundantes sobre el tema, conducen —dice Taylor— a esa idea fija en el subconsciente y revelan que no hay un tipo fijo de personalidades histéricas (*Ibíd.*, pp.67-71).

En la conferencia sobre personalidades múltiples James trata de profundizar en el conocimiento de la conciencia. Así manifiesta que los fenómenos de conciencia se manifiestan desde el centro y se desvanecen en los márgenes. Los casos clínicos de personalidades alternantes o incluso coexisten le proporcionan un amplio campo de visión. No hay un tipo definido. Encontramos los casos de «fugas», con pasos de un estado de conciencia a otro, sin que se guarde recuerdo alguno de la situación anterior; en otros casos son los estados de hipnosis o las situaciones de sonambulismo. En otros puede haber manifestaciones patológicas. Y otra dimensión es la revelada por los médiums. Algunos de los ejemplos que cita ya los había expuesto en *Principios*. Así Mary Reynolds, mujer que cayó en un profundo y largo sueño durante unas veinte horas. Al despertar no recordaba nada de su situación anterior, apenas hablaba y no reconocía a familiares o amigos. Todo lo que la rodeaba era nuevo para ella. Así estuvo durante cinco semanas. Al cabo de ese tiempo volvió a su anterior yo, reconociendo a su familia y su estado original, pero nada de lo que había pasado. Estas alternancias de una situación a otra

ocurrieron durante unos quince años. Cuando cumplió treinta seis años desaparecieron y permaneció así los últimos veinticinco años de su vida, como una mujer alegre, animosa, social y cariñosa. Falleció a los sesenta y un años.

Uno de los casos tratados por el propio James fue el del Reverendo Ansel Bourne, de Rhode Island. Era un hombre que llevaba una vida recta después de haberse convertido al cristianismo, pero que de la noche a la mañana, después de haber retirado una importante suma de dinero para pagar una parcela, no volvió a su domicilio y se dio por desaparecido. Se sospechó una maniobra fraudulenta. El caso es que este hombre había perdido por completo la memoria.

Dos meses después de aquel hecho, en la localidad de Norristown, un señor llamado A. J. Brown, que llevaba en alquiler una modesta papelería de la localidad, despertó bruscamente y declaró que era Ansel Bourne de Rhode Island, y que no sabía nada de la papelería ni de Norristown. Solamente recordaba que «el día anterior» había ido al banco a retirar una suma de dinero. Al Dr. Louis H. Lee, que acudió a atenderlo, aquello le pareció una locura. Pero pronto se recibieron datos ciertos desde Providence, y Bourne regresó a su casa. Quiso que lo hipnotizara James para ver si volvían sus recuerdos de «Mr. Brown». Así fue. Bajo estado de hipnosis, recordó todos los detalles de su vida en Norristow. James intentó que esas dos personalidades cohabitaran en forma permanente en su memoria. No fue posible.

Sorprendente es el caso de una joven llamada Mollie Fancher —el enigma de Brooklyn—, con un fondo sospechoso de histeria. En un ejemplar de Mollie Fancher, *'Who I am?' An Enigma* [¿Quién soy yo? un enigma], de A. H. Dailey, James realiza varias anotaciones sobre las diferentes personalidades que en forma alternativa aparecían en esta persona. La paciente, que primero había desarrollado ceguera parcial y visión doble, llegó a casarse, pero tras un accidente, arrastrada por un carruaje, el matrimonio fue anulado. Pasó cincuenta años postrada en cama, con ciclos períodos de parálisis. Tras un mes

de inconsciencia y amnesia total del pasado, comenzaron a presentarse sucesivas personalidades. Hasta cinco, en total. Cada una mostraba cualidades diferentes de su personalidad total. Había tenido momentos de clarividencia y poderes extrasensoriales, escritura en espejo y con los dedos del pie. Estaba dispuesta a celebrar sus cincuenta años de inanición, pero falleció el 15 de febrero de 1916, el día señalado para esa celebración. El caso sobrevivió a James y por sus notas vemos que lo siguió con especial interés. Para él, lo mismo que el caso Bourne esos múltiples «yoes» que aparecían eran meros extractos del yo total (Taylor, 1982/83, p. 81).

James funda sus planteamientos en que no todos los casos de personalidad múltiple respondían a una base de histeria, ni tampoco al interés demostrado por Charcot y su escuela de la Salpêtrière en la neurosis traumática, como en el caso de «P», de doble conciencia, estudiado por Fulgence Raymond (1844-1910), neurólogo sucesor de Charcot, y que publicó con Janet en *Maladies du système nerveux* (1896), como ejemplo de automatismo ambulatorio (*Ibid.*, p.75, n3). Suele ser la regla que en estos casos de personalidad alternante exista una pérdida de memoria. En este episodio, Raymond y Janet lograron que «P» recuperara la memoria después de haber pasado un período en blanco, tras haber dejado su casa en Nancy (Francia) y aparecer ocho días más tarde en Bruselas (Bélgica), tumbado en la nieve sobre las vías del tren.

Cuando analiza los casos descritos por de Pierre Janet, conocidos como el de «Léonie», y el del «nacimiento de Adrienne», la segunda personalidad de Lucie, interpreta que la teoría de Janet simplifica la existencia de esa división de la mente en partes diferentes:

Cuando hay una debilidad anormal, y consiguientemente un defecto en la facultad unificadora o coordinadora. Una mujer histérica abandona parte de su conciencia, porque sus nervios son demasiado débiles para mantenerla unida. La parte abandonada, por su parte, puede

consolidarse en un yo subconsciente secundario o subconsciente; por el contrario, en un sujeto perfectamente estable, lo que la mente abandonó en algún momento, vuelve de nuevo en el siguiente. Toda la reserva de conocimientos y de experiencias sigue estando integrada, de modo que ninguna parte separada de ese conjunto puede organizarse de una manera estable como para constituir «yoes» subordinados (James, 1989, p. 170).

En el otro caso de Janet<sup>97</sup> (1898/1973, pp. 317-318) que también relata en *Principios*, es el de Lucie, una sonámbula con anestias zonales. Janet publica ese momento en que «nace» ese yo subconsciente, otra persona a la que Lucie da el nombre de Adrienne, y que es consciente de que le pincha en el brazo o le toca el dedo meñique, sensaciones que durante mucho tiempo no eran percibidas por Lucie, el consciente primario (James, 1989, pp.183-184).

En esta cuestión James no puede dejar de referirse a la teoría de Myers. Tal como éste dio a conocer en su artículo «French Experiments on the Strata of Personality» [Experimentos franceses sobre los estratos de la personalidad], entiende que

[...] lo que llamamos el yo normal o primario, se compone, a mi juicio, de elementos que son seleccionados por nosotros en la lucha por la existencia, con especial referencia al mantenimiento de las necesidades físicas ordinarias, y sin que sea ese yo necesariamente superior a cualquier otra de las personalidades que se encuentran latentes junto a él (Myers, 1889, p. 387).

El estudio que hace Myers de los «médiums» encaja en un tipo de personalidad alternante. Los estados de trance son de duración breve, unos minutos o pocas horas. No queda recuerdo alguno de lo ocurrido cuando se vuelve a la conciencia primaria. Cuando el sujeto se encuentra bajo la conciencia secundaria, actúa, escribe o habla como si otra persona extraña lo animara. En otras épocas esa otra persona era un demonio, en algunas

comunidades era un indígena, o el espíritu de una persona ya fallecida, conocida, o no, por el médium o los presentes en el trance. James en sus anotaciones hace referencia a la obra de un hipnotizador, J.W. Cadwell, *Delusión of Spiritualism Compared with a Belief in the Bible* (1884), y que James poseía en su biblioteca. Cadwell recorría de un lado a otro por diferentes estados desarrollando los llamados «círculos». Se trataba de sesiones en los que hipnotizaba a sujetos normales, controlando los espíritus en las situaciones de trance. Ante la ortodoxia médica «los poderes del médium» no eran más que la expresión de una sugestionabilidad incrementada de los sujetos.

Esto, que podría explicar los casos de imitación repetitiva de escritura automática más simple, sin embargo no proporciona una teoría para los casos más sofisticados, como los que recoge James de Mrs. Underwood, con diferentes personalidades, o el de la niña Laurancy, que viviendo con sus padres, insistió un día en que la llevaran a vivir con los señores Roff, al declararse animada por el espíritu de una hija de este matrimonio que había muerto en un manicomio doce años antes. Con la familia Roff estuvo trece años, entre 1852 y 1865; reconoció desde el primer momento a los Roff, respondía solo al nombre de María, la fallecida, y correspondía a los amigos y conocidos de la época en que había muerto. Estos años no reconocía a sus padres, ni a sus amigos de la etapa anterior. Era cortés con ellos, pero como unos visitantes más. De vez en cuando decía que regresaba al «cielo», y tenía también breves etapas en que volvía a ser Laurancy. Llegó un momento en que regresó definitivamente con sus padres, los señores Venuum. Todo fue como un sueño, comportándose de una forma natural, sencilla y cortés. Un caso de este tipo, decía James, no podía ser explicado por la simple sugestión, ni una simple fragmentación o escisión de la personalidad primaria, como interpreta Janet. Es evidente que la interpretación del subconsciente realizada por Myers adquiere una mayor amplitud al abarcar además de lo patológico, como los

casos descritos por Janet, situaciones excepcionales trascendentes por encima de la conciencia racional.

Ante aquella audiencia, James, en cierto modo, trata de justificarse al haber entrado en estas cuestiones marginales al pensamiento científico, pero, por otra parte dice que «decepcionaría a algunos de mis lectores si yo no hubiera dicho aquí lo que pienso en relación a los casos sobrenaturales en que me he detenido». Como siempre es muy expresivo:

Algunas mentes ven una maravilla en la más simple hipnosis, otros se niegan a admitir un hecho nuevo, aunque vieran levantarse a alguno entre los muertos». [...] «Yo mismo he tenido dudas en la interpretación de las personalidades disociadas que he presentado ante Vds. (Taylor, 1982-83, p. 91).

Pero la evidencia de los fenómenos que presentan ciertas personas, lleva a James a ese terreno de la conciencia, donde parece abrirse una grieta entre conciencia y subconsciente. En expresión de James «el estado hipnótico no es clarividente de por sí, pero es una situación más favorable para la clarividencia que el estado de vigilia» (*Ibid.*, p. 92). James no duda en afirmar su convencimiento de la cognición paranormal y de la curación sobrenatural; admite los hechos, aunque hasta ahora —dice—, no tenga vestigios de una teoría.<sup>98</sup> Este convencimiento le permite tratar en la conferencia siguiente el tema de la posesión demoníaca.

El planteamiento que hace James de esta cuestión parte de una consideración histórica sobre esta creencia en diferentes países y culturas. Tanto en India, China, Egipto, Polinesia, Grecia, Roma y en la Europa Medieval se consideraba que ciertas manifestaciones nerviosas eran de origen sobrenatural, bien provocadas por los dioses o por los demonios. Quiere dar a entender que se ha producido un cambio desde la estimación del médium como `poseído por el demonio: « [...] ha asumido con nosotros una forma

benigna y optimista, en la personalidad del médium a través del cual llega el espíritu del difunto trayendo mensajes de consuelo desde el más allá». <sup>99</sup> (*Ibíd.* p. 94, 4n)

Debemos situarnos en 1896, época floreciente de las actividades espiritistas en Boston y Nueva York. Revisa James numerosos casos que conoce por medio de una variada bibliografía en la que han sido encontradas sus anotaciones. Así en *Occult Japan or the Way of de Gods: An esoteric studio of Japanese Personality and Possession* [El Japón oculto o la ruta de los dioses: Un estudio esotérico de la personalidad y la posesión demoníaca japonesa] (1894, Boston), de Lowell, con una descripción minuciosa y elaborada de los ritos de trance; en *Foxes* del reverendo Nevius, misionero, se exponen los casos de posesión por los zorros con un poder sobrehumano en China y Japón. Las creencias populares son recogidas en un manuscrito *Demon Possession and Allied Themes*. Nevius había estado en el Este de China con el reverendo Henry William Rankin, del que Nevius escribirá su biografía que completará su hijo, también clérigo. Taylor en una nota recoge que Rankin hijo, una vez publicada en 1895 la biografía, le envió tres ejemplares a James, el cual publicó sus recensiones en *The Nation* y *Psychological Review*. Desde entonces James empezó a recibir abundante bibliografía de Rankin sobre temas de religión, que más tarde incorporaría a la edición de *Varietades*, destacando James su importante colaboración (*Ibíd.*, p.190, 7n).

Además de valorar la idea de posesión demoníaca según las características culturales de cada país y de sus tradiciones, James da a entender en algunos ejemplos que expone la importancia que tiene la histeria imitativa en la presentación de casos de posesión generalizada que fueron célebres en algunos pueblos, manifestándose como una especie de epidemias, durando meses o años.<sup>100</sup>

Al final, lo que James quiere decir a sus oyentes es que todo lo referente a la antigua concepción de la posesión demoníaca, nada tiene que ver con el

diablo, ni con la psicopatología. Cuando le escribe a Henry William Rankin el 1 de febrero de 1879 le expone su punto de vista. No descarta que haya casos esporádicos de posesión maligna a la vieja usanza, pero no cree que la actuación obsesiva sea realmente de personas demoníacas. Reconoce un amplio y largo camino de investigación, pero para James «el mejor trabajo teórico hecho hasta ahora sobre esta materia es el presentado por F.W.H. Myers en *Proceedings of the English Society for Psychological Research*». En la idea de James está —y así lo expone a sus oyentes—, el yo subliminal, como posible vía de entrada en el yo fragmentado de los poderes supranormales o de los demonios, «si es que existen» (*Ibíd.*, p. 109).<sup>101</sup>

No puede negarse que James está haciendo acopio de material para sus conferencias Gifford. El demonio, a pesar de su «si es que existen», es un tema muy recurrente en *Variedades*, y en el contexto del misticismo va a ser determinante de conflictos

En la historia del misticismo cristiano siempre resultó muy difícil de solucionar el problema de distinguir entre los mensajes y experiencias, entendidos como auténticos milagros divinos de aquellos que el demonio, en su malignidad, podía falsear haciendo al religioso dos veces hijo del infierno. Para resolverlo se necesitó toda la sagacidad y la experiencia de los mejores directores espirituales (James, 1986, p. 25).

Las apariciones del demonio, las tentaciones que padecen santos y conversos, están recogidas con minuciosidad en *Variedades*; con esto no quiere decir que admita su existencia real pero sí la realidad del fenómeno, y finalmente el pragmatismo de los hechos sobre lo accidental:

No *podemos* distinguir los efectos naturales de los sobrenaturales, ni entre estos últimos podemos saber cuáles constituyen favores de Dios y cuáles son simples operaciones falsificadas del demonio. Tan sólo hemos de reunir estímulos sin ningún sistema teológico a *priori*, y de un

conglomerado de juicios sin sistema referencial fijo respecto al valor de esta o aquella experiencia —juicios en los que nuestros prejuicios filosóficos generales, nuestros instintos y nuestro sentido común son las únicas guías—, hemos de decidir que, *en su conjunto*, un tipo de religión es aprobado por sus frutos y otro resulta condenado (James, 1986, p.249).

En la conferencia siguiente James trata el tema de la brujería. No puede eludir la cuestión, y en sus anotaciones hace referencia a las acusaciones que sobre brujería han sido realizadas, todavía en el siglo XIX. Se hace eco de casos en Baviera, Francia y en Massachusetts, en Cape Cod. Nada menos que cinco brujas habían sido quemadas en San Jacobo, México, tras un proceso judicial. Su nota es clara: «Así que, por lo tanto, la brujería no se ha extinguido» (Taylor, 1986, p.113).

La Edad Media ha sido la época de las grandes epidemias de enfermedades mentales. James dice que las Cruzadas fueron un claro ejemplo de histeria colectiva; una epidemia que hizo salir a las gentes de sus casas y ponerse en marcha. La Inquisición, establecida en el siglo XII, iniciada por la iglesia Católica para perseguir a la herejía, sin duda contribuyó a organizar la creencia en la brujería. En el siglo XII las persecuciones de albigenses, valdenses y templarios fueron implacables. Dos monjes dominicos Heinrich Kramer y James Sprenger investigaron la brujería en el norte de Alemania, comisionados oficialmente por la bula del Papa Inocencio VIII, *Summis Desiderantis Affectibus*, en 1484. La investigación que efectuaron dio como resultado la publicación en 1486 de *Malleus Maleficarum* [Martillo de las Brujas] del que se llegaron a publicar catorce ediciones entre 1487 y 1520, en alemán, francés o italiano. Durante trescientos años sentó la jurisprudencia europea, aceptada por legisladores católicos y protestantes (Taylor, pp. 113-115).

James hace un análisis de *Malleus*. Le resulta difícil entender su vigencia tantos años, manteniendo en el engaño a tantas personas. Es un tratado filosófico sobre las brujas. Mantener una opinión opuesta a su existencia podría interpretarse casi como herejía. James comenta el sesgo cristiano de la brujería, la frecuencia de la condición femenina de las brujas por el odio hacia el sexo femenino de sus perseguidores, los estigmas diabólicos, las torturas, las confesiones, las reglas de los juicios, todos los detalles de crueldad que revelan «un libro de pornografía espiritual en el que se refleja la manía histérica de la época» (*Ibíd.*, pp. 116-120).

Expone tres casos muy demostrativos. El primero es el de Anna Eva, en Francia, el año 1660. Un sueño de la esposa de un pastor local, cuya hija había fallecido inesperadamente, será suficiente para considerar embrujada a Anna Eva, una lavandera de la localidad. Torturada no había llegado quejarse. Esto era una prueba evidente de brujería (*Ibíd.*, p.122). Otro caso era el de John Junius, un magistrado en Bamberg, Alemania, entre 1627 y 1631. Acusado de brujería, desde la cárcel había escrito a su hija Verónica: «inocente he llegado a la cárcel, inocente me torturaron y me moriré aquí inocente». Fue quemado en la hoguera (*Ibíd.*, p.113). Para James es sorprendente la evidencia de culpabilidad en los casos de Salem (MA) en el año 1692. Fueron ahorcadas veintidós personas, hubo cincuenta y una confesiones y ciento cincuenta fueron liberadas. Las notas que escribe James sobre «Lecky» hacen referencia a la obra *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* (1865), del historiador William Edward Hartpole Lecky (1838-1903). Éste atribuye gran parte de la ilusión de la brujería no al diablo, sino a la locura (*Ibíd.*, p.124).

James expone al auditorio las teorías más conocidas sobre la brujería. Louis Cameil, médico de Montpellier, en el siglo XIX, sugiere una base biológica para la brujería; Jules Michelet, historiador, en el siglo XVIII, opinaba que la brujería era válvula de seguridad para las poblaciones rurales

faltas de atención; la teoría tóxica por el estramonio, la belladona, el acónito, fue defendida por Johannes Wier, un escritor del siglo XIV y Mejer Ludwig, médico en el siglo XIX; la propia tortura explicaba los hechos. Llegará a la conclusión de la locura en los propios acusadores, y existencia de manifestaciones histéricas en las víctimas. La realidad era todo tipo de convulsiones o histerias eran consideradas brujerías o posesiones. Añade James que, por fortuna, el conocimiento de los médicos ha mejorado, tanto en el estudio de la histeria, el hipnotismo, la imitación y los automatismos, lo que ayuda a la explicación de los fenómenos y a un mejor tratamiento, si bien, dice, no descarta los exorcismos.

Comenta la obra de Friedrich Spee (1591-1635), jesuita y poeta, confesor designado para atender a las brujas condenadas en las persecuciones de Würzburg, que oyó a más de 200 penitentes. Publicó en 1631 *Cautio criminalis*. Se trata de un ataque anónimo a las persecuciones. Las notas de James ponen el nombre de Phillip von Schönborn, obispo de Würzburg, el que recogió las advertencias de Spee y puso fin a las persecuciones (*Ibid.*, pp.127-129).

Spee conocía la obra del jesuita Adam Tanner (Innsbruck, c. 1572-Unken, 1632), profesor de la Universidad de Ingolstadt, quien en su libro *Theologia scholastica* se oponía a los juicios por brujería. Sin embargo, al parecer, fue el inquisidor español Alonso de Salazar y Frías quizás el primero en cuestionar la realidad de la brujería en el demoledor informe que presentó en 1612-1613 al Consejo de la Suprema Inquisición con motivo del famoso proceso de las brujas de Zugarramurdi. Desde entonces la política de la Inquisición española fue relativamente benigna sobre la brujería. Su informe no se hizo público, por lo que es considerado como el primer autor que habló de la falsedad de la brujería el jesuita alemán Spee (Caro Baroja, 2003, p.258).

La ilustración marcó el declive de la brujería. Voltaire lo define en una frase que recoge también Julio Caro Baroja: «Sólo la acción de la Filosofía ha

curado a los hombres de esta abominable quimera, y ha enseñado a los jueces que no hay que quemar a los imbéciles» (*Ibíd.*, p. 263). James, años después, llama la atención sobre

Lo que ha sido la vida humana realmente, y lo importante que es seguir manteniendo la lucha, no contra un imaginario Satanás, sino contra el verdadero demonio de la intolerancia y la ignorancia, inflamado por la lujuria de poder, y la presunción de que solo ellos pueden salvar al mundo, dejando toda la autoridad profesional y legítima en sus manos (Taylor, 1983, p.129).

En las dos últimas conferencias —la VII y la VIII—, James va tratar los límites de la mente humana en el contexto de la patología, por un lado en la «degeneración» y en el otro extremo el «genio». Pero desde un principio expone la relatividad del concepto:

[...] una sala no es en absoluto oscura o clara; puede ser oscura para el trabajo de un relojero, pero puede ser clara para comer o para jugar, por lo que un hombre puede ser sano para unos propósitos y loco para los demás, sano para estar en libertad, pero no lo bastante cuerdo para cuidar de sus finanzas (*Ibíd.*, p.131).

A finales del siglo XIX predominaba en la psiquiatría francesa la idea de Benedict Morel (1809-1873)<sup>102</sup> sobre el origen degenerativo hereditario de las enfermedades mentales, concepto extendido por toda Europa y también en Estados Unidos. En su obra *Traité des maladies mentales* (1860) [Tratado de las enfermedades mentales] articula su teoría de la enfermedad mental y formula su idea de la «degeneración» desde los primeros años de vida hasta la edad adulta. En la 2ª edición de esta obra acuñó el término «démence-precoce» [demencia precoz] para referirse a la degeneración mental. Consideraba la deficiencia mental como la etapa final de un proceso de deterioro mental y buscó la explicación de la enfermedad mental en la herencia (Morel, 1860,

p.576), aunque más tarde llegó a creer que los agentes externos como el alcohol y las drogas también podrían afectar el curso del deterioro mental (*Ibíd.*, p.649). Una persona era normal, o desviada de lo normal, y por lo tanto degenerada. La degeneración en el concepto de Morel corresponde a la «degeneración neurótica» y a las personas con «temperamento psicopático». La denominación de «desequilibrados» están sometidos a «impulsos e ideas obsesivas» (Taylor, 1983, p. 133).

En esta conferencia James manifiesta el interés por referirse a las personas que exhiben los casos con una debilidad nerviosa general que etiqueta como «neurastenia». En las notas detalladas habla de «fobias» o «miedo generalizado a algo terrible». El germen de las fobias es la ansiedad. La idea morbosa se reitera con insistencia una y otra vez. James expone casos clínicos de «manía de duda». Uno de los libros de su biblioteca privada que anotó con interés, según su esposa Alice Gibbens, es el del psiquiatra alemán Hans Kaan *Der neurasthenische Angsteffect* [El efecto neurasténico del miedo]. También son ejemplos la angustia por encontrar una palabra perdida; recordar un nombre, como en el caso Georgette citado por Magan; el miedo a la contaminación y relacionado con ello la manía del lavado exigiendo una limpieza excesiva y un temor especial a la suciedad. Otro ejemplo que proporciona James es el de «aritmomanía», que también anota de Magan, sobre la manía de contar todo, desde huesos de cereza hasta cucharadas y bocados. Todo es cuestionado repetidamente.

La crisis espiritual que el propio James había vivido en 1870 queda refleja en la recesión que publica en *Psychological Review*, en relación con la obra del psicólogo italiano Enrico Morselli (James, 1975/1896, pp. 524-526) con el que se identifica en el sentido de que cada uno se proyecta en uno mismo, con lo cual las expresiones de la locura están de acuerdo con el temperamento y el patrón de cada sujeto: «los sujetos individuales funcionan

como muchas lentes, refractando el mismo rayo de luz cada uno en una dirección angular diferente» (*Ibíd.*, p.526).

Manías, sistemas delirantes que conducen a asesinatos, suicidios, ideas fijas, rituales, cleptomanías, depresiones, etiquetan diversas manifestaciones de las demencias. James Cowles Prichard, médico escocés, citado por James, desafió la noción que prevalecía en la psiquiatría de la época que decía que siempre la locura afectaba a la facultad de la razón, mostrando el predominio de la demencia que solo afecta a la conducta y a las emociones, pero que mantiene intacto el intelecto del paciente (Taylor,1983, p. 146).

Dice James que no hay límites en los posibles tipos de obsesión: manía anti-vivisección, contra la esclavitud, de la unidad italiana, de amor-manía. Son los desafíos de algunos individuos hacia una idea, como John Brown, famoso abolicionista; Dorothy Dix, que forzó la legislación para mejorar la atención a los enfermos mentales; el general Booth, fundador del Ejército de Salvación; Frances Willard, que presidió «World Woman's Christian Temperance Union», sufragista, y fundadora del Partido de la Prohibición en 1883. Aquí James enlazará con la siguiente conferencia sobre la figura del «genio», en el sentido que supone una desviación de la norma: «sus caballos se han ido fuera de control del conductor» (*Ibíd.* p. 148).

En esta conferencia sobre el «Genio» expone las diferentes teorías sobre el tema. La opinión que predomina, dice James, es que «en la base del genio está una constitución psicopática».<sup>103</sup> Por un lado está el criterio de F.W.H. Myers, anota James, que define al Genio al considerarlo capaz de utilizar con mayor amplitud que otros hombres las facultades innatas; es el ascenso de lo subliminal al servicio de la corriente supraliminal del pensamiento. Se trata del ímpetu ascendente de lo subliminal, presentando ideas que no tiene conscientemente, formadas más allá de la voluntad, en lo más profundo del ser. No hay nada degenerativo. Es algo sobrenatural que trasciende de la normalidad como una avanzada del proceso evolutivo (*Ibíd.*, p.203, 3n).<sup>104</sup> El

otro punto de vista es la visión del genio como algo divino y milagroso, y regalo de Dios: sería el ser perfecto, el resplandor de la luz (Taylor, 1983, p. 150).

Frente a este criterio está el de la opinión científica que sostienen Lelut, Moreau, Lombroso y Nisbert, al defender «la opinión predominantemente médica de que el genio está aliado con la demencia degenerativa» (*Ibid.*, p.203, 4n). Pero para James esta afirmación no tiene una base sólida. Había estudiado en profundidad la obra de estos autores al preparar sus lecciones sobre patología mental en Harvard, y sus conclusiones las había publicado en *Psychological Review*,<sup>105</sup> dándolas a conocer en esta conferencia, y más adelante en *Varieties* (James, 1986/1902, I).

Realiza James una revisión de estos autores. De L. Lelut (1804-1877) hace una crítica de su libro *De Demonio* de Sócrates (1836), considera una simpleza etiquetarlo como loco basado solo por haber presentado alucinaciones, pero sin otras pruebas. En el mismo sentido está el punto de vista de Moreau en 1859, para el cual el genio «era esencialmente una afección nerviosa, en la que participaría, en muchos casos, la herencia psicopática». Jacques-Joseph Moreau (1804-1884) en *Psychologie morbide* (1859) publica incluso las correlaciones entre las medidas craneales de los genios con las de los idiotas e imbeciles.

La posición de Cesare Lombroso es radical al denominar al genio como degenerado y lo sitúa próximo a la epilepsia. Su idea es que genio y locura, en apariencia en polos opuestos, son fases de un proceso morboso del sistema cerebroespinal. También para John Ferguson Nisbet (1851-1899) en su obra *The Insanity of Genius* (1891) dice: «sin excepción los genios están locos»<sup>106</sup>, y para Max Nordau (1849-1923) el genio está aliado con la histeria.

James es muy crítico con estos autores. Considera muy simples sus argumentos, tanto en la morbilidad, en la propia historia del genio, así como en su mortalidad. Lombroso, por ejemplo, afirma que Dante, Miguel Ángel y

Guido tenían una constitución «fuertemente excéntrica y neurótica», considera que Dante debió de ser epiléptico pues en la Divina Comedia cae inconsciente hasta once veces. También dice que los genios muestran estigmas de degeneración; habla de raquitismo, de baja estatura, olvido, repetición de palabras, melancolía, delirios de grandeza, vanidad, dudas, alucinaciones, vida corta..., en fin, toda una jerga –dice James– pero ante todas estas acusaciones «no hay conexión alguna probada entre la morbilidad y los genios.

Algo similar ocurre con el intento de realizar unas estadísticas metódicas por Nisbert, al comparar las causas de mortalidad de 250 genios y la población general, ya que en realidad el que hubieran fallecido todos por enfermedades nerviosas, podría establecerse en relación a la población que realiza actividades intelectuales o que hicieran vida sedentaria, pero no con toda la población. Para James los hombres sedentarios serían la comparación correcta con una lista de genios que presenta: Emerson, Longfellow, Lowell, Whittier y Oliver Wendell Holmes, sobre la cual había escrito anteriormente (James, 1880). Eran bien conocidos por él, así como los que formaban el círculo literario de su padre y de otras personalidades de Boston. James afirma «que todos estos hombres se distinguían por mantener el equilibrio de carácter y el sentido común» Para James, no hay conexión morbosa entre los genios pero si hay una afinidad: la capacidad de abstracción, las asociaciones de analogías, las discriminaciones más sutiles. (Taylor, 1983, pp. 156-159).

Las notas de James en su conferencia mencionan las posibilidades que posee el intelecto para combinar con cualquier situación de salud o enfermedad de los nervios, o alteración del temperamento. Sentimientos diversos, firmeza, humildad o soberbia. No es suficiente la inteligencia, el genio debe unir además celo, ambición, tenacidad. Puede haber hombres mediocres, dice James, pero que con una sola idea llegan a impresionar en su tiempo, y cita así a Bismarck y Cleveland, Garibaldi y John Brown. Es posible hablar de neurosis del genio, pero no como una patología, sino como una inestabilidad

nerviosa; en el temperamento artístico, sin duda -señala James-, las posibles diferencias de tipos son inmensas (*Ibíd.*, pp.161-162).

Un libro que destaca William James es el de Wilhelm Hirsch (1848-1916) *Genie und Entartung* [Genio y Degeneración]. Publicado en Alemania en 1894, dos años después Peirce lo tradujo al inglés. Aun encontrando frases tediosas y repetitivas, lo elogia por su rigor científico.<sup>107</sup> El ejemplar de James tiene muchas anotaciones, de modo especial los capítulos referentes a la psicología del genio y la locura. Para James este autor, Hirsch, es el que se lee más fácilmente y el que tiene una visión más equilibrada sobre el genio y la degeneración. Está de acuerdo con él en que no hay un tipo estándar entre filósofos, científicos, literatos o cualquier hombre genial. Para ambos el genio debe definirse desde su interior y no dependiendo de las circunstancias externas, aunque los criterios efectivos del genio dependan de los resultados exteriores (*Ibíd.* p. 163).

James trata de situar la enfermedad menos alejada de la salud, entendiendo la salud como un equilibrio. Puede ser una regla que en la mayoría de los genios estén presentes obsesiones y manías, siendo la salud mental una fisura en la que nos movemos. Toma de Josiah Royce el concepto de salud como algo subjetivo, no hay una norma objetiva de buena salud, pues lo válido para la buena función de un individuo, puede no serlo para otro. Concluye la conferencia proporcionando una visión positiva más amplia del concepto de salud. No podemos limitarnos a lo llamado mentalmente sano; cree que también lo morboso puede proporcionar una visión más completa (*Ibíd.*, p. 164).

Es bien evidente que estas conferencias sobre *Estados Mentales Excepcionales* permitieron a James abrir nuevas perspectivas e introducirse en unas vías diferentes para llegar a las experiencias espirituales. Desde lo patológico o muy cercano a la patología, ¿por qué no? Lo que rechazó siempre, como ya hemos dicho, ha sido el calificar como morbosa toda la

fenomenología religiosa, abonada en exclusiva para el terreno de los psiquiatras. Cuando pronuncia su primera conferencia en Aberdeen sobre Religión y Neurología dirá: «¿Qué derecho tenemos a suponer que la naturaleza tiene la obligación de hacer su trabajo a través de mentes perfectas?...» (James, 1986/1902, p.25). Grandes obras artísticas, literarias o científicas pueden tener su origen en situaciones alteradas de la conciencia, y no por ello son cuestionadas. Tampoco deben serlo las experiencias espirituales de la índole que sean. Esta es la tesis que mantendrá en las conferencias Gifford. Patología o no, son reales.

Si las sustancias enteógenas activan o inhiben regiones del sistema límbico dando lugar a manifestaciones espirituales, los estados alterados de conciencia, ya sean de origen patológico, tóxico, o no, pueden mostrar la conciencia oculta que James revela en los *Estados Mentales Excepcionales*: brujas, demonios, genios, doble personalidad, escritura automática, autoscopia, los ensueños, y todos aquellos fenómenos no explicables. ¿Son todos ellos un producto de la actividad neuroespiritual de nuestro cerebro?

### 3.8. La inmortalidad

En 1897 James pronuncia en Harvard, en la cátedra Ingersoll, la conferencia sobre la inmortalidad humana.<sup>108</sup> Al año siguiente es editada con el título: *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine* [La inmortalidad humana: dos supuestas objeciones a la doctrina] (James, 1982, pp. 75-101).

La profunda espiritualidad de James se evidencia con toda su plenitud en este tema, tan fuera de toda lógica, y tan alejado de cualquier planteamiento científico. Hablar de inmortalidad supone un paso más para James en el campo de la religión. La creencia, abrazar una fe es el primer paso, pero la inmortalidad es la prueba última. Lo curioso de esto es que el propio James reconoce que no tiene una abundante información sobre el tema, y opina que

ha sido designado solo por la circunstancia de formar parte del claustro de la Universidad como profesor de psicología y filosofía. Su exposición se limitará a analizar esos dos puntos que denomina «supuestas objeciones» a la doctrina de la inmortalidad.

La primera objeción se refiere a la relación cerebro mente. La fisiología, dice James, considera «la dependencia absoluta de nuestra vida espiritual, tal como la conocemos, del cerebro». No se puede entender la creencia en otra vida si la ciencia ha demostrado «que nuestra vida interior es una función de ese famoso material llamado materia gris de nuestras circunvoluciones cerebrales. Así, la psicología fisiológica supone que queda cerrado el camino a la antigua fe» (*Ibíd.*, p.79). James quiere ver el tema más de cerca como «psicólogo fisiólogo».

La localización de las funciones cerebrales en distintas circunvoluciones establece que también el pensamiento, lo mismo que la visión, el habla, la audición, es una función más del cerebro. De acuerdo con Flechsig, señala James, los procesos de asociación que permiten la abstracción tienen lugar en circunvoluciones cerebrales especiales. La cuestión que plantea James es si admitir que el pensamiento es una función del cerebro «nos obliga a no creer en la inmortalidad», y él pone su empeño en exponer que

[...] a pesar de que la vida de nuestra alma puede ser en rigor literal una función del cerebro que perece, sin embargo, no es del todo imposible, sino por el contrario muy posible, que la vida podría continuar cuando el cerebro está muerto (*Ibíd.*, p.82).

La tesis que sustenta James no se apoya en una función productiva del cerebro, sino en considerar la función permisiva o de transmisión. Las analogías correctas son las del prisma, que produce la dispersión de la luz natural. o la de las teclas de un órgano cuya función transmisora deja pasar el aire a los tubos que darán lugar a sonidos diferentes. El velo de la naturaleza

solo nos permite ver los rayos finitos a través de nuestros cerebros, que son meros transmisores de la verdadera realidad. Según el estado del cerebro, las ondas que recibe se reflejarán de manera diferente en estado de vigilia o de sueño, y si el cerebro deja de actuar, la energía del mundo real va a continuar en forma desconocida para nosotros. Un perfume, el vapor, la luz, la electricidad, las ondas sonoras, las ondas hertzianas, cualquier manifestación de energía, sería para James comparable a la conciencia que se transmite en el cerebro. Para James la teoría del cerebro transmisor tendría el mismo valor científico, o incluso más, que la de la producción. Y se pregunta: «¿Cómo puede un órgano producir la conciencia de la nada?» Y añade: «Así pues, a efectos polémicos, las dos teorías están exactamente a la par». (*Ibíd.*, p.89)

Otro punto de interés de la teoría de la transmisión, según James, es que permite aproximarse a ciertas experiencias que no serían explicables fácilmente con la teoría de la producción. Se refiere aquí a fenómenos oscuros que caen en el campo de los investigadores psíquicos, tales como las conversiones religiosas, hechos providenciales en respuesta a la oración, curaciones, premoniciones, apariciones en el momento de la muerte, clarividencias, la capacidad de los médiums, y otros muchos fenómenos de difícil explicación ¿Pueden ser producto del cerebro o es que hay un aumento de la permeabilidad del cerebro a estos hechos, que hacen pensar «en un poder que desde fuera entra en sus vidas, muy diferente de la acción común de los sentidos o del sentido dirigido por la mente» (*Ibíd.*, p. 93). De todas formas, James reconoce, que las causas de esa caída del umbral del cerebro para tales fenómenos siguen siendo un misterio.

Quizás en esta teoría de la transmisión es donde James manifiesta con mayor profundidad su pensamiento religioso. Al desvanecerse nuestro organismo, es «cuando nuestros espíritus vuelven a su fuente de origen y sin limitaciones». Es el mismo sentido kantiano:

La muerte del cuerpo, de hecho, puede ser el fin de la utilización sensacionista de nuestra mente, sino solo el comienzo de la utilización intelectual. El cuerpo no sería la causa de nuestro pensamiento, sino simplemente un condicionante restrictivo de los mismos, y aunque esencial para nuestra conciencia sensible y animal, puede ser considerado como un impedidor de nuestra vida espiritual (*Ibid.*, p. 94).

La segunda objeción a la inmortalidad que entra en el debate de James se refiere a la limitada capacidad del más allá. No habría espacio para todos los que nos han precedido. Pero James entiende que «si la inmortalidad es cierta» el cielo no sería un espacio físico, sino más bien como un estado inagotable del ser.

Este trabajo de James cuando llegó al público fue objeto de alabanzas, pero no le faltaron las críticas. Daba a entender una idea panteísta de la supervivencia, contraria a la idea de la supervivencia individual de la inmortalidad cristiana. Considera que la conciencia del más humilde y pequeño yo deja las huellas de una conciencia superior, y también cree que hay más afinidad con la preexistencia y la reencarnación que con la noción de la inmortalidad cristiana. James replicó a las críticas diciendo « [...] que no tenía intención de asumir la inmortalidad, en general, sino de demostrar que la hipótesis de la transmisión no es incompatible con la teoría de la función del cerebro como órgano de nuestra conciencia presente en nuestro mundo » (Taylor, 1996, p.84).

Si la religión tiene en los sentimientos su fuente esencial, como dice James, ¿es el ansia de inmortalidad un producto del lóbulo frontal o de alteraciones del sistema dopaminérgico? James era un hombre de fe. No es posible admitir inmortalidad sin fe.

### 3.9. The Will to Believe: ¿por qué creer?

Este ensayo fue su respuesta. La preocupación que mantuvo William James por la religión lo fue llevando desde el transcendentalismo swedenborgiano paterno hacia una posible ciencia de la religión. Las conferencias Lowell son la expresión de la investigación psíquica de temas que la ciencia parecía eludir, o que quizás resolvía acudiendo a la patología. James no quiere sortear estos temas, ni tampoco puede dejar a un lado la religión. Se trata de una experiencia humana y como tal debe ser estudiada, y desde su base. ¿Todo comienza con la fe? ¿Por qué creemos?

En 1898 publica en un tomo un conjunto de ensayos bajo el título *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [La voluntad de creer y otros ensayos en filosofía popular] (James, 1956/1898/1922). El primero, del total de diez, corresponde al título. Todos son conferencias pronunciadas en distintos Colleges y Universidades en diferentes fechas. Entiende que «por ser complementarios entre sí —dice en el prefacio— en conjunto vienen a señalar una cierta actitud filosófica». El libro lo dedica a Charles Sanders Peirce «my old Friend».

¿Qué entiende James por esa «cierta actitud filosófica»? En pocas palabras la define como *empirismo radical*, aun cuando comenta el riesgo de estos términos al equívoco. En el prefacio trata de aclarar la cuestión. Habla de empirismo, y radical, dice, «porque hasta las conclusiones más ciertas quiere presentarlas como hipótesis susceptibles de ser modificadas en el curso de futuras experiencias» (James, 1956, vii), y añade el adjetivo de ‘radical’ porque para él también el monismo es hipótesis, aunque se quiera presentar como dogmático. Su posición ante el mundo es pluralista; nunca desaparecerán por completo lo negativo o lo ilógico

[...] en último término, el filósofo ha de tener en cuenta los variados puntos de vista aportados en toda discusión relativa al mundo; porque lo que para uno puede considerarse claro y conocido interiormente, puede aparecer según otro, como un hecho en el que solo se advierte lo exterior (*Ibíd.*, p. viii).

El empirismo radical es pluralismo: «Yo lo denomino empírico radical, a quien quiera que vea en este pluralismo la forma permanente del mundo, y al que admita la experiencia en toda su crudeza como elemento eterno» (*Ibíd.*, p. ix).

James no ignora que su planteamiento va a ser criticado por los sectores racionalistas. Sus cuatro primeros ensayos «son una defensa de la legitimidad de la fe religiosa». Sabe que en el método científico no hay una vía segura para navegar entre creer poco o creer demasiado, él lo que «defiende es el derecho de cada cual a entregarse a su propio riesgo». Piensa que esto es más válido que mantener ante la evidencia científica un total desinterés a cuanto implica el ámbito religioso por el temor a «todo peligro de naufragio al investigar la verdad» (*Ibíd.*, p. xi).

*The Will to believe* se trata de una comunicación que fue leída en los «Philosophical Clubs» de las Universidades de Yale y de Brown. Centra su tesis en «la legitimidad de una fe adoptada voluntariamente»; esto es, el derecho a adoptar una actitud creyente en materias religiosas, pero sin que esto pueda suponer una agresión a la lógica de nuestra inteligencia (*Ibíd.*, p.2). Reconoce lo complejo del tema. La secuencia lógica es llegar a la razón de una idea, liberada ya de nuestro libre albedrío y de los sentimientos. La hipótesis ya entonces es evidencia. «Sin saber cómo, ni por qué, todos nos encontramos creyendo». En el noventa y nueve por ciento de los casos, nuestra fe es la fe en la fe de los otros. Es el camino en la busca de la verdad. Nos mueven los hechos y las teorías que tienen un interés para nosotros, de tal forma que hay una decisiva influencia no intelectual en nuestras convicciones y preceden a la creencia. Así resume su tesis:

[...] nuestra naturaleza pasional, no solo puede, sino que debe, obrando cumplidamente, optar entre proposiciones dondequiera que se presente una opción genuina, que por su naturaleza no puede ser decidida en el campo intelectual; pues decir, en tales circunstancias, ‘no decido, dejo la cuestión sin resolver’, es en sí mismo una decisión pasional, equivalente a decir sí o no; y se corre el mismo riesgo de perder la verdad que en el primer caso (*Ibíd.*, p.11).

El filósofo empirista —que es lo que él se considera a sí mismo— tiene fe en que existe la verdad y que puede alcanzarla, pero a diferencia de los idealistas, aunque la alcance no tendrá la certeza de haber dado con ella. El saber que existe la verdad es el punto de partida. Todos los sistemas filosóficos tratan de definir lo que es. Lo cierto para algunos, es falso para otros. En la mayoría de las cuestiones cotidianas o científicas alcanzar la verdad es momentánea, pero a veces es preciso tomar una decisión aun a riesgo de adoptar una creencia para la que no se tiene suficiente apoyo. La ciencia ha desarrollado su método de comprobación, pero esto no puede negar un poder superior a las pasiones humanas sobre las reglas técnicas. Son las razones del corazón —dice Pascal— que la razón no conoce. Por eso James se pregunta ¿cómo podemos aguardar fríamente hasta que llegue la evidencia completa por sus vías conocidas?...No parece, a priori, que la verdad haya de llegar tan solo por ajuste a nuestras competencias y necesidades (*Ibíd.*, p.28).

Para James el propio deseo de alcanzar la verdad llega a veces a dar existencia de ella: la existencia de un hecho depende de la fe en su advenimiento. No puede admitir la lógica del absolutismo científico que no admite la creencia «sin la completa evidencia científica. La fe basada en el deseo es necesaria, casi indispensable para las verdades dependientes de nuestra acción personal» (*Ibíd.*, p.31).

Por este camino se aproxima James al fenómeno religioso. Es interesante como concibe la ciencia, la moral y la religión:

La Ciencia dice que las cosas existen; la Moral, que unas son mejor que otras, y la Religión afirma en síntesis: primero, que las cosas más perfectas son las más eternas, las cosas que en el universo lanzan la última piedra, por así decirlo, y dicen la última palabra. 'La Perfección es eterna'. Estas palabras de Charles Secrétan<sup>109</sup> parecen una buena manera de asentar esta primera afirmación sobre la religión, una afirmación que, evidentemente, todavía no se puede verificar científicamente en absoluto. La segunda afirmación sobre la religión es que si creemos que la primera afirmación es verdad, desde ese momento somos mejores. (*Ibíd.*, pp.25-26)

La lógica debe partir, dice James, de considerar verdadera la hipótesis religiosa, y a partir del momento en que creemos nos consideramos acreedores a unos beneficios, que perderíamos si nos declaramos escépticos al esperar más pruebas para creer. El escepticismo no deja de ser un riesgo: el escéptico prefiere arriesgar mejor la pérdida de la verdad, que caer en el error. Por el contrario, el creyente sostiene su creencia religiosa frente a la negación; el escéptico mantiene la negación contra la creencia. Someterse al escepticismo religioso mientras tratamos de alcanzar más pruebas de evidencia ante la hipótesis religiosa, es más bien una rendición al temor de su posible existencia errónea, que mantener la esperanza en su certeza (*Ibíd.*, pp.26-27).

Con este ensayo James define y justifica el derecho y la voluntad personal a considerar el mundo religiosamente frente a las reglas del agnosticismo, aun con el riesgo de no poder llegar jamás a su evidencia. Como dice él mismo:

No puedo ver mi manera de aceptar las reglas de los agnósticos en la búsqueda de la verdad, o el hecho de ponerse de acuerdo para mantener mi disposición natural fuera de juego. No puedo hacerlo por esta sencilla razón, que una norma de pensamiento que absolutamente me impide reconocer ciertos tipos de verdad que realmente estuvieran allí, sería una regla irracional. (*Ibíd.*, p. 28).

De la misma forma que James rechaza la fe supersticiosa, esa fe del escolar en «creer lo que no vemos», tampoco admite el mandato categórico de la Ciencia:

[...] exigirnos que arrinconemos las tendencias íntimas, los arraigados instintos, los cálidos sentimientos que encienden nuestra fe religiosa, hasta que la Ciencia y los sentidos nos den de acuerdo su fallo y la pauta de nuestra conducta, viviendo entre tanto como si la religión nada tuviera de verdadera (*Ibíd.*, pp.29-30).

Y en último término, para James, la libertad mental, la íntima tolerancia, es la base de nuestro progreso tanto en el mundo especulativo como en el práctico. Por eso afirma que nadie debe prohibir a nadie las creencias personales, ni condenarle o desacreditarle por ellas.

Nadie podrá prohibiros que creáis en Dios y en la vida futura, porque nadie podrá presentaros pruebas de lo erróneo de vuestras creencias; como si alguien piensa lo contrario y ajusta su vida a sus creencias, tampoco habrá modo de demostrarle que está equivocado...Obre cada cual con arreglo a su pensamiento; si torcido, peor para él...(Ibíd., p.31)

### 3.10. Entre la filosofía y la ciencia de la religión

La publicación de estos trabajos, tanto *The Will of Believe* como la conferencia Ingersoll sobre «La Inmortalidad», antes de pronunciar las Conferencias Gifford en Escocia, y editarlas en 1902 con el título *Las variedades de la experiencia religiosa*, no constituyen hechos aislados en el conjunto de la obra de James desde que publicó *Principios* en 1890. Entre 1896 y 1902, bajo los auspicios de la cátedra de Filosofía en Harvard se realizaron cursos de post-grado sobre psicología de la religión, con una interesante participación interdisciplinar de las cátedras de psicología,

sociología, religiones comparadas y el laboratorio experimental. Ha sido muy interesante el hallazgo de la participación de James en estos cursos, y de modo especial en el que dictó en 1902 (Taylor, 1996, pp. 92-93).

En realidad, entre 1896 y 1899, Charles Carroll Everett ya enseñaba filosofía de la religión en el departamento de Filosofía para estudiantes de pregrado. En el mismo departamento Münsterberg daba cursos en el laboratorio de psicología experimental, Francis Greenwood Peabody (1847-1936) enseñaba «La ética de la cuestión social». William James, además del curso de postgrado en psicopatología, dictaba un curso de grado sobre Kant, y otro sobre problemas filosóficos de la psicología.

En 1899 se dieron las circunstancias de que James tuvo un año sabático, y Everett cambió el título del curso de Filosofía 6 a «Elementos de fe religiosa», y al mismo tiempo comenzó a enseñar en Filosofía 13 «El estudio comparado de la Religión». De modo especial se refería a las religiones Védicas, filosofías hindúes, budismo, mazdeísmo y religiones chinas. Estos cursos se ofrecieron el año académico 1900-1901. Pero en la primavera de 1901 muere Everett repentinamente, haciéndose cargo del curso James Haughton Woods.

Ya en el curso 1901-1902 figura en el catálogo Woods enseñando en Filosofía 13: «La ciencia de las religiones», y William James, que había concluido su año sabático e impartido las conferencias Gifford, es presentado como docente del curso de Filosofía 6, ahora con el título: «Los elementos psicológicos de la vida religiosa». En este curso estaban matriculados veintitrés estudiantes, cinco de los cuales cursaban a la vez el de Woods (*Ibíd.*, p.93).

La influencia entre Woods y James debió de ser mutua. Woods había publicado un interesante libro, *The Value of Religious Facts* [El valor de los hechos religiosos] (1899),<sup>110</sup> en el que hay ideas de James, y a la vez James está influenciado por Woods en su interpretación de la ciencia de las religiones. La Psicología y la Historia son las grandes ramas de la ciencia de la religión. Como cualquier otra ciencia debe basarse en la observación, la deducción, las

pruebas de hipótesis y la generalización. Es el método empírico. En cada persona, la psicología explora la experiencia religiosa, y la historia narra a través del tiempo la diversidad de formas religiosas de una a otra cultura. La construcción de la Ciencia de las religiones necesita estos dos pilares (*Ibíd.*, p.93).

Para ayudar a conocer el contenido del curso de James ha sido muy importante el hallazgo de cuaderno de notas de William Ernest Hocking (1873-1966), uno de los estudiantes que asistió al mismo.<sup>111</sup> Destaca Taylor el interés de estas notas, puesto que, sin duda, estos estudiantes que asistieron al curso de James, fueron los primeros en conocer el contenido de las conferencias pronunciadas en Gifford, antes de ser editadas.

Los puntos más destacados de las notas de Hocking son:

1. La comparación entre budismo y cristianismo. Elogia las dos religiones porque transforman la visión del mal, pareciendo más profundas y más adecuadas que otras tradiciones religiosas.

2. James también insiste en la importancia de las diferencias individuales. Temperamentos diferentes se enfrentan al conflicto de diferentes modos.

3. James no ve la necesidad de una formulación más elevada que el culto de lo divino en el yo. Es lo que considerará siempre como la esencia de la religión, al margen de toda organización eclesiástica o jerárquica.

Aparte de esto, están las sugerencias formuladas por el propio Hocking:

Sobre la Ciencia de las Religiones, dice, que en sentido crítico es el trabajo propio de la Filosofía, y el núcleo resultante puede ser abstracto y bastante árido, pero, en cada individuo la religión se viste con su ropaje con su propia superstición, y así adquiere una nueva realidad. Los razonamientos no pasan como buenos argumentos, salvo que encuentren apoyo en su corazón. Señala además que La Ciencia de las Religiones no puede imponer la religión en ti más de lo que puede la filosofía, pero se puede mostrar la relevancia de

ciertas formas de experiencia, y por lo tanto proporcionar una base cierta para ser creyente. En algunas referencias escribe: «La hipótesis definitiva», «El yo subliminal es el término mediático necesario», «La Religión y la Ciencia», y «La exploración apenas ha comenzado». James manifiesta la importante vinculación de la psicología del inconsciente y el despertar religioso. Se encuentra con la importante contribución de la psicología al terreno religioso, poder construir una psicología comparada intercultural de los estados de trance, y la base potencial para establecer un diálogo entre epistemologías diferentes, las que hablan en nombre de la ciencia y las que hablan en nombre de la religión (Taylor, 1996, p.94).

La participación de James en la Escuela de Verano de Teología de Harvard, en el verano de 1902, nos muestra, una vez más, la importancia del mundo subliminal, el inconsciente en el acercamiento de ciencia y religión que había plasmado en sus conferencias Gifford, recién editadas. No deja de admitir que su idea de la entrada por el subconsciente de lo supranormal es solo una hipótesis. La teoría cierra una brecha histórica entre la ciencia y la religión (*Ibid.*, pp. 95-96).

Este curso de la Escuela de Verano de Harvard ya había sido propuesto en 1899 por el presidente Eliot. En 1902 se dedicó la problemática actual de la Teología, dirigido a un clero culto y a un público lego en los avances teológicos. James tituló su conferencia «Inteligencia y sentimiento en Religión». Su deseo era transmitir las ideas de *Variedades*, refiriéndose a la Ciencia de las Religiones y al problema de las diferencias individuales. Los diferentes tipos de personalidades tienen tendencias y necesidades distintas y formas varias de considerar el mundo.

A James le interesan los hechos de la experiencia, sobre todo como psicólogo, y de modo especial hace referencia a las observaciones que sobre el subconsciente fueron realizadas por F. M. H. Myers, Pierre Janet, Fluornoy, Morton Prince, Richard Hodgson y James Hyslop. Así Taylor dice que queda

definida la línea Psicoterapéutica francesa-Inglesa-Suiza y Estadounidense, eje que incluye la Psicología Experimental francesa del subconsciente, la Sociedad para la Investigación Psíquica de Inglaterra, la psicopatología experimental en Suiza y la Facultad de Psicología Anormal de Boston.

James había estudiado en profundidad la vida religiosa. Nuestras intuiciones, hipótesis, fantasías, supersticiones, creencias, convicciones, y, en general, todas las operaciones no racionales vienen de esa región subliminal, la «región-B», distinta de la «región-A» que corresponde a la conciencia iluminada. En lo subliminal surgen las posibles experiencias místicas, nuestros automatismos sensoriales o motores, nuestros estados hipnóticos e hipnoides, ilusiones, manifestaciones histéricas, los pensamientos supranormales o telepáticos.

También es el manantial de mucho de lo que alimenta nuestra religión. En personas inmersas en la vida religiosa, como las que hemos descrito [*Variedades*] —y ésta es mi conclusión— la puerta de esta región parece estar inusualmente abierta; de cualquier modo, las experiencias que entran por esta puerta han tenido influencia enorme en la configuración de la historia religiosa (James, 1986, p.361).

Y en efecto, ésta es la puerta y el camino que traza James para afrontar el reto que le reclama la religión en sus diversas manifestaciones. Desde lo biológico, lo psicológico y lo filosófico, James ha ido elaborando una declaración a ese reto. Las conferencias Gifford constituirán esa respuesta buscada por James. Lo importante, a nuestro juicio, es destacar que para James constituyen elementos importantes para el estudio de la psicología de la conciencia.

## CAPÍTULO 4

### EL RETO DE LAS VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Si terminar de escribir *Principios* fue el gran reto de James ante el compromiso adquirido con su editor, publicar *Las variedades de la experiencia religiosa* significó la respuesta a sí mismo, a las muchas inquietudes espirituales sembradas y cultivadas en el hogar de los «James». En cierto modo, el mismo William James justifica así la edición del libro después de haber pronunciado las conferencias Gifford en la Universidad de Edimburgo sobre la religión natural entre 1901 y 1902.<sup>112</sup>

El texto de *Variedades* recoge esas conferencias. En el prefacio del libro James reconoce que fue para él un honor ser «conferenciante Gifford» sobre la religión en aquella Universidad.<sup>113</sup> La primera copia la tuvo Royce en sus manos unas pocas horas, pues Eliot, presidente de Harvard, se la cogió, y no paró hasta devorarla. Encontró el texto «interesante e instructivo», pero le escribió a James diciéndole que fue «incapaz de aceptar como registros de la experiencia real algunas de las narraciones que había escrito» (Perry, 1935, 2, p. 337). La respuesta de James venía a decirle que, fuera como fuese, no se podía negar la evidencia del cambio de vida que tales experiencias habían determinado (Taylor, 1996, p. 85).

El deseo de James era desarrollar entre 1901 y 1902 dos ciclos de diez conferencias cada uno. El primero sería descriptivo: «Las necesidades religiosas del hombre»; y el segundo metafísico: «Su satisfacción por la filosofía». (James, 1986/1902, p.11). Pero este último ciclo no llegará a realizarlo. ¿Qué quería decir con esto? El enunciado primero va a plasmarlo en el libro y llenará las veinte conferencias con el material psicológico aportado. Veremos cómo este material va a extenderse desde la neurología hasta la realidad no visible, desde la mente sana a la enferma, desde la conversión hasta la santidad y el

misticismo. En la última conferencia, la número veinte, expone sus propias conclusiones filosóficas, si bien, como él mismo dice, no queda satisfecho en razón de su brevedad. De ahí que manifieste al final su deseo de «volver sobre los mismos temas en algún otro libro» (*Ibíd.*, p.391).

Desde un principio aclara que no es un teólogo, ni un antropólogo, ni tampoco historiador de las religiones. Es un psicólogo, y como psicólogo le interesan «las tendencias religiosas del hombre». Considera que éstas deben importar tanto como cualquier otro fenómeno de la vida mental (*Ibíd.*, p.14). Pero quizás la mayor parte de las veces pasamos por alto que James es médico. No ha ejercido la medicina clínica, pero la base de su formación científica es la medicina. Por esto no debe sorprendernos que su primera conferencia sea denominada «Religión y neurología» y cree que no pueden desconocerse los aspectos patológicos que rodean el tema. Tampoco puede simplificarse el tema considerando que las creencias sobre la inmortalidad, la melancolía, la sensibilidad por los temas religiosos, están relacionadas con las crisis de la adolescencia, la emoción, la sexualidad, o el anhelo sobrenatural como sustituto de la afectividad terrenal. Asimismo rechaza por ingenuo el materialismo médico que ve a Santa Teresa como una histérica, o a San Pablo como un epiléptico o un lesionado en el córtex cerebral, y al ser esta la causa de su ceguera camino de Damasco quedaría en entredicho su autoridad espiritual. Y plantea un interrogante: ¿en qué sentido puede invalidar el valor espiritual, o lo mismo el valor científico una alteración del estado orgánico?

Defender la causalidad orgánica de un estado de ánimo religioso, para rebatir su derecho a poseer un valor espiritual superior, es por consiguiente ilógico y arbitrario si no se ha establecido anteriormente una teoría psicofísica que entrelace los valores espirituales, en general, con tipos de transformaciones fisiológicas determinadas (*Ibíd.*, p.21).

James quiere destacar que lo importante de una creencia no es de dónde se origina, *sino en su funcionamiento en conjunto*. Así se identifica con el criterio de Maudsley, ya citado anteriormente, en el que plantea que la naturaleza no está obligada a realizar su trabajo en exclusiva a través de mentes perfectas (*Ibíd.*, p.25). Insiste en ello; una mente puede ser imperfecta o estar deteriorada para un trabajo determinado, pero esa imperfección o defecto no es obstáculo para finalizar con éxito otra tarea. «aunque fuese, por ejemplo, hipócrita, adúltero, excéntrico o lunático [...] » (*Ibídem*). El resultado final es lo que importa.

En las sucesivas conferencias, James entiende que el fenómeno religioso no quedará al margen de las situaciones patológicas, sean demencias, locuras agudas o degeneraciones psicopáticas. La melancolía, la felicidad religiosa, o el éxtasis, no pueden ser desvirtuados por la patología. En este sentido creemos que predomina su visión de clínico, médico y psicólogo, sobre la del filósofo.<sup>14</sup>

De entrada, James se reconoce experto en psicología, y como investigador en este terreno no se propone investigar las instituciones religiosas, sino los fenómenos subjetivos, sentimientos e impulsos de los individuos. Y lo va a hacer a partir de los testimonios religiosos autobiográficos que dejaron registrados personas «inteligentes y conscientes de sí mismos» (*Ibíd.*, p.14).

Manifiesta, por otra parte, que no es su intención desprestigiar aspecto alguno de las experiencias religiosas por el hecho de verlos como hechos biológicos y psicológicos. La circunstancia de que muchas personas que a lo largo de la historia han destacado en la vida religiosa, marcando huellas profundas de su paso, y se muestren como excéntricas o excepcionales, no puede desacreditarlos. No se refiere a aquéllas que tienen la práctica religiosa por una costumbre rutinaria o un hábito, por el hecho de residir en un país budista o cristiano. Dice James que son, por el contrario, las personas que

tienen la religión como una «fiebre aguda». Son «genios» en el aspecto religioso,

[...] en las páginas de su biografía, estos genios religiosos mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa. Posiblemente, en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religiosos estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales. En ellos se manifiesta inestabilidad nerviosa y emocional. Invariablemente fueron presos de una sensibilidad emocional exaltada; con frecuencia también tuvieron una vida interior desacorde y sufrieron melancolía durante parte de su ministerio. No tienen medida y son propensos en general a obsesiones e ideas fijas. Con frecuencia entraron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas. Más aún, fueron todas estas características patológicas de su vida las que contribuyeron a atribuirles autoridad e influencia religiosa (*Ibíd.*, p.16).

Hemos transcrito este párrafo porque sin duda en él es donde mejor queda reflejado en conjunto el diagnóstico psicológico que efectúa como clínico de las personalidades que analiza en sus conferencias. Tanto puede referirse a santos cristianos, como a reformadores, místicos o profetas. Tales personas y hechos deben ser analizados desde el punto de vista existencial y también patológico, pero —ahí es donde incide e insiste James— esa circunstancia no invalida su valor espiritual superior. De otra manera dice:

[...] ninguno de nuestros pensamientos y sentimientos, ni tampoco nuestras teorías científicas, ni siquiera nuestras pseudocreencias, poseerán valor alguno como revelaciones de la verdad, ya que cada una de ellas, sin excepción, brota del estado del cuerpo de su poseedor en aquel momento (*Ibíd.*, p.21).

Por eso reconoce que puede tener razón el materialismo médico: San Pablo, sufrió un ataque epiléptico; Fox, pudo ser un degenerado congénito, y Carlyle —dice James— que estaba intoxicado. Es cierto que los estados de

ánimo, bajo o alto, sano o patológico, responden a un proceso orgánico, y de Carlyle, por ejemplo, sabemos que padecía de una úlcera de estómago, ¿pero se puede admitir que unos estados de ánimo son superiores a otros por sus antecedentes orgánicos? James no lo considera así; no podemos afirmar que una elevación febril provoque sentimientos o fantasías más favorables que con la temperatura normal. Será la felicidad interior la que determinará la satisfacción de esos sentimientos.

Viene a suceder lo mismo con las teorías científicas que con las religiosas. Argumenta James que en el terreno de las ciencias naturales a nadie se le ocurre rebatir las opiniones de un autor señalando su constitución neurótica. En la lógica y la experimentación está la base de los criterios científicos. Los juicios espirituales deberían ser considerados también con independencia de sus autores, primero, en relación con nuestros propios sentimientos, y por otra parte en relación con nuestras necesidades morales. Cuando afirma que los únicos cánones que podrían validar la experiencia religiosa son: *luminosidad inmediata, razonabilidad filosófica y ayuda moral* (*Ibíd.*, p.24), la referencia a Santa Teresa es manifiesta, puesto que en ella James validará estos criterios. Por eso dice que no hubiese tenido ninguna importancia el grado de desequilibrio de su sistema nervioso o sus manifestaciones histéricas —que sin duda las tuvo—, si sus afirmaciones teológicas son concordantes con los criterios anteriores.

Esta es la idea que como hemos dicho toma de Maudsley. La prueba definitiva de una creencia no lo es por su origen, sino por su funcionamiento en general (Maudsley, 1886, pp.256-257). Afirma que éste es su criterio empírico, «y es el criterio que los defensores más resueltos del origen sobrenatural se vieron forzados a utilizar» (*Ibíd.* p. 25). La evidencia segura de que somos genuinamente cristianos queda bien reflejada en el principio: «Los conoceremos por sus frutos y no por sus raíces».<sup>115</sup>

Una vez más, James, menciona el *Libro de la Vida* de Santa Teresa cuando en el capítulo XXVIII hace referencia a la riqueza espiritual y fortaleza que produce una visión celestial, y así también la santa quiere hacer frente a las acusaciones que había padecido (Teresa de Jesús, 1984, pp.186-187):

[...] una genuina visión celestial produce un conjunto de inefable riqueza espiritual y una renovación admirable de la fuerza corporal. He alegado estas razones a aquellos que frecuentemente han acusado mis visiones de ser el trabajo del enemigo del hombre y la diversión de mi imaginación... (James, 1986, p.26).

En efecto, la santa acabó siendo juzgada por la Inquisición y tuvo que defenderse de esos ataques. Nada mejor para ello que mostrar la huella divina en ella misma, en su cambio, en su disposición, «eliminar mis vicios y llenarme de valor masculino y otras virtudes» (*Ibid.*, p.26), como pudo testimoniar su confesor.

Pero el que James considere que la vida religiosa ha de ser juzgada exclusivamente por sus resultados, no quiere decir que vaya a dejar al margen las cuestiones de patología. Todo lo contrario, puesto que su formación clínica determina que el tema despierte en él una gran curiosidad. Además cree que lo patológico —las perversiones, exageraciones y las consecuencias de una enfermedad— ayudará a entender mucho mejor las cuestiones que se planteen. Ésta es la vía por la que va a entrar en la experiencia de la religión. Desde las manifestaciones patológicas a las experiencias místicas, la conversión, el arrepentimiento, la paz interior, el ascetismo, y así hasta llegar a la santidad. ¿Podrá así entenderse ese binomio de patología y santidad? ¿Es qué en toda experiencia religiosa está escondida, más o menos en la penumbra, una base patológica?

James habla de «condición principal», pero no exclusiva con esta idea: «Si algo como la inspiración que procede de un reino superior existe, podría

ser que el temperamento neurótico proporcionara la condición principal de la receptividad requerida» (*Ibíd.*, p.29). La emotividad exaltada, el amor metafísico, el misticismo, la hipertrofia de los sentimientos humanos llegarían a superar los límites de la razón. En términos didácticos, dice James, que «la masa aperceptiva» de los fenómenos religiosos, sean sanos o enfermos es de una gran amplitud, pero no quiere decir que por el hecho de ser adjetivados de religiosos en su raíz estén fuera del orden de la naturaleza. Así es como quiere interpretar tanto el éxtasis religioso, la melancolía, la felicidad religiosa: « [...] renunciamos a la noción absurda de que una cosa se desvirtúa cuando es clasificada con otras, o muestra su origen» (*Ibíd.*, p.28). Esta es la razón por la que James dice: « [...] intentaré discutir las experiencias religiosas en un contexto más amplio del utilizado usualmente en cursos universitarios» (*Ibíd.*, p.29). Frente al materialismo médico que reduce el hecho religioso a la neuropatología, la aproximación de James traza un objetivo metafísico.

Pero antes de hablar de experiencias, James define y delimita el concepto de religión y su campo. En la conferencia segunda expone que va a referirse a la religión personal, ignorando la vertiente institucional y todos los aspectos eclesiásticos organizativos. Lo entiende así, aunque pudiera parecer incompleto, pero, según él, se trata de la comunión personal directa con la divinidad, tal como los fundadores de iglesias o los creadores de sectas cristianas lo experimentaron, empezando por Cristo, Buda, Mahoma. Es, en cierto modo, la religión de primera mano (*Ibíd.*, pp. 28-34).

Éste es el significado que le da a la religión: « [...] los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad» (*Ibíd.* p. 34). También las experiencias interiores e íntimas que subyacen a tales expresiones de fe sobre energías morales deberían ser llamadas experiencias "religiosas. Por tanto, para James, todo lo que crece y desarrolla alrededor de

estas situaciones —yo lo llamaría la parafernalia ceremonial e ideológica— estaría en un plano secundario.

Pero no todo es tan simple. Una de las primeras controversias que plantea James es sobre el concepto de «divinidad». Entiende que el concepto de «dios», no puede, ni debe, quedar restringido a una deidad concreta. El término de divinidad, dice, debe interpretarse en un sentido muy amplio «denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no» (*Ibíd.*, p.36). El budismo, por ejemplo, no es teísta, aunque a nivel popular a Buda se le considera como un dios «pero estrictamente el sistema budista es ateo». Aquí es donde James pone como ejemplo de idealismo trascendental al emersonianismo cuyo objeto de culto «no es una deidad *in concreto*, ni siquiera una persona sobrehumana, sino la divinidad inmanente en las cosas, la estructura esencialmente espiritual del universo» (*Ibíd.*, pp.34-35). La divinidad para Emerson sería el alma del universo que diviniza los sentimientos de amor, justicia, templanza y verdad. En palabras de James:

Esta es la religión de Emerson: el universo posee un alma ordenadora divina, que es moral y es también el alma interna al alma del hombre. Pero la cuestión de si este alma del universo constituye una simple cualidad como el brillo de los ojos o la suavidad de la piel, o bien se trata de una vida consciente, como que los ojos tengan vista y la piel tacto, es una decisión que jamás se plantea en las páginas de Emerson. [...] en cualquier caso, es un principio activo. Podemos creer que protege todos los intereses ideales y mantiene la balanza del mundo equilibrada, como si fuera un dios (James, 1986, p.36)

Es evidente que en *Variedades* «encontramos una lectura muy jamesiana de Emerson» (Castillo, 2007, p.93), pero también es cierto, como comenta Castillo en ese mismo ensayo, que la influencia de Emerson sobre el individualismo religioso de James no está exenta de contradicciones, ni es tan simple (*Ibidem*).

Recuerda James el escándalo que provocó el discurso pronunciado por Emerson ante la promoción graduada en el *Divinity College* el año 1838, al promover el culto a las leyes abstractas (Emerson, 1996, p.76). «La esencia de la religión, proclama Emerson, es la intuición o percepción de cierto ‘poder’ universal, oculto profundamente en el alma individual» (Castillo, 2007, p.94).

Puede plantearse si el individualismo religioso de Emerson es demasiado violento o intenso «para el espíritu mediador y conciliador del evangelio de James» (*Ibíd.*, p.98), La respuesta en negativo —comenta Castillo— está en el propio James en *Varietades*

Verán también qué cosa más intensamente apasionada puede ser la religión en sus vuelos más elevados. Como el amor, la ira, la esperanza, la ambición, los celos; como cualquier otra impaciencia o pulsión instintiva, añade a la vida una fascinación que no es racional ni lógicamente deducible de ninguna otra cosa. Esta fascinación, que llega como un regalo cuando llega (un presente de nuestro organismo, nos dirán los fisiólogos; un presente de la gracia, os dirán los teólogos), es o no es para nosotros [...] (James. 1986, p.46)

¿Qué interpretación hace James del «sentimiento religioso? Lo identifica como «un estado de ánimo que los hombres religiosos conocen, pero no los otros» (James, 1986, p.45). Por eso dice que esa fascinación alcanza un estado de ánimo más allá de lo racional, convirtiendo lo que temíamos en nuestra morada de seguridad:

De este modo, el sentimiento religioso constituye una adición absoluta a la esfera de la vida real del sujeto, proporcionándole una nueva esfera de poder. Cuando la batalla exterior se ha perdido y el mundo exterior se rechaza, redime y vivifica el mundo interior que, de otra manera, sería un yermo vacío (*Ibíd.*, p.46).

Como máxima expresión de la vivencia religiosa, James muestra esta dimensión de júbilo y de felicidad; en línea con su teoría de las emociones la experiencia religiosa haría brotar la felicidad y el gozo. En una nota al texto destaca que hay hombres que son pesimistas constitucionalmente, y que ven excesivo ese entusiasmo.<sup>116</sup> Para James, estos individuos aun siendo religiosos en un sentido amplio, no lo serían en un sentido más estricto. La alegría suprema es la prerrogativa de la religión, afirma James, sin que ello suponga la identificación de la religión con todas y cada una de las formas de felicidad.

Quizás es en este punto donde entiendo lo que dice Castillo (2007, p. 93) al referirse a las contradicciones que podemos encontrar respecto a las influencias que Emerson y Whitman han tenido sobre algunas de las obras de James, de modo especial —en este caso— sobre *Variedades*

[...] sí me gustaría proponer que buena parte de la obra de James, y particularmente sus ideas sobre religión y moral, se entienden mucho mejor si se toma en serio el equívoco pero deslumbrante pensamiento de Emerson y las amorfas ideas del personaje en el que me centraré aquí, el bardo americano por excelencia: Whitman. La historia que, a mi juicio, lleva de Emerson a James (la de una religiosidad transformada a trancas y barrancas en moralidad y la de una moralidad demasiado teñida de religiosidad) no podía acabar con Emerson y, desde luego, llega hasta Whitman. [...] James estaba abocado a tomar a Whitman por el nuevo profeta de la espiritualidad americana que, de algún modo, salvara los escollos del individualismo emersoniano (Castillo, 2005, p. 220).

Opina Castillo que solamente con el individualismo de Emerson no era nada fácil dar forma al optimista evangelio pragmatista defendido por James con tanta pasión. La referencia al discurso que James pronuncia en *Concord* (Mss) el 25 de mayo de 1903, con motivo del centenario del nacimiento de Emerson es muy elocuente. Para Emerson el optimismo que inspira la idea de

la divinidad llenándolo todo resulta demasiado sentimental, sin embargo nada tiene que ver con la exaltación del cosmos que popularizó Whitman (*Ibidem*).

Para Emerson, la realidad y la coyuntura individual deberían estar realmente impregnadas de una brillantez absoluta, supuestas las condiciones que salven la situación —deben mostrarse ejemplares, dignas, sinceras, auténticas, arquetípicas—; deben haber conectado con lo que él llama el Sentimiento Moral, deben de alguna manera actuar como portavoces simbólicos del significado del Universo (James, 1982, p. 114)

El individualismo de Emerson, necesitaba para la ideología de James ser más sociable

[...] dado que la moral de éste [Emerson] se fundaba principalmente en la fe del individuo (o menos aún, con la sociedad en su conjunto) en sí mismo como expresión algo sublime y no tanto en la vinculación con otros individuos como su verdadero y supremo medio de realización» (Castillo, 2005, p.222).

Es posible que James quisiera contrarrestar con el espíritu democrático de Whitman los excesos del individualismo emersoniano. El héroe individual así da paso al espíritu comunitario ensalzado por Whitman «un ideal de vida en común al que los americanos deberían consagrarse como si fuera algo sagrado» (*Ibid.*, p. 223). James va a mantener un equilibrio entre el individualismo radical —un deseo de autoafirmación— y un deseo de solidaridad reconociendo la individualidad de los otros.

Cuando James en *Variedades* presenta a Whitman como «ejemplo supremo contemporáneo de incapacidad para sentir el mal» (James, 1986, p73), y menciona además las opiniones que de él tenía su discípulo el doctor Bucke, quien lo veía incapaz de hablar mal de nadie ni de nada, del encanto y satisfacción que encontraba en todo, con ausencia de cualquier tipo de protesta

o queja, no cabe duda que encuentra en él un apóstol y un místico de una nueva religiosidad

Por ello, numerosas personas consideran hoy a Walt Whitman el restaurador de la religión natural eterna; les ha contagiado su amor de camarada, su alegría de vivir. Actualmente se han formado sociedades para su culto; disponen de una publicación periódica para su propagación donde comienzan a dibujarse las líneas de la ortodoxia y la heterodoxa, e incluso, se le compara explícitamente con el fundador del cristianismo - y no en beneficio de este último (James, 1986, p.74).

Pero la felicidad y goce que puede encontrarse en sus poemas, algunos de los cuales James publica en *Variedades* no son pasajeros, buscan la satisfacción total. Una cosa es la felicidad que proporciona la evasión momentánea de nuestros males y temores, y otra la exaltación y el contento que emana de la experiencia religiosa; no se trata de una huída o una evasión, incluso el hombre religioso consiente el daño y la desgracia como un sacrificio interior que es vencido de forma permanente. James no puede explicar cómo con la religión se soportan sacrificios y hasta la muerte; dice que para dar una respuesta con cierto rigor, tendría que haber experimentado los mismos sentimientos religiosos de los más extremados. Reconoce que es posible aceptar renunciaciones y sacrificios, sin queja alguna, al margen de todo sentimiento religioso, pero lo particular de la vida religiosa es que tales sacrificios y privaciones son integrados positivamente para proporcionar un aumento de la felicidad. Esta función no la proporciona ningún órgano de nuestra naturaleza, con lo cual, dice James, la religión adquiere una importancia vital, y «vuelve fácil y agradable lo que en cualquier caso es necesario» (James, 1986, pp. 48-49).

¿Podría ser *Hojas de Hierba* (Whitman, 2012) la nueva biblia de una nueva religión? James no predicó como lo hizo Whitman, pero destacamos estas dos citas:

Nuestra nación se ha fundado en lo que podríamos llamar nuestra religión americana, bautizada y educada en la fe de que un individuo no necesita de ningún señor que se haga cargo de él, y en la fe de que la gente común puede lograr su salvación sólo con que se le deje intentarlo a su propio aire (Castillo, 2005, p.235). [...] Lo interesante del asunto es que si James pretendía presentar a Whitman como una nueva versión de la religión civil que Emerson ya había inspirado entonces necesariamente tenía que suavizar los delirios de grandeza del propio Whitman, tanto en lo relativo al tema patriótico como en lo relativo al religioso. Tenía que tornar al iluminado en un moralista, al profeta en un educador, lo cual no era nada fácil (*Ibíd.*, p.236).

#### 4.1. La fenomenología de la experiencia religiosa

Sin duda el paso dado por James de introducirse en la fenomenología de la religión, con rigor y profundidad, desde la formación científica que indudablemente tenía, no fue un divertimento o una improvisación. Entendemos que para él tuvo que ser un gran reto. Hemos descrito la atmósfera religiosa vivida en el hogar desde la infancia, con una intensa espiritualidad paterna, dentro de la línea más pura de Swedenborg.<sup>117</sup> Este entorno fue suficiente para mantener en William James una base emocional y sentimental de la experiencia religiosa, aun dentro de un marco pragmático. A ello contribuyó, sin duda, la devota admiración por la figura y la obra de su padre, puesta de manifiesto en diferentes ocasiones, «pero su formación científica también lo distanció de las confusas abstracciones teológicas de su padre» (Castillo, 2000, p.26).

Ya habían transcurrido catorce años desde la muerte del padre. Aquel escepticismo inicial de William frente a la actitud paterna, dará paso a un acto de fe. El primer reto de James —así lo podemos designar— que implica la relación con la divinidad es la fe, la creencia en algo que no vemos. Creer en lo invisible requiere un acto libre de nuestra voluntad. La fe en la divinidad. Es lo

que desea exteriorizar en la conferencia *La voluntad de creer*, anterior a las conferencias Gifford, y que hemos reseñado en páginas anteriores.

En *Varietades*, James expone como ejemplo, que «a veces, la reacción frente a los objetos accesibles tan solo al pensamiento es más fuerte que la que percibimos frente a los objetos accesibles a los sentidos» (James, 1986, p. 51). Así al recordar un insulto que habíamos recibido, nuestra irritación puede ser más fuerte que la sentida en el momento inicial de recibirlo. «En general, nuestra vida prudente y nuestra moral más elevada se fundamentan en el hecho de que las sensaciones materiales presentes pueden tener menor influencia en nuestra conducta que la idea de hechos remotos» (*Ibidem*). En este sentido, James nos recuerda que, de conformidad con la doctrina kantiana, por nuestra fe creemos en conceptos como Dios, alma, libertad y vida futura, que no tienen contenido sensible alguno, pero que poseen un significado en el orden práctico de nuestra vida y por eso actuamos conforme a su existencia real. Antes hemos expuesto ese amplio concepto de divinidad en James que reflejan las realidades abstractas de Platón en la divinización de la naturaleza de Emerson, tanto en la senda de la verdad trazada por el budismo, o igualmente en las divinidades abstractas en las diversas iglesias que se desarrollan como sociedades éticas. En esa misma línea James viene a definir a Emerson como un artista que trabaja con abstracciones espirituales y que asumió esta tarea como un deber toda su vida (James, 1982, p.110).

James defiende su postura sobre la legitimidad de una fe voluntariamente adoptada, y en este ensayo, *La Voluntad de creer*, pretende aclarar su posición, de la que está convencido plenamente, frente los que la rechazan como antifilosófica, en razón de la lógica (James, 1956/1897, p. 2).<sup>118</sup> Frente al absolutismo científico «Las pasiones humanas, no obstante, son más fuertes que las reglas técnicas», y entiende con Pascal que «el corazón tiene razones que la razón no conoce» (*Ibid.*, p.21). Sus razonamientos llegan a la

conclusión de que «tenemos el derecho de creer a nuestro riesgo toda hipótesis lo suficientemente viva para atraer nuestra voluntad» (*Ibíd.*, p.29).

Por aquí hay que empezar. Parafraseando a San Agustín («Ama y haz lo que quieras»), él mismo dirá: «Cree y haz lo que quieras»; así es cómo entiende James que podemos admitir la hipótesis religiosa como verdadera, a partir de un deseo y un acto de voluntad. No tendremos la certidumbre objetiva, y mucho menos la verdad absoluta, pero la adhesión voluntaria a una creencia, no por eso se evitará. Como empiristas, James dice que

[...] debemos respetar con delicadeza y hondura la libertad de pensamiento del otro: solo entonces obtendremos el espíritu de tolerancia interior –sin el cual nuestra tolerancia externa carece de sentido–, que es gloria del empirismo; solo de este modo viviremos y dejaremos vivir tanto en lo especulativo como en lo práctico (*Ibíd.*, p.30).

Con esta íntima y profunda tolerancia, pero partiendo del «creo», como acto de nuestra voluntad, James nos introduce en la fenomenología de la religión. Sobre esta base estructura las conferencias Gifford que publica en *Varietades*. No le preocupa plantear problemas teológicos sobre la salvación o el pecado «volvió a ejercer de psicólogo y se volcó más en vivencias concretas gracias a las cuales se sanan las almas» (Castillo, 2015, p.64). Tras los años críticos de la vida de James, marcados por la acción y la voluntad, parece que halla en el mundo espiritual un remanso, y en la religión encuentra «la rendición de la voluntad personal, que un extraño poder superior ha penetrado y tomado posesión del hombre» (James, 1986, p.177). Como consecuencia vendría la sensación de una sorprendente y jubilosa renovación substancial «radicalmente nueva» (*Ibidem*)

## 4.2. La realidad de lo no visible

Éste es el título de la tercera conferencia. James dice que el primer paso de la actitud religiosa «consiste en creer en un orden no visible y que nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él» (James, 1986, p.51). Es la adhesión de nuestra creencia a lo abstracto, desde los atributos de la divinidad a la idea pura con ausencia de toda imagen sensitiva. Nuestra mente queda determinada por estas abstracciones. Siguiendo la doctrina kantiana la mente cree «con toda su fuerza» en la realidad de objetos abstractos. Por ejemplo, la noción de la Belleza abstracta en Platón, o las diversas iglesias sin Dios, sociedades éticas, pero con una divinidad abstracta que adhiere su creencia como objeto último a la ley moral. En cierto modo, la veneración de las leyes de la naturaleza también podría presentarse como divinizarlas al elevarlas a una abstracción superior. A James le inquietaban los idealismos. «[...] siempre se sintió asfixiado por el clima que inspiraban las filosofías idealistas que convertían al individuo en un títere de una dialéctica abstracta» (Castillo, 2015, p.50).

Un nuevo horizonte de la realidad se le abre a James con toda su intensidad cuando autoexperimenta los efectos del protóxido de nitrógeno. Había leído las revelaciones del filósofo neoyorquino Benjamín Blood (1832-1919), quien después de haber sido anestesiado con este gas para una intervención dental, quiso experimentar con el llamado «gas hilarante» hasta llegar a tener experiencias místicas.<sup>119</sup> James ya había realizado pruebas con el hidrato de cloral y el nitrito de amilo,<sup>120</sup> pero después de haber utilizado este gas dijo « [...] haber entendido mucho mejor el universo de Hegel, pues durante unos instantes fue capaz de percibir todas las relaciones lógicas del ser con una claridad e inmediatez que la conciencia normal no puede alcanzar» (Ibíd., p.49). Hacía unos años, en 1882, había escrito un ensayo *Sobre algunos*

*hegelismos*, y cuando lo reedita en 1896 junto con otros trabajos en un solo tomo con el título *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* [*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*], se siente obligado en el prefacio a justificarse de haber escrito con cierta superficialidad y ligereza sus ideas sobre la doctrina de Hegel, « [...] escrito como un fulminante que animara a la dialéctica sobre la lógica de Hegel» (James, 1956/1897, p.xiii. Trad. propia). Lo cierto es que cambiaron sus esquemas, y aunque vuelve a publicar ese ensayo completo, lo cual había dudado, añade unas páginas al mismo como una «nota» en la que comenta que sus experiencias con el gas «me han hecho comprender mejor que nunca la fuerza y la debilidad del hegelismo» (*Ibid.*, p.294).

Las anotaciones que realizó James de sus vivencias bajo los efectos del gas le demostraron que no solo es real lo racional, que hay alrededor de la conciencia normal una racionalidad infinita abierta a unas dimensiones normalmente reprimidas y difíciles de expresar en el lenguaje lógico. La escritura automática sería una muestra de esa extraña percepción de la realidad y en el terreno religioso alcanzaría el mayor grado. James recoge casos tomados de Flournoy, Russell Lowell, Starbuck (James, 1986, pp. 60-63), en los que la participación o presencia de la divinidad se expresa bajo formas diferentes, predominando lo sensitivo sobre lo intelectual.

Con esto James reafirma su postura sobre la intuición como núcleo central de la fe, por encima de toda creencia razonada: «El instinto guía, la inteligencia sigue». De nada valdrán nuestros argumentos críticos para cambiar la fe de una persona, dice, si ésta ha sentido la presencia de un Dios viviente (*Ibid.*, p.66). Más adelante veremos que esta creencia por parte de James en la existencia de un mundo invisible, como punto de partida de la religión, va a ser uno de las cuestiones que Leuba criticará con dureza.

### 4.3. La religión de mentalidad sana y del alma enferma

En las cuatro conferencias que siguen, de la IV a la VII, James hace esta distinción, con la que trata de diferenciar los dos polos opuestos de la vida, la felicidad e infelicidad, en torno a los cuales gira también la creencia religiosa.

Para la mente sana, la mayor prueba de veracidad de una creencia religiosa es la felicidad que comporta: « [...] es la prueba indispensable de la realidad de Dios. [...] la felicidad es el punto del cual debe partir toda nueva teología eficaz» (*Ibíd.*, p.69).<sup>121</sup> En la primera parte James hace una exposición de diferentes tipos de felicidad, referidos como casos clínicos. Describe una felicidad «congénita e inevitable». Son las personas que a pesar de las dificultades diarias y las teologías siniestras que las rodean, están penetradas apasionadamente por el sentido de la bondad de la vida. Son plenamente felices. «Su religión consiste en una unión con la divinidad» (*Ibíd.*, p.70). Aquí no solo incluye a San Francisco y sus discípulos primeros, sino también, al margen del cristianismo, a aquellos con un convencimiento pleno de la bondad de la naturaleza: Rousseau, Diderot, Saint Pierre.

Los que, según Francis.W. Newman (1805-1897)<sup>122</sup> «son nacidos una vez», que se acercan a Dios sin temor; no lo ven como juez estricto, ni como potencia gloriosa, sino «como Espíritu animador de un mundo hermoso y armonioso; benéfico, dulce, misericordioso y puro» (*Ibíd.*, pp.70-71, 2n). Destaca que son personas que no se preocupan de sus imperfecciones, ni poseen tendencias metafísicas ni escrutan su interior.

Estas personas pueden pertenecer tanto a la religión católica como al protestantismo. Edwin Diller Starbuck (1866-1947) relata las páginas del predicador Edward Evereth Hale (1822-1909): «Siempre he sabido que Dios me ama, y le estuve agradecido por el mundo en que me ha puesto», y lo pone como ejemplo de un temperamento orgánicamente predispuesto al entusiasmo, que nunca rebuscará en lo oscuro del Universo. Como ejemplo extraordinario

de incapacidad para sentir el mal cita a Walt Whitman. Considerado como un restaurador de la religión natural, pagano para algunos, según el doctor Richard Maurice Bucke (1837-1902), su discípulo, obtenía la mayor felicidad contemplando la hierba, los árboles, las flores, «[...] todo lo más sencillo tenía para él algún encanto». Así es la mentalidad sana: «contempla todas las cosas y las encuentra buenas». Se trata de una las tendencias importantes de la naturaleza humana «y es cualquier cosa excepto absurda» (*Ibíd.*, pp.74-77).

Hay un paso destacado por James definido por el avance importante del liberalismo en la cristiandad. No discute si con razón o no, pero constata el hecho, al comprobar un terreno abonado para un nuevo género de religión de la Naturaleza desplazando al cristianismo tanto en Europa como en Norteamérica, ajustándose a lo que él denomina «necesidades religiosas de mentalidad sana». Cree que este evolucionismo es abrazado como sucedáneo de la religión por muchas personas interesadas por la ciencia e insatisfechas por la irracionalidad del esquema cristiano ortodoxo (*Ibíd.*, p.78).

Uno de los ejemplos que desarrolla lo toma de Starbuck. Se trata de un varón de 67 años, para el que la religión «no significa nada», y nada le dicen las palabras «Dios, cielo o ángel»; también considera que la noción de pecado «es una condición enfermiza». Su mundo emocional se abre a la música y a la literatura: «Todos mis pensamientos y meditaciones han sido positivos y alegres, pues en lugar de dudas y miedos procuro ver las cosas como son, y me esfuerzo por adaptarme a mi medio ambiente». Para James es un ejemplo del optimismo que puede estimular la ciencia popular. Pero donde James se vuelca con más intensidad es al analizar la *mind-cure* —el movimiento de curación mental— que considera «una corriente más importante e interesante, desde el punto de vista religioso», cada vez más extendida en Norteamérica (*Ibíd.*, pp.79-80).

De modo especial resalta:

1. Que se trata de un esquema de vida deliberadamente optimista.

2. Que sus ideales doctrinales son: los cuatro Evangelios; el emersonismo o Trascendentalismo de Nueva Inglaterra; el idealismo de Berkeley; el espiritismo; el evolucionismo optimista de la ciencia popular.

3. Una creencia intuitiva en el poder salvífico de las actitudes de la mente sana para alcanzar la eficacia, valor, esperanza y confianza, y un correlativo menosprecio de la duda, el temor, la inquietud y todos los estados de ánimo de precaución nerviosa.

La evidencia de sus resultados prácticos es un factor importante en la expansión ante la cual «las profesiones médicas y clericales de Estados Unidos comienzan a abrir los ojos ante la importancia de la *mind-cure*, aunque con reticencias y numerosas protestas», pero lo fundamental, dice James, está en la base de toda experiencia religiosa: la naturaleza dual del hombre. Dos esferas de pensamiento, «Una más profunda, y otra más superficial, la de las sensaciones físicas, los instintos, los deseos, el egoísmo, la duda y los intereses personales inferiores» (*Ibíd.*, p. 81-82).

Y el interés de James por la espiritualidad de la *mind-cure* se centra en su panteísmo, en parte consciente, y en otra parte inconsciente, por la cual los fieles se aúnan con la divinidad. El espíritu de vida y poder infinito está en todo y se manifiesta en todas partes. «El gran hecho central de la vida humana es penetrar en una comprensión consciente de nuestra unidad con esta Vida Infinita, y abrirnos completamente a esta afluencia divina». Porque James tiene muy presente que es en el inconsciente —los márgenes de la conciencia— donde va a manifestarse la fenomenología religiosa, desde los fenómenos místicos hasta la conversión. Es decir, toda experiencia ajena a la conciencia ordinaria. Los casos que presenta, siguiendo con el esquema clínico, nos muestran como a través de la unidad con el Espíritu Infinito se abren las puertas de la curación, aliviando la enfermedad, y «cambiando el sufrimiento y el dolor por la energía y la salud abundantes» (*Ibíd.*, p. 85).

James no deja de manifestar sus relaciones personales con la «mind-cure» y la amistad personal con algunos de sus miembros, de los que recoge algunas de sus experiencias e ideas. Lo primero que relata es el testimonio de una mujer:

Lo que sigue expresa bien el sentimiento de continuidad con el Poder Infinito que inspira todos los discípulos de la *mind-cure*. “La primera causa fundamental de todas las enfermedades, debilidades o depresiones es el sentido humano de separación de la Energía Divina que llamamos Dios. El alma, que puede sentir y afirmar con serena confianza, jubilosa, como hizo el Nazareno: Yo y mi Padre somos uno, ya no necesita curación. Esta es la verdad en pocas palabras, y el hombre no puede establecer otro fundamento para la plenitud que este hecho de inexpugnable unión divina. La enfermedad ya no puede atacar a quien tiene los pies sobre esta roca, a quien siente cada hora, cada momento el aliento de la respiración divina” (*Ibíd.*, p.86).

Con éste y dos ejemplos más que detalla, James desea dejar bien fundamentado que el movimiento de «mind-cure» es un movimiento religioso, «una interpretación del mensaje de Cristo». En nuestra opinión, no deja de verlo con simpatía y muy favorablemente tanto desde el punto de vista filosófico como terapéutico. Por eso dice que « [...] la curación mental ha desarrollado un sistema de higiene mental [...]. Este sistema está completa y exclusivamente compuesto de optimismo: El pesimismo lleva a la debilidad; el optimismo al poder» (*Ibíd.*, pp. 89-90).

Quizás lo que llamé más la atención de estas conferencias sobre «el alma sana» es la exposición en el apéndice del caso I, y aunque lo presenta como «de un amigo», sin duda es el relato de la propia experiencia personal de James con la «mind-cure». Después de haber sido tratado por los mejores doctores de Europa y Norteamérica, con resultados nulos o escasos, interesado por la curación mental acude en Boston a un curandero. Él sabía que «se trataba de la proyección del pensamiento o sensaciones de otra persona sobre mi mente

inconsciente, sobre mi sistema nervioso, por así decirlo, mientras estábamos sentados juntos, callados» (*Ibíd.*, p.101). Dice que esto lo consideraba solo como una posibilidad, puesto que no tenía una convicción fuerte, ni fe religiosa o mística relacionada con lo que la imaginación podría poner en juego. Asistió una media hora diaria durante diez días, y al cabo de ese tiempo comenzó a experimentar un cambio, como si una corriente nueva de energía ascendiera en su interior, con una sensación de poder que rompía los límites en que se había encontrado los años anteriores. Esta sensación fue cada vez más en aumento. Sus conclusiones son definitivas:

1. Considera que su caso no era una enfermedad orgánica, sino de las llamadas nerviosas. Aclara que la línea divisoria es arbitraria, «ya que los nervios controlan las actividades internas y la nutrición del cuerpo totalmente».

2. El Sistema nervioso central, estimulando e inhibiendo centros locales, puede ejercer una gran influencia sobre todo tipo de enfermedad si se consigue que actúe. Se pregunta cómo conseguirlo.

3. Basándose en sus observaciones, cree que, aunque pueden intervenir en muchos casos la mente consciente y la imaginación, «la acción curativa, igual que la morbosa, procede de la mente normalmente inconsciente».

James atribuye al «yo subliminal» el fundamento de los múltiples aspectos que puede proporcionar la vida psíquica desconocida de una mente sana. No se trata de patología, sino de un mundo desconocido. En el aspecto psicológico quiere enfatizar «la semejanza entre el movimiento de la *mind-cure* y los movimientos luteranos y de Wesley». La búsqueda de la salvación parte de la creencia. «Ya estás salvado, si lo crees». En los curanderos, aunque la salvación ya no tenga un sentido teológico: «Si las cosas van mal, y lo sabes, ya estás bien y curado». Con este tipo de afirmaciones fuera del tipo académico-científico-clerical, como él dice, «el tipo oficial y convencionalmente «correcto», el tipo «moralmente impecable», que tiene la tentación de ignorar

lo demás obsesivamente», desea que su auditorio tenga presente que existen otros tipos diversos de experiencia religiosa, que no pueden ser excluidos «por la sola razón de que somos incapaces de tomar parte en experiencias semejantes» (*Ibíd.*, pp.90-91). La puerta para las variedades de dichas experiencias queda así abierta en un ángulo de 360 grados, en el que tendrán también cabida los conversos, las mentes enfermas, los místicos y los santos.

Porque al lado del punto de vista de la mentalidad sana como fundamento de la religión, James admite la existencia de otro punto de vista que es radicalmente opuesto. Se trata de ver en el mal un entendimiento mejor de nuestras vidas, y aun partiendo de principios filosóficos distintos, el objetivo es el mismo, alcanzar el bien. Pero en la filosofía de la «mind-cure» hay un rechazo a la racionalidad del mal. «El mal es enfáticamente irracional y no se ha de precisar, ni conservar, ni consagrar en ningún sistema final de la verdad» (*Ib.p.*109).

Reconoce James que hay personas que no pueden librarse del peso de la conciencia del mal y con ello van a sufrir. En forma similar a la mentalidad sana con niveles de felicidad superficiales y profundos, existen también diferentes niveles en la conciencia del mal. Son los diferentes umbrales. La sensibilidad a las pequeñas diferencias en cualquier sensación, permiten hablar de «umbral bajo». Así cuando hablamos de «umbral de dolor» o «umbral de temor», por ejemplo, las personas con mentalidad sana, los optimistas, tendrán una conciencia muy diferente de los depresivos y melancólicos, cuya vida ven rodeada de fatalidad.

James cuestiona si estas diferencias de umbral también necesitan un tipo de religión diferente. No cree que, aún el hombre más poseído de una mentalidad sana, el más feliz o envidiado del mundo, no haya tenido nueve de cada diez veces «su más íntima conciencia de fracaso». Y se refiere a lo escrito en 1824 por Goethe (1749-1832), al que califica de optimista animoso:

No diré nada contra el curso de mi existencia. Pero en el fondo solo ha habido dolor y pesadumbre, y puedo afirmar que durante todos estos 75 años no he disfrutado cuatro semanas de auténtico bienestar. Mi vida ha sido un perpetuo rodar de la piedra que debe volver a subir (*Ibíd.*, p.112).

De ahí que se pregunte: «¿Qué será de los hombres menos afortunados?». Su análisis está acompañada de varios ejemplos en los que quiere evidenciar que las experiencias humanas están enraizadas con el fracaso, que constituye una parte integral de la vida. De ahí que no debe sorprendernos que los teólogos hayan considerado el fracaso como algo esencial, y que así, a través de la experiencia personal es como se llega al conocimiento del profundo significado de la vida.

Cuando revisa la literatura de los antiguos griegos, al lado de la alegría que engendra la religión de la naturaleza, en el entusiasmo que muestra Homero, también están sus reflexiones pesimistas y tristes, pero «no conocían alegría alguna tan preciosa como la que veremos de ahora en adelante en los brahmanes, budistas, cristianos y musulmanes, que obtienen de sus diversos credos contenidos de misticismo y renuncia» (*Ibíd.*, p.115).

Una vez más vemos en James ese interés por vincular el misticismo con la vivencia de la felicidad, lo mismo que cuando habla de los avances del pensamiento griego con la resignación de los epicúreos o la renuncia de los estoicos, aunque manifiesta que «no quiero juzgar ninguna de estas actitudes. Solo describir su variedad» (*Ibíd.*, p.116). Pero tampoco quiere desvincular la religión de los diversos tipos de depresión patológica, que pueden ir desde la simple tristeza, el desánimo, la falta de interés, lo que denominó Th. A. Ribot (1839-1916) como anhedonía, hasta la profunda melancolía, una especie de neuralgia psíquica –así la llama– que supone una incapacidad para la alegría.

El relato de L. Tolstoi (1828-1910) en *Mi Confesión* nos muestra como desde el hundimiento moral, el sufrimiento continuo hasta buscar la lógica del

suicidio, pudo encontrar la fuerza que le llevó al anhelo de Dios. Del abandono de la fe y de la doctrina cristiana aprendida en su infancia su vida había ido por otros derroteros

[...] la fe que guiaba mi vida, mi única, mi verdadera fe, era la fe en el perfeccionamiento [...] Trataba de perfeccionarme intelectualmente. Aprendía todo cuanto podía, todo lo que la vida ponía en mi camino. [...] el perfeccionamiento moral, pero pronto fue sustituido por el perfeccionamiento general, es decir, el deseo de ser mejor, no a mis propios ojos o a los de Dios, sino a ojos de otros hombres. Y ese deseo de ser mejor a ojos de otros se convirtió muy pronto en el deseo de ser más fuerte que los otros, es decir, más célebre, más importante, más rico. (Tolstoi, 2008, pp. 10-11)

Tolstoi alcanzó su recuperación con una idea tanto intelectual como emocionalmente. Son procesos similares los de John Bunyan (1628-1688) y del Reverendo Henry Alline (1748-1784) (*Ibíd.*, pp.126-128). De este modo nos conduce así James a dos formas de entender la vida, entre la mentalidad sana, ciega y frívola, y la mentalidad morbosa que vive en el sufrimiento y la melancolía. De hecho ambas forman parte de una vida normal. A partir de algunos males es posible alcanzar formas superiores de bien.

Una conclusión a la que llega es que las religiones más completas son «aquellas en las que el elemento pesimista está bien administrado». De esta forma va introduciendo el tema de la «conversión». El hombre debe morir en una vida real para nacer en otra irreal. Ése es el camino de la salvación; el renacimiento por la fe (*Ibíd.*, p.130).

#### **4.4. La vía de la conversión**

Es posible que a James le interesara de un modo especial el tema de la «conversión»; el renacer, el nacer dos veces, como una necesidad para que las almas enfermas alcancen la felicidad, y él mismo cuando tenía 30 años ¿no

había renacido tras haber sufrido una profunda crisis espiritual gracias a Renouvier? Estamos frente al yo dividido, con sus luchas internas, que James expone, entre otros, en el ejemplo clásico de San Agustín. Es notable la elocuencia del pasaje que relata de sus *Confesiones*. «El genio psicológico de Agustín nos ha proporcionado un relato insuperable del problema de poseer un yo dividido». En forma similar describe la voluntad dividida de Henry Alline, el evangelista predicador de Nueva Escocia, con una gran preocupación por sus faltas, aunque éstas fueran leves (*Ibíd.* pp. 135-136).

Perder una vida para alcanzar la nueva es la vía de la conversión. En los distintos ejemplos que expone no solo se refiere a lo religioso, como puede ser el caso de San Agustín, que alcanza la felicidad, la paz y la unidad interior, por medio de la fe como único camino; también describe los casos al margen de la misma, bien por una regeneración de fondo moral, o hasta por codicia, venganza o patriotismo. También nace un hombre nuevo, ya sea de súbito o gradualmente. Un caso que expone con detalle es el del filósofo francés Th. S. Jouffroy (1796-1842) (*Ibíd.*, p.138), que Starbuck define como el paso de la ortodoxia a la infidelidad, con sus dudas atormentándole día y noche hasta que una mañana despierta a una nueva vida. Después también cita el que toma de John Foster (1770-1843) en su *Essay on Decision of Character* (1874), sobre un joven que tras dilapidar su fortuna y quedar reducido a la miseria más absoluta, un día renace con la decisión de recuperar todas sus propiedades. Comienza con un par de monedas que le dan por un pequeño trabajo. La cuestión final es que terminó su vida con una fortuna de 60.000 libras y siendo un avaro implacable.

Pero vemos que estos casos que podríamos llamar laicos, no le importan demasiado a James. Él mismo dice: «Déjenme hablar ahora del asunto que nos interesa, es decir, del contenido religioso». Como ejemplo más sencillo expone «la conversión sistemática a la religión de mentalidad sana de un hombre que

ya debía ser de este tipo» (*Ibíd.*, p. 141). Desde la experiencia de la disciplina budista hasta Tolstoi:

Hay ideas sin las que no habría vida, sin ellas yo mismo no viviría –dice Tolstoi. Comencé a ver que no tenía derecho a confiar en mi razonamiento individual omitiendo las respuestas que proporcionaba la fe, ya que son las únicas respuestas para la cuestión (*Ibíd.*, p. 144).

A nosotros nos da la impresión de que todo el contenido de Tolstoi ha marcado de forma muy contundente la trayectoria y las ideas de James. ¿En qué forma podemos encontrar en James ese hipotético converso que llegó a ser tras el fallecimiento de su padre? Son muchos los párrafos de Tolstoi que transcribe. Señalamos algunos:

Y de nuevo, con este pensamiento, surgieron gozosas expectativas respecto a la vida. Todo en mí recibió un significado...¿Por qué busco más allá?, preguntaba una voz dentro de mí.[...] Bien, así pues, ¡vive, busca a Dios, no habrá vida sin Él!...(James, 1986, p.144)

Luego, en otro pasaje, trata de dar su diagnóstico:

Yo interpreto su melancolía no como un simple trastorno accidental del organismo, aunque también lo era. Lógicamente la provocó el choque entre su carácter interno y sus actividades y aspiraciones externas. A pesar de que era un escritor, Tolstoi era también uno de esos hombre serios para quienes lo superfluo, insincero, codicioso, en fin, las complicaciones y crueldades de nuestra educada civilización resultaban del todo insatisfactorias y para quien las verdades eternas estaban en las cosas más naturales e instintivas (*Ibíd.*, p.145).

Después de leer esto, no nos resulta difícil imaginar los años juveniles de William James en sus estados de melancolía, su espíritu entregado, falto de vigor y depresivo con las dificultades que tuvo para superar aquella situación.

Aunque escribía, no se consideraba un escritor místico en el sentido de Tolstoi, pero no por eso dejaba de tener presentes las verdades eternas. Creemos que el impacto en James de *El Reino de Dios está en vosotros* (Tolstoi, 1894/2010) fue importante. Esta obra constituye la esencia espiritual clave para entender a Tolstoi que en el «Sermón de la Montaña» encuentra la culminación del pensamiento cristiano, al margen de las interpretaciones de la Iglesia oficial. Pero James en *Varietades* no va a estudiar los fenómenos místicos en sí, ni las posibles implicaciones teológicas, sino lo más simple ante un fenómeno al que el propio James denomina técnicamente de conversión. Ahora le interesa analizar como psicólogo cuáles son los aspectos técnicos.

El ejemplo típico de conversión instantánea lo representa San Pablo: «se establece una completa división en un abrir y cerrar de ojos entre la vida anterior y la nueva» (*Ibíd.*, p.169). James presenta los casos en que ese cambio brusco se presenta de diferentes maneras; es el despertar en Dios de Henry Alline, que solo a partir de lectura de la Biblia se transforma en un virtuoso y santo sacerdote cristiano, o el que relata Leuba sobre un graduado de Oxford, hijo de un pastor eclesiástico, que todo lo gastaba en juergas y borracheras, nunca había manifestado deseos de cambiar, y ya con treinta y tres años, sin pensar nada en Dios, la lectura de una frase: «Aquél que posee al Hijo tiene la vida eterna, aquél que no posee al Hijo no tiene vida», pese a conocerla de otras ocasiones, en aquel momento fue diferente, y se encontró invadido por el Espíritu de Dios. Junto a los ejemplos de conversión instantánea, también están los ejemplos de conversión gradual. Expone James que los protestantes dan menos importancia a la conversión brusca que los metodistas. Para protestantes y católicos, aunque no exista una crisis aguda tienen los sacramentos y las prácticas religiosas para alcanzar la salvación. En el metodismo la oferta de salvación precisa que haya esta crisis para completar el sacrificio de Cristo.

Ante estas posibilidades de conversión, James, psicólogo, plantea sus cuestiones: ¿Estamos antes hechos milagrosos en que los regenerados

comparten la naturaleza de Cristo? ¿o aún en los casos más sorprendentes se trata de un proceso estrictamente natural, con resultados más o menos sorprendentes, cuyo mecanismo procede de la vida interior del ser humano? (*Ibíd.*, p.178)

Como en tantos momentos de estas conferencias, James, trata de conducir la respuesta a su terreno. Lo hace con estilo y delicadeza. Desde un centro de interés consciente el campo se amplía hacia unas zonas marginales en las cuáles es difícil precisar sus límites. La unidad real de la conciencia, la conciencia total, no es solo «el conjunto de objetos presentes en el pensamiento en cualquier momento»; afirma James «que es imposible esbozar la ondulación, el campo de manera precisa» (*Ibíd.*, p.179).

Porque James vuelve a llevarnos al subconsciente, a los márgenes indeterminados de la conciencia, que —según su expresión— nos están rodeando y bombardeando como un campo magnético. Y afirma con rotundidad:

Considero que el paso adelante más importante que se ha dado en psicología desde que era estudiante fue el descubrimiento, en el año 1886, de que en algunos individuos no solo existe la conciencia del campo ordinario, con sus centros y su margen usuales, sino que, sumido en ello existe también un conjunto de recuerdos, pensamientos y sentimientos que son extraperiféricos y totalmente fuera de la conciencia primaria, pero que han de ser clasificados como hechos conscientes de algún tipo y que pueden revelar su presencia con signos elocuentes (*Ibíd.*, p.180).

La referencia al ensayo de Janet (Janet, 1886) es muy importante para lo que persigue William James a efectos de la fenomenología religiosa. Al haber descubierto que existe esta «consciencia más allá del campo», la que Myers denomina subliminal «ilumina muchos de los fenómenos de las biografías religiosas» (*Ibíd.*p.180).

Lo presenta como puerta que se le abre para explicar los fenómenos de automatismo que son descritos por Janet. Se trata de impulsos a la actuación inexplicables, obsesiones, inhibiciones, o alucinaciones de la visión o del oído. Es el caso de los individuos que escriben automáticamente pero no entienden nada. Myers los denomina automatismos, que pueden tener expresión sensorial, motor, emocional o intelectual. Pues bien estos «asaltos a la conciencia» se originan en las partes subliminales de la mente.<sup>123</sup>

Reconoce que las experiencias han sido realizadas en individuos fácilmente sugestionables. Los resultados más simples de automatismos se presentan en los casos de sugestión posthipnótica, y James menciona las experiencias de Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason y Prince realizadas con pacientes histéricos, en los que se revelan «sistemas completos de vida subterránea» que se manifiestan en dolores, alucinaciones, convulsiones, parálisis sensitivas o emocionales; es la enfermedad histérica. La curación es posible con la eliminación por sugestión de los recuerdos del subconsciente. Sobre todo en lo que James quiere incidir es que ante todo automatismo está presente un mundo subconsciente, y que esto es posible no solo en personas sugestionables, sino también, en mayor o menor grado en personas normales.

¿Es la conciencia subliminal la puerta abierta a las experiencias religiosas? En la conversión, el volver a nacer, James cree que no es necesaria la presencia del milagro divino, ni en la conversión súbita ni en la gradual; las diferencias en el campo de la conciencia subliminal entre unos u otros individuos serán los determinantes psicológicos para la alteración brusca o paulatina de la conciencia primaria. Y James apunta el sentido pragmático:

Si los dones para la vida del estado de conversión son buenos, los debemos de idealizar y venerar aunque constituyan una parte de la psicología natural, en caso contrario debemos seguir adelante sin importarnos el ser natural que los haya infundido (*Ibíd.*, p.183).

Está de acuerdo con George Albert Coe (1862-1951)<sup>124</sup> que en su análisis de setenta y siete conversos cree confirmada su visión de que la conversión repentina se corresponde a la presencia de un yo subliminal activo. Se trata de personas sensibles a la hipnosis, a los automatismos como alucinaciones hipnagógicas, impulsos extraños, sueños religiosos. Encuentra en estas personas tres factores favorables a la conversión: la sensibilidad emocional pronunciada, los automatismos y la sugestionabilidad pasiva (*Ibíd.*, p.185).

El punto de vista que mantiene James es que la condición «sine qua non» para la conversión instantánea de un individuo es que posea un yo subliminal desarrollado, en otro caso la conversión sería gradual. Es la diferencia que establece entre la conciencia primaria que empuja nuestros sentimientos al tacto de las cosas materiales y la subliminal hacia acciones espirituales superiores. No niega que puedan existir intervenciones de orden superior, pero «si existen –dice– solo tendrán acceso a través de una puerta subliminal» (*Ibíd.*, pp. 186-187).

Una vez más presenta los ejemplos de conversos como casos clínicos, y nos llama la atención como encaja los sentimientos de estas experiencias en la teología protestante. En el caso de Adolphe Monod, protestante francés, es su abandono pleno en Jesucristo; en Lutero, es el momento de la gracia y de escuchar a Cristo cuando el hombre se encuentra aterrado, deprimido, en la tristeza y la máxima aflicción, y en el comentario que hace de la Epístola de San Pablo a los Gálatas, Lutero centra su experiencia personal con la justificación no por sus obras, sino por la fe en Cristo; nos crucificamos con Cristo y resucitamos con Cristo.

Los casos que comenta de Leuba, del evangelista inglés Billy Bray (1794-1868), de Starbuck, nos hablan de una «gozosa convicción» del estado de fe. Cree James que a la experiencia afectiva debe llamarse estado de certeza, caracterizado por la pérdida de toda preocupación, la sensación de percibir

verdades desconocidas y la de un cambio de objetivo con apariencia de novedad. En otros casos nos hablan de automatismos sensoriales, en forma de fenómenos lumínicos alucinadores o pseudoalucinatorios; la luz cegadora que San Pablo no pudo soportar camino de Damasco. Starbuck cita un caso de fotismo que llevó al converso a dejar su posición social, el dinero y sus ambiciones, y toma la decisión de ser Hijo de Dios para siempre (*Ibíd.*, p.193).

Termina James estas conferencias sobre la conversión refiriéndose a la situación de permanencia o transitoriedad del converso. Desde el punto de vista psicológico la cuestión –dice– no puede despacharse con una sonrisa irónica dirigida a «tantos histéricos». Afirma que sea cual sea la duración muestra la capacidad espiritual del ser humano. Al referirse a los casos expuestos tiene la constancia de su permanencia. Relaciona una estadística de Mss Johnston, recogida por Starbuck, sobre un centenar de personas de la iglesia evangélica, más de la mitad metodistas, que basándose en declaraciones de los interesados, manifiestan un 93 por ciento de reincidencia de las mujeres y un 77 por ciento en los hombres. Pero destaca de modo especial que a pesar de las posibles fluctuaciones, Starbuck llega a la conclusión de que el efecto de la conversión «consiste en proporcionar un cambio en la actitud hacia la vida que es constante y permanente» (*Ibíd.*, p.197).

#### **4.5. Las conferencias sobre la santidad y el valor de la misma**

A la santidad va a dedicarle James, nada menos que cinco conferencias desde la XI a la XV. Entramos en los frutos maduros de la santidad —según James— cuando el centro habitual de la energía personal son las emociones espirituales. En una nota al pie dice que utiliza este término «Que a menudo conlleva un cierto sabor de ‘beatería’» porque no existe otra palabra que sugiera tan bien la combinación exacta de afectos que el texto describe» (*Ibíd.*, p.207. 10n).

Presenta unas características comunes para todas las religiones de la santidad universal

1. Sensación de vivir una vida más abierta y más apartada de los intereses egoístas de este mundo. Una convicción intelectual pero además sensible de un Poder Ideal. En los cristianos siempre se personifica en Dios, pero ese poder puede estar representado en otro tipo de utopías cívicas, patrióticas, caritativas o abstracciones morales.

2. Existencia de una continuidad amistosa del «Poder Ideal» con nuestra vida. Rindiendo voluntariamente nuestra vida a su control.

3. Frente a todo egoísmo, una libertad y alegría inmensas.

4. Se produce un cambio en el centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía, con alejamiento del *ego* a favor de una actitud positiva hacia el *no ego*.

De todo esto derivarían sus consecuencias prácticas:

a) Ascetismo: El santo encuentra un placer positivo en el sacrificio y el ascetismo.

b) Fortaleza del alma: Se abren nuevos horizontes, y se minimiza lo personal. «Pondremos siempre por delante lo que somos, simplemente y sin falsa humildad, como también sin pedantería ni afectación u orgullo».

c) Pureza: Elevando la sensibilidad hacia lo espiritual, limpiándose de elementos carnales y sensuales. La debilidad de la carne es tratada con severidad.

d) Caridad: Aumento de caridad y ternura hacia los semejantes. El santo ama a sus enemigos y trata a los mendigos incómodos como hermanos. (*Ibíd.*, pp.208-209).

En los casos que comenta posteriormente destaca de manera importante, como patrón común, los que viven la sensación de la presencia de un poder amigo superior como clave de la vida espiritual: «una amistad infinita e inexplicable»; «el sentimiento indescriptible e inexplicable de una íntima

seguridad que solo puede experimentar uno mismo pero que una vez experimentada, jamás puede olvidarse»; «la proximidad de Dios ofrece una seguridad constante contra el temor y el sufrimiento»; «el pensamiento de que Dios es nuestro cuidadoso amante y nos vigila sin que nada pueda dañarnos si no lo permite su voluntad» (*Ibíd.*, pp.210-211).

Las expresiones de exaltación se suceden unas a otras en las distintas experiencias que muestra James. Su bibliografía es muy amplia. No desdeña ningún testimonio, aunque lo califique de insólito:

En los anales de santidad católicos hay muchos casos tan exóticos como éste o incluso más todavía: «Frecuentemente, los asaltos del amor divino —se dice de la hermana Séraphine de la Martinière— casi la conducían al instante de la muerte». Se quejaba con ternura a Dios y decía: «No puedo soportarlo, reforzad amablemente mi debilidad, o moriré bajo la violencia de vuestro amor» (*Ibíd.*p.212).<sup>125</sup>

Continúa James analizando los distintos dones que conforman la santidad. El amor fraterno, la caridad, constituye la noción de hermandad que se desprende al considerarnos hijos de Dios, si bien no es una simple derivación del teísmo. Los mismos afectos podemos encontrarlos en el estoicismo, el hinduismo y el budismo en su grado más alto. La entrega a los demás, el incremento de ternura, la felicidad aparecen acompañando a la vida santa. «Sea cual sea la experiencia de la caridad, puede borrar todas las barreras humanas usuales» (*Ibíd.*, p.213-214). El amor a los enemigos representa el límite extremo de la magnanimidad que seguido radicalmente supone la ruptura con nuestra instintividad, la inhibición de la repugnancia instintiva.

No deja de señalar como a la caridad se unen el ascetismo y la humildad, manifiesta esta trilogía en las personas que se entregan al cuidado de enfermos con patología desagradable. Se llega a la autoinmolación frenética que podemos encontrar en Francisco de Asís, besando a sus leprosos; Santa

Margarita de Alacoque, San Francisco Javier, San Juan de Dios y su complacencia limpiando llagas con su lengua; otros ejemplos son los de Isabel de Hungría y Madame Chantal cuyas vidas parecen hallar complacencia en los hospitalizados con llagas purulentas.

¿Considera James estas actuaciones dentro de una perversión o alteración patológica de la conducta? ¿Esto qué, el mismo dice, provoca estremecimiento y a la vez admiración, es patología? James habla del estímulo del estado de fe en lo que se refiere al amor humano. «El abandono del yo en Dios es apasionante. El que no sólo dice sino que siente: «Que se haga la voluntad de Dios», se sitúa por encima de toda flaqueza» (*Ibid.*, p. 217).

Concluirá esta conferencia completando el análisis de los síntomas de la religión. La máxima entrega de sumisión y resignación la encuentra en la expresión «No le pido nada, no espero nada», del profesor de filosofía Lagneau, fallecido inválido total. Y en esa misma línea de pesimismo y de autorrendición presenta a Pascal: «No te pido salud ni enfermedad, ni vida ni muerte, sino que dispongas de mi salud y mi enfermedad, de mi vida y de mi muerte para tu gloria, para mi salvación, para tu Iglesia y tus santos, de los que yo podría ser uno por tu gracia» (*Ibid.*, 218).

La mortificación, el impulso al sacrificio, la pureza de vida, el amor por el dolor y el sufrimiento, la austeridad, la pobreza y la obediencia, son fenómenos presentes en mayor o menor intensidad por el impulso ascético que alcanzan algunas personas.

En seis niveles psicológicos clasifica James la conducta ascética:

1. Una simple expresión de audacia orgánica en alguien hastiado de la vida.
2. Moderación en el comer y beber, sencillez en el vestir; no atender demasiado al cuerpo como fruto del amor a la pureza.
3. Fruto del amor como sacrificio ofrecido a la Deidad reverenciada.

4. Mortificaciones y tormentos. El asceta compra su libertad o escapa de peores sufrimientos al ejercitar la penitencia.

5. En personalidades psicopáticas las mortificaciones se inician irracionalmente, por obsesión o idea fija, y así siente bien su conciencia interior.

6. Los ejercicios ascéticos no son motivados por perversiones genuinas en las que se siente placer por estímulos habitualmente dolorosos (*Ibíd.*, p.225).

Los ejemplos de ascetismo son varios: Tyndall, Carlyle, Channing, Vianney (*Ibíd.*, pp. 227-229). El místico español San Juan de la Cruz recibe especial atención:

Lo primero, el apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas [...] Lo segundo, para poder hacer bien esto, cualquiera gusto que se le ofreciera a los sentidos, como sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto ni lo quiso que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar (*Ibíd.*, p.231).

Y San Juan de la Cruz dirá también los remedios para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales: gozo, esperanza, temor y dolor. Debe procurar inclinarse siempre: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, no a lo más gustoso, no a lo que es descanso, no a lo que es consuelo, no buscar lo mejo, sino lo peor, no a lo más sino a lo menos

[...] y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo. Y estas obras conviene las abrace de corazón y procure allanar la voluntad en ellas; porque, si de corazón las obra, muy en breve vendrá a hallar en ellas gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente (*Ibíd.*, pp.231-232).

James estudia la obra del místico español en una edición francesa resumida.<sup>126</sup> Los versos de la *Subida del Monte Carmelo* hablan de la desnudez que alcanzada por el alma espiritual: «no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad; porque, cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga» (*Ibíd.*, p.233). El vértigo de la contradicción fascina al misticismo, dice James: «Los que perseveran son completamente místicos, ya que San Juan pasa de Dios a la noción más metafísica del Todo» (*Ibíd.*, p.233). «Para llegar al Todo habéis de abandonar el Todo, y si conseguís poseer el Todo, habéis de poseerlo sin desear Nada», es la expresión de San Juan de la Cruz. El alma alcanzará su plena tranquilidad en esta expoliación, porque son los deseos la causa de su aflicción.

En un místico alemán del siglo XIV, el beato Suso,<sup>127</sup> dice James que encuentra todas las expresiones del ascetismo hasta alcanzar el extremo más irracional del individuo psicopático. Desde una camisa de piel rugosa, tiras de piel con clavos en su ropa interior, guantes de piel con dedales con tachuelas de latón afiladas, una cruz sobre su espalda con treinta agujas y clavos puntiagudos, de día y de noche, los pies llagados y helados en invierno, autotorturas con la sed. Un largo capítulo de tormentos que muestran un caso «claramente patológico». Pero es en el ejemplo de Margarita de Alacoque donde encuentra la transformación del tormento en un tipo de placer perverso: «Nada, excepto el dolor —repetía siempre en sus cartas— hace mi vida soportable» (*Ibíd.*, pp. 235-236).

El camino hacia la perfección encuentra en la Iglesia, dice James, otras ramas de automortificación en la obediencia, la pobreza y la castidad. Es curioso que el análisis de James va a dejar de lado el tema de la castidad, centrándose en la obediencia y la pobreza. La obediencia en los escritores católicos es considerada como una mortificación. Nace de la docilidad interna y abandono a los poderes superiores, en cuanto éstos son representantes de Cristo. San Ignacio de Loyola considera en sus cartas que la obediencia es la

columna vertebral de su orden: «[...] ponerme completamente en las manos de Dios, y de aquel que toma su lugar por su autoridad». Y como caso de extravagancia máxima cita el de la hermana Marie Claire, que no volvió a hablar durante muchos años a la madre María Angélica, con lo que tenía un gran afecto, por obediencia e indicación del prelado M. de Langres (*Ibíd.*, p.239).

Respecto a la pobreza, considerada en todos los credos «un adorno de la vida santa», es uno de los ejemplos de la paradoja ascética frente al ansia de posesión de la naturaleza humana. En este terreno —cree James— que coinciden jesuitas y franciscanos con los faquires hindúes, los derviches y los monjes budistas, al idealizar la pobreza como el estado individual más elevado. Se trata del abandono y entrega total a Dios sin reserva alguna: «no pienses en el mañana, vende todo lo que poseas y dáselo al pobre» (*Ibíd.*, p.243).

¿Cómo pueden entenderse estos sentimientos contradictorios del ascetismo? James aclara que «cada emoción obedece a una lógica propia y actúa deductivamente como ninguna otra lógica puede hacerlo» (*Ibíd.*, p.246). Según James, la piedad y la caridad establecen un centro de energía diferente de los temores y pasiones terrenales. Es así como pueden ser entendidas desde la psicología.

Pero todavía James no tiene claro el fenómeno de la santidad. Una cosa es estudiar los fenómenos que se presentan como fruto de la religión, y otra «juzgar el valor absoluto de lo que la religión aporta a la vida humana» (*Ibíd.*, p.249). De ahí que, cuando inicia su conferencia XIV sobre «El valor de la santidad», pretende realizar —parafraseando a Kant— una «Crítica de la Santidad Pura». Y lo primero que establece es que los frutos de la religión no pueden ser valorados desde el punto de vista humano, por lo menos en exclusiva. Cree precisa una teología, («debemos ser teólogos»), si bien la noción de deidad tiene una evolución secular que podemos observar en los cambios que suceden a lo largo de la historia, de tal forma que vamos

desechando deidades al entrar en pugna con ideales humanos indispensables o que estorban a otros valores. De esta forma es la experiencia humana la que va juzgando a los dioses. Y añade desde un punto de vista pragmático: «Los dioses en quienes confiamos son los que necesitamos y podemos usar; los dioses cuyas exigencias refuerzan lo que exigimos de nosotros y de los demás». De ahí su proposición: «Analizar la santidad mediante el sentido común, utilizar los modelos humanos para ayudarnos a decidir hasta qué punto la vida religiosa es recomendable como un tipo ideal de actividad humana» (*Ibíd.*, pp. 250-252).

Analizando la historia sin prejuicios podemos observar como las religiones han ido satisfaciendo necesidades vitales dominantes, y si estas necesidades se violan o aparecen nuevas creencias que satisfacen en mejor forma las necesidades que tenemos, es cuando las nuevas religiones van remplazando a las precedentes. A toda actividad humana, dice James que se le puede aplicar el reproche de vaguedad, subjetividad y generalidad, y en este sentido no ha encontrado una religión prevalente por una «certeza apodíctica». Frente al debate entre escepticismo y dogmatismo su posición es clara:

Nosotros solo reivindicamos la probabilidad razonable, y eso será todo lo que los hombres que aman la verdad pueden, en un momento dado, esperar alcanzar. Con toda seguridad será más de lo que podamos haber obtenido si fuésemos inconscientes de nuestra tendencia a errar (*Ibíd.*, p.253).

Ante el hecho religioso los juicios serán distintos. Entiende James que las necesidades interiores del hombre son diferentes para unos u otros. No puede haber los mismos incentivos religiosos para el fuerte o el débil, para el orgulloso o humilde, para el tenaz o religioso. ¿Presupone esto tanta variedad de sentimientos religiosos como de seres humanos?

El mismo James dice que muchas de sus expresiones «pueden sonar a anárquicas. « [...] puede parecer que desconfío de la noción de verdad» (*Ibíd.*, p. 254). Su criterio queda bien definido:

[...] no creo que nosotros ni ningún otro hombre mortal pueda llegar, en un momento dado, a la verdad absolutamente perfecta sobre las cuestiones de hecho que trata la religión. Pero no rechazo este ideal dogmático por un placer perverso en la inestabilidad intelectual. No aprecio el desorden y la duda como tales. Más bien temo perder credibilidad por esa pretensión de poseerla completamente (*Ibíd.*, p.254).

Como ha manifestado desde los comienzos de estas conferencias, al realizar un juicio crítico sobre el valor de los fenómenos religiosos, insiste en «la distinción entre la religión como una función personal individual y la religión como producto institucional, colectivo o tribal» (*Ibídem.*) Deja bien claro que lo que le interesa en su estudio es la primera, en cambio, nada en absoluto las instituciones. Quiere estudiar la experiencia religiosa «que anida sola y privadamente en el interior» (*Ibíd.*, p.255).

El estudio del fenómeno de la santidad se asocia a la extravagancia, un desequilibrio. Cuando las emociones son fuertes el equilibrio lo proporciona una voluntad poderosa y un intelecto fuerte para mantener la estabilidad. Así James entiende que en la vida de los santos, con intensas actividades espirituales, el intelecto muestra una deficiencia relativa, y los atributos de la santidad pueden desequilibrarse. Este desequilibrio lo va a analizar en diferentes virtudes que alcanzan niveles que pueden considerarse extraviados.

Así la devoción puede conducir al fanatismo. En mentes estrechas con una voluntad activa la ansiedad por honrar a la deidad puede conducir a las matanzas de las Cruzadas o la Guerra Santa del Islam. James cita los ejemplos de Santa Catalina de Siena deseosa de una cruzada para aniquilar a los turcos, y de Lutero que «no encuentra ninguna palabra de protesta o de piedad con

referencia los atroces tormentos en que morían los cabecillas anabaptistas». Y si en vez de la agresividad está presente la moderación, pero asentada sobre una inteligencia débil y una intensa devoción «observamos una absorción imaginativa en el amor de Dios tendente a excluir todos los intereses humanos prácticos». Estamos ante la toma de posesión de esa mente por el amor de Dios, expulsando todos los amores y prácticas humanas. Este exceso de devoción es definido por James como una «condición teopática» (*Ibíd.*, p.260). Para James son evidentes de esta situación Santa Margarita M<sup>a</sup> de Alacoque,<sup>128</sup> y Santa Gertrudis. Las *Revelationes* de Santa Gertrudis, reconocidas por su misticismo, nos muestran unas relaciones de Cristo con la santa tan superficiales y pueriles, hoy difíciles de entender, y como expresa James «poco edificantes» (*Ibíd.*, p.262).

A Santa Teresa, la considera dotada de un intelecto poderoso de orden práctico, una gran voluntad, un gran talento para la política y para los negocios, y que además de poseer un estilo literario de primera clase, escribió psicología descriptiva de manera admirable. Para James es «una de las mujeres más capacitadas en muchos aspectos» (*Ibíd.*). Sin embargo a él le defrauda que volcara toda su ambición y toda su vida al servicio de unos ideales religiosos insignificantes y de escaso relieve. Es que viene a resumir su idea de las relaciones con la divinidad en «un coqueteo amoroso inacabable». Existe una parcialidad manifiesta en esos favores personales que recibe de su Salvador, los aprovecha y usa esa experiencia profesionalmente para instruir a otros menos privilegiados. Trataba de inculcar este camino a las monjas más jóvenes, por el ejemplo y la formación, pero no encuentra en ella «ningún sentido de solidaridad humana, ni ningún signo de interés general asimismo humano» (*Ibíd.*, pp. 262-263).

Tampoco la santidad puede entenderse como una suma de méritos registrada minuciosamente por un Dios, que manifestara señales de favor de una forma arbitraria. En este sentido, dice James, Lutero barrió esa cuenta de

haber y debe de los individuos llevada por Dios, con lo cual «ensanchó la imaginación del alma y salvó a la teología de la puerilidad» (*Ibíd.*).

La pureza es otra de las virtudes de la santidad, que en exceso entraría en uno de los caracteres teopáticos: «el amor a Dios no ha de mezclarse con ningún otro amor». Preservar la pureza en su grado máximo como encontramos en la vida de muchos santos, significa una continua renuncia al contacto con la vida exterior. «Encerrado en esta monotonía, el fanático de la pureza vuelve a encontrarse limpio y puro» (*Ibíd.*, pp.264-265). James presenta como caso específico y único el de San Luis Gonzaga. El alejamiento de la vida mundana, familiar y social, la búsqueda de falsas acusaciones, las reprimendas injustas, su humildad, su obediencia, fueron llevadas hasta extremos inconcebibles hasta su muerte en 1591 con 29 años de edad. En esto, dice James, en el catolicismo del siglo XVI, era una opción aceptable anteponer la salvación de la propia alma a cualquier otro tipo de interés de justicia social, si bien señala como otros jesuitas, especialmente misioneros, luchaban por el bien comunitario de la humanidad. Esa exaltación de lo insignificante, aun en grado heroico, también empequeñece la idea de Dios.

Las situaciones extremas de la caridad y el amor, otra virtud de la santidad, no encuentran una fácil comprensión en los hombres del mundo. La santidad tiene que enfrentarse a la acusación de proteger y alimentar a individuos parásitos y mendigos. James señala sus máximas: «No resistas al mal» y «Ama a tu enemigo». Difícil de entender esta complejidad de la vida moral ligada a la realidad de los hechos y los ideales (*Ibíd.*, p. 268).

No deja de señalar James que la auténtica realidad nos enseña «cuando una mejilla es golpeada devolver el golpe y no poner también la otra mejilla», pero es importante lo que añade:

Sin embargo, vosotros estáis seguros, al igual que yo lo estoy, de que si limitásemos el mundo a los métodos de corazón duro y mano dura, si no hubiese alguien dispuesto a ayudar primero a un hermano y

preguntarse después si valía la pena, si no hubiese nadie deseoso de olvidar las equivocaciones privadas por piedad hacia la persona equivocada, nadie dispuesto a ser estafado muchas veces antes que a vivir desconfiado, nadie contento de tratar a los demás apasionada e impulsivamente en lugar de hacerlo según las normas generales y con prudencia, el mundo sería un lugar infinitamente peor para vivir que lo es ahora (*Ibíd.*, p.269).

Estas palabras de James siguen teniendo hoy toda su vigencia y no deja de ser esperanzador ver la entrega y solidaridad, ya no solo de organizaciones o movimientos religiosos o laicos, sino de héroes anónimos ante un mundo donde florecen las guerras, los conflictos sociales, el racismo y la intolerancia. La caridad humana y su exceso en los santos «es una fuerza social genuinamente creativa que tiende a hacer real un grado de virtud que solo ella está preparada para asumir en calidad de posible» (*Ibíd.*). No oculta James su admiración por San Pablo. De éste es la idea de que «cada alma es virtualmente sagrada» y que al morir Cristo por todos nosotros, sin excepción, «no debemos desesperar de la salvación de nadie (*Ibíd.*, p.270).

Nos llama la atención la alta consideración de James hacia la entrega de los santos. Entiende que pueden parecerse extravagantes o hasta insensatos, que pueden ser engañados y ser víctimas de su propia fiebre caritativa y de su entrega, pero aun pareciendo desquiciados, impregnan el mundo, lo vivifican y animan unas potencialidades de bondad que sin ellos permanecerían dormidas o enterradas. Ellos, los santos, dan el primer paso y asumen el riesgo. Hasta en las aspiraciones de justicia social impulsadas por socialistas y anarquistas en aquella época, que James califica de utópicas, encuentra su analogía en la creencia del santo en la existencia de un reino celestial. Constituyen el fermento de un mundo mejor (*Ibíd.*, p.271). En sus notas muestra su conocimiento y entusiasmo por la obra de los misioneros, como en el caso de John G. Patton en Nuevas Hébridas ante los ataques de las tribus de caníbales,

sin más armas que con su autoridad personal y su pasividad, logran desconcertarlos y detener sus agresiones.<sup>129</sup>

¿Y el ascetismo? James no puede por menos que ser crítico ante las situaciones extremas —extravagancias, dice— a que puede llevar la mortificación, la violación de la naturaleza. Por un lado, se refiere a los maestros espirituales católicos «que siempre han profesado la norma que, ya que la salud debe ser esencial para la eficacia en el servicio de Dios, no se ha de sacrificar en la mortificación», y respecto al protestantismo, con el que se identifica: «el optimismo y la mentalidad sana de los círculos protestantes hacen que en la actualidad nos repugne la mortificación por amor a la mortificación». No podemos concebir deidades que simpaticen con los sufrimientos autoinflingidos en su honor. Desde este punto de vista se entiende que el ascetismo tenga una consideración patológica, pero James quiere rehabilitar su esencia, dejando al margen algunas conductas excepcionales. Bajo su criterio, el ascetismo simboliza la existencia en este mundo de «un elemento de injusticia real que no ha de ser ignorado ni eludido, sino afrontado directamente superado apelando a los recursos heroicos, que se ha de neutralizar y limpiar por el sufrimiento» (*Ibid.*, p.273).

El discurso de James es muy profundo y muestra su grandeza espiritual. La humanidad no puede permanecer ajena al dolor, los errores, la tragedia y la muerte que forman parte de la vida. La humanidad admira el heroísmo: «[...] no nos importan las debilidades de un hombre si está deseoso de arriesgarse hasta la muerte y aún más, si la padece heroicamente en la causa que ha elegido; este hecho lo consagrará para siempre» (*Ibid.*, p.274).

Y James hace una profesión de su religiosidad cuando dice que «como hombres religiosos» en vez de dar la espalda al impulso ascético «como hacemos la mayoría» debemos descubrir una utilidad en las privaciones y en la dureza. Aquí muestra su espíritu cristiano: «La locura de la cruz, tan inexplicable para el intelecto, tiene su significado vital indestructible» (*Ibidem*).

Reflexiona sobre la reforma espiritual que ve necesaria en su época, «con su culto al lujo material y a la riqueza». «Si una persona no se une a la lucha y al anhelo general por hacer dinero, la consideramos sin espíritu y sin ambición» (*Ibíd.*, p.277). Reconoce que se ha educado con temor a la pobreza, y aun reconociendo que la riqueza es mejor que la pobreza «mientras la riqueza proporcione ocasión para fines ideales y ejercicio a las energías ideales», dice que ese temor a la pobreza enraizado en las clases cultas «es la enfermedad moral más grave que padece nuestra civilización» (*Ibíd.*, p.278). Ve necesaria una exaltación de la pobreza, no en el sentido de la pobreza monástica, sino en el elogio de la «vida esforzada».

Al final de esta conferencia hace una especie de balance sobre la santidad y trata de vencer los prejuicios que pueden existir sobre la misma. En lo positivo de la santidad encuentra que hasta las cosas más pequeñas alcanzan un significado infinito por su relación con un orden divino invisible. El resultado es la felicidad, firmeza y la solidaridad. La energía interior convierte la incomodidad en alegría y elimina la tristeza. La humildad y el ascetismo protegen al individuo de todo egoísmo y apetencia personal. En lo negativo, si la visión intelectual del santo es estrecha, cae en los excesos del puritanismo, la beatería, las mortificaciones desmedidas y el fanatismo. Pero podemos cometer el error de considerar patología donde no la hay. Por eso aclara James, por ejemplo, como en la Edad Media entrar en un convento podría ser algo similar a ser hoy cooperante en una actividad social, no una extravagancia.

No duda James en defender la santidad frente a Nietzsche al que considera su crítico más manifiesto y declarado. Dice que su antipatía hacia la santidad es enfermiza; solo ve en el santo vileza, esclavitud y degeneración, llegando a calificarlo como el degenerado *par excellence*: «Su preponderancia pondría al género humano en peligro» (*Ibíd.*, p.280). Esto no quiere decir que James no fuese crítico con lo que denomina manifestaciones histriónicas de los santos

James nunca despreció la piedad y el ascetismo, aunque no tuvo reparos en criticar a los santos que, según él, fomentaban vicios y excesos deplorables: fanatismo, mortificación, puritanismo, escrupulosidad, beatería, fetichismo e ineptitud para encarar la vida (Castillo, 2015, p.137).

Presenta un serio debate entre el santo y el «hombre fuerte» nietzschiano, devorador implacable. James, por el contrario, entiende que la sociedad precisa que sea compartida por unos y otros. Si todos fueran agresivos la sociedad se destruiría por fricción a sí misma, y en el polo opuesto, una sociedad de temperamentos sacrificados se extinguiría por exceso de pasividad. Cuando pronuncia en la Universidad de Stanford la conferencia *El equivalente moral de la guerra* (1906) no deja de reconocer que algunas virtudes marciales de la milicia, como la disciplina, la valentía, el desdén por lo débil, pueden ser útiles para que el ser humano soporte los sufrimientos que la vida le depara, pero alejando la crueldad y el terror de las guerras (James, 1982, pp. 172-173). En 1910 se llegaron a imprimir y distribuir 30.000 ejemplares de este discurso por la Asociación para la conciliación internacional. Después se imprimió en dos revistas populares y curiosamente recibió la aprobación tanto de los pacifistas —grupo al que pertenecía el propio James— que vieron en sus palabras un alegato a favor de la paz, como por el sector militar por las alabanzas que dedica a las virtudes de la milicia. El James ascético y moralista queda reflejado en sus palabras

No lo hace a uno indigno el mero hecho de que la vida sea dura, de que los hombres deban esforzarse y padecer dolor. Las condiciones del mundo son de tal manera que podemos soportarlas. Pero que tantos hombres, por los meros accidentes del nacimiento y de la oportunidad, tengan una vida de nada más que trabajo duro, dolor, dureza e inferioridad impuestos sobre ellos, sin ninguna vacación, mientras que otros de nacimiento no prueban este tipo de vida en absoluto, esto es

capaz de provocar indignación en las mentes reflexivas (James, 1982, p.171).

Las virtudes del santo, desde el punto de vista abstracto hacen al santo un hombre superior al «hombre fuerte», al superhombre de Nietzsche, porque se adapta mejor a la sociedad sin depender de ella. Las circunstancias particulares determinarán la adaptación. Esta adaptación no puede valorarse en términos absolutos. San Pablo biológicamente fracasó porque fue decapitado, pero su adaptación al medio social fue extraordinaria. «Siempre que el ejemplo de un santo sea fermento de la justicia en el mundo y lo estimule en la dirección de los hábitos de la santidad, constituye un éxito sin importar cuál puede ser su mala fortuna inmediata» (James, 1986, p.283). James pone el ejemplo de los grandes santos: Franciscos, Bernardos, Luteros, Loyolas, Brooks, Wesleyes, etc., todos con su gran fuerza y su envergadura. James quiere dejar bien diferenciada lo que es la verdad teológica de la religión, que cree en dos mundos, y otra su utilidad; su verdad —dice— está en sus frutos. James va más allá cuando reconoce que «hay personas religiosas que perciben la verdad de un modo peculiar. Este modo es conocido como misticismo» (*Ibíd.*, p.284).

#### 4.6. El reto del misticismo

Las conferencias XVI y XVII las dedica James al misticismo. Antes de llegar a las conclusiones finales, quiere presentar las experiencias místicas como el eje central de la religión personal. Reconoce que a lo largo de las distintas conferencias ha dejado abiertos e incompletos «pero ha llegado la hora de enfrentarse al misticismo seriamente». Para él es un tema trascendente, quizás el que más, ya que lo considera como el «capítulo vital» en torno al cual gira la fenomenología de la religión. Y es más, dice que «como mínimo conseguiré

convenceros de la realidad de los estados en cuestión y de la primordial importancia de su función» (*Ibíd.*, p. 285).

Aun cuando admite la definición de algunos autores, para quienes un místico es cualquier persona que cree en la transmisión del pensamiento o en el retorno de los espíritus, y dice que él por su temperamento no puede disfrutar plenamente de los estados místicos: «seré tan objetivo y receptivo como pueda». ¿Experiencias místicas en James? ¿Hasta qué punto? Pero, sobre todo creemos que en él –más allá de sus crisis y de sus experiencias– ha permanecido la impronta de su padre. Henry James, en mayo de 1844, residiendo en Windsor, había sufrido su profunda crisis espiritual, que resolvió al cabo de dos años entregándose a la obra de Swedenborg.<sup>130</sup> William James entiende que las experiencias místicas deben ser consideradas de un modo especial, con una gran amplitud en su diversidad, y no necesariamente ligadas a un significado religioso. En la opinión de Crichton-Browne, recogida por James, corresponden a «estados irreales» con una sensación de misterio y dualidad metafísica de las cosas, que relaciona con estados de autoconsciencia que en ocasiones preceden a ataques epilépticos (*Ibíd.*, pp. 288-289).

Establece, en primer lugar, cuatro características para explicar la denominación de mística a una experiencia: Inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad. ¿Cómo interpreta James en cada una de estas características? Por inefable entiende una situación que no puede expresarse con palabras; no hay lenguaje que pueda describirla. Es más un estado afectivo que intelectual. Pero a pesar de esta carga afectiva, el místico experimenta conocimiento, una importante revelación o iluminación de una verdad importante, y con sensación de autoridad. A estas dos cualidades añade la transitoriedad, con una duración limitada de una o dos horas como máximo, y la pasividad, de tal forma que el místico siente dominada su propia personalidad, como si dependiera de un poder superior ajeno. En esta situación de pasividad puede encontrarse la personalidad múltiple o desdoblada, o en la

experiencia de la escritura automática. Los ejemplos que expone son de una gran variedad. Lutero, de súbito, comprende la profundidad de una frase al repetir las palabras del Credo: 'Creo en la redención de los pecados'. «Vi la Escritura bajo una luz totalmente nueva, y al instante sentí como si hubiera vuelto a nacer. Era como si hubiera encontrado la puerta del Paraíso completamente abierta (*Ibíd.* p.287). En el caso de J. A. Symonds (1840-1893) llega a alcanzar la conciencia mística en una situación muy análoga al despertar de la anestesia; permaneciendo un yo abstracto al eliminar en forma gradual y progresiva las sensaciones de espacio, tiempo y de la propia experiencia del yo.

¿Nos situamos en las proximidades de lo patológico como nos muestran los estados de conciencia provocados por los tóxicos, como el alcohol, o los anestésicos? James comenta sobre sus propias experiencias y los informes que escribió a raíz de su intoxicación por el óxido nitroso. Además de la conciencia racional, hay otras formas potenciales de conciencia que podemos descubrir con un estímulo adecuado. «Podemos pasar por la vida sin sospechar su existencia...» (*Ibíd.*, p.291). Él cree que al inhalar el gas ha alcanzado un estado mental artificial con un significado metafísico que no duda en calificar de «mística religiosa», en el mismo sentido que había relatado J. A. Symonds en sus experiencias con cloroformo:

Pensé que estaba cerca de la muerte cuando, de repente, mi alma se apercibió de Dios, que estaba tratando conmigo manifiestamente, palpándome por así decirlo, con una realidad presente personal e intensa. Lo sentí derramándose sobre mí como la luz...No puedo describir el éxtasis que sentí (*Ibíd.*, p.293).

Y continúa su relato al ir despertando de la anestesia, con su grito a los cirujanos: «¿Por qué no me habéis matado? ¿Por qué no me habéis dejado morir?». Piensa si todo fue una excitación anormal de su cerebro y que no ha habido ninguna revelación, pero plantea su duda: «¿Es posible que en aquel

momento yo sintiese lo que algunos santos dicen que siempre han sentido, la indemostrable, pero irrecusable certeza de Dios?» (*Ibíd.*, p. 294).

Vuelve James a recordar la realidad de lo no visible, en la que él mismo había vivido sus propias experiencias y menciona los relatos de Amiel en su *Diario íntimo*, en las *Memorias* de Malwida von Meysenburg, y algunos versos de Walt Whitman. Y nada más expresivo que uno de los ejemplos recogido de la *Autobiografía* de J. Trevor para revelar la paz, la alegría y presencia celestial: « [...] Y yo me daba cuenta de que estaba inmerso en el océano infinito de Dios» (*Ibíd.*, p. 299).

Comenta James que el psiquiatra canadiense R.M. Bucke, , da el nombre de «consciencia cósmica» a estos fenómenos, en los que se une una iluminación intelectual, exaltación de la moral, de júbilo y alegría con activación del sentido moral. Y el cultivo metódico de la consciencia cósmica ha sido un elemento importante en la vida religiosa de hindúes, budistas, musulmanes y cristianos (*Ibíd.*, p.300). Alcanzar los estados superiores de consciencia en los hindúes con el yoga; los vedantas esporádicamente, sin disciplina; los budistas designan samâdhi para los estados de contemplación; en los mahometanos es la secta Sufi y varias escuelas los que poseen la tradición mística, al final, en todos está alcanzar la total compenetración con la divinidad (*Ibíd.*, p.304).

Como hemos dicho, un rasgo sobresaliente de la experiencia mística es su incomunicabilidad. La experiencia existe sólo para el individuo que la vive, de ahí la dificultad de traducir una vivencia espiritual en sensaciones. Considera James el hecho de que existiendo siempre místicos en la iglesia cristiana, en el protestantismo —y de modo especial en el evangélico— la experiencia mística sea excepcional. Entiende que en la base de la mística está la oración y la meditación, como camino para la elevación metódica del alma a Dios, al desligarse de las sensaciones exteriores. Con su experiencia personal de la *mind-cure* interpreta que «la reintroducción metódica en nuestra vida

religiosa ha sido abandonada en las manos de quienes buscan la salud en la mente *–mind-cure*» (*Ibíd.*, p.305).

Lo más probable es que entre el público que participaba en estas conferencias hubiera opiniones más o menos discrepantes o incluso escépticas. James se dirige a todos:

Incluso el menos místico de vosotros ha de quedar convencido de la existencia de momentos místicos, como estados de consciencia de una calidad completamente específica, y de la profunda impresión que dejan en aquellos que los viven (*Ibíd.*, p.299).

Los grandes místicos españoles van a ser para William James un objetivo de estudio muy especial. Comienza por San Ignacio de Loyola. Sus *Ejercicios espirituales* tratan de que el ejercitante aleje las sensaciones esforzándose en imaginar gradualmente escenas piadosas, y pone el ejemplo de una figura de Cristo para que ocupe la mente por completo, una especie de «monoteísmo alucinatorio», que en un grado más elevado la descripción verbal sería imposible. De San Juan de la Cruz, al que considera como «uno de los mejores maestros», recoge la «unión de amor», por la cual el alma es penetrada por la divinidad, que describe en *La noche oscura del alma*:

Recibimos este conocimiento de Dios sin estar revestido de ningún tipo de imagen, en ninguna de las representaciones perceptibles de las que nuestra mente acostumbra a usar en otras ocasiones. [...] El alma se encuentra entonces como situada en una vasta y profunda soledad a la que no tiene acceso ninguna cosa creada, en un desierto inmenso y sin límites [...] (*Ibíd.*, p.306).

En Santa Teresa, a la que llama «la experta entre los expertos en describir estas condiciones», recoge de su *Castillo Interior* lo que escribe sobre la «oración de unión»:

El alma está completamente despierta con respecto a Dios, pero completamente dormida en lo que respecta a las cosas de este mundo y como si estuviese desprovista de todo sentimiento e, incluso si así se quisiera, no podría pensar en nada (*Ibíd.*, p.307).

Y así dice la santa que el alma «no ve, ni oye, ni comprende, mientras está unida a Dios»; no entenderá nada en esa situación, pero lo verá claramente después «por una certeza que habita en ella y que solo Dios le puede dar» (*Ibídem*). Pero no podrá dar una respuesta de cómo puede alcanzar esa certeza.

Muy variados son los caminos místicos. Decía Santa Teresa que no comprende nada, porque no se entiende lo que se hace « [...] es un misterio en el que estoy perdida», pero James dice que nada mejor que leer las descripciones y detalles que relata la santa para darse cuenta de que no son experiencias imaginarias, sino que son «fenómenos que, aunque raros, producen modelos psicológicos perfectamente definidos» (*Ibíd.*, p.310).

La ciencia médica resuelve los éxtasis como estados hipnóticos sobre un fondo supersticioso, histérico y hasta degenerativo. Esto, para James, sería muy simple, y no daría una explicación sobre los estados de conciencia que determinan. Ese es el interrogante que plantea: ¿Cómo se traducen estas situaciones en la vida de los místicos? En los grandes místicos españoles, como así los denomina, están presentes un espíritu y una energía indomable. En San Ignacio su misticismo lo llevó a ser uno de los grandes hombres de acción de la humanidad; para San Juan de la Cruz el alma se colma de un valor invencible y de un deseo apasionado de sufrir por Dios; Santa Teresa aun enferma y con dolores, sale del éxtasis dispuesta a la acción y plena de salud, con su alma se llena de valor menospreciando las cosas percederas. «Los estados místicos pueden volver más enérgica el alma en aquello que favorece su inspiración». Pero como dice James no es éste el objetivo del estado místico, sino hasta que punto ilumina la verdad. Éste es su interrogante: «Los estados místicos ¿establecen la verdad de aquellas opciones teológicas en las que enraíza la vida

santa?» (*Ibid.*, p.312). Sitúa el origen del misticismo cristiano en Dionisio el Aeropagita,<sup>131</sup> para el cual «la verdad absoluta es superluminosa, superesplendorosa, superesencial, supersublime, es súper todo lo que puede nombrarse». De ahí que lo recoja James perfectamente del lenguaje de San Pablo: «yo vivo, pero no yo sino Cristo vive en mí. Solo cuando alcanzo a ser nada puede entrar Dios, y no hay diferencia entre su vida y la mía», y lo resume diciendo: «La superación de todas las barreras usuales entre el individuo y el Absoluto es la gran aportación mística» (*Ibid.*, pp.313-314). Más adelante, en el capítulo 5 (5.6.3) comentaremos el ensayo que sobre la patografía de santa Teresa publicó en nuestro país Nóvoa Santos, en el cual interpreta desde el punto de vista médico los estados místicos de la santa de Ávila, en una línea muy cercana a la orientada por James (Nóvoa, 1932).

Tanto en el hinduismo como en el sufismo, en el neoplatonismo y el misticismo cristiano está presente de forma permanente la unidad con la divinidad; es la tradición mística triunfante. En distintas expresiones que James recoge de fuentes variadas: vedantas, sufís, cristianos, etc., está manifiesta la identificación del yo con lo divino: «El yo, el nosotros, el tú, no se diferencian»; «muere el espíritu y al propio tiempo está presente en las maravillas de la Divinidad», escribe Suso; es el «escuchar la voz de Nada, el Sonido sin Sonido»; es «la oscuridad deslumbrante», «el silencio rumoroso», «el desierto fecundo». De este esbozo de la conciencia mística, James llega a la conclusión de que «en conjunto es panteísta y optimista o, como mínimo, lo contrario de pesimista. Es antinaturalista y armoniza mejor con el renacimiento espiritual y con los llamados estados mentales de otros mundos» (James, 1986, p. 316).

¿Pero qué autoridad podemos encontrar en la conciencia mística? James argumenta que los estados místicos poseen una autoridad absoluta para la persona que la experimenta, pero no tienen autoridad sobre quienes no viven sus manifestaciones, por tanto no tienen que ser aceptados estos estados sin

crítica alguna. Por otra parte, la existencia de los estados místicos demuestra que la conciencia racional es solo un tipo de conocimiento y abren la posibilidad de otros órdenes de verdad.

Los sentidos nos proporcionan ciertas realidades, pero las experiencias místicas también son percepciones para quienes las tienen, su evidencia es existente para el que disfruta de su fe. Esto no presupone —dice James— que esas experiencias sean estimulantes para los que quedan fuera de ellas. Por otro lado no podemos encontrar unanimidad en el misticismo, «dualista en la filosofía sankhi y monista en los vedas; yo [James] lo he llamado panteísta pero los grandes místicos españoles no tienen nada de panteístas». James señala que, aun existiendo entre los místicos un sentimiento de felicidad común, el misticismo es muy diferente entre los cristianos, por ejemplo, y el de Walt Whitman (1819-1892), Edward Carpenter (1844-1929), Richard Jeffries (1848-1887) y otros panteístas naturalistas (*Ibíd.*, pp. 318-319).

Pero que los estados místicos, de por sí, no ejerzan una especial autoridad, abren sin embargo otros puntos de vista, que podrán ser superiores o no, pero lo que es cierto es que permiten a la mente mirar un mundo más extenso. Esto es lo que James quiere manifestar al final de esta conferencia. Deja planteada la fe más en la necesidad de creer que en su posibilidad (*Ibíd.*, p. 321).

Los fenómenos místicos son experiencias, y por muy extraordinarios que se presenten no pueden quedar para James excluidos de la investigación. En el capítulo 6 analizaremos cómo los avances de la neurociencia han abierto con amplitud nuevas perspectivas en la investigación neuropsicológica de estos hechos.

#### 4.7. La Filosofía y otras cuestiones

Para concluir el ciclo de conferencias, James va a entrar, sin profundizar demasiado, en algunas cuestiones que había ido marginando, bien porque las considerase secundarias, o bien porque no eran determinantes para su objetivo: el estudio científico de la religión. Y lo primero que cuestiona es si la filosofía puede proporcionar una garantía de veracidad de la divinidad al hombre religioso.

Y lo dice bien claro: «el sentimiento es la fuente más profunda de la religión» (*Ibíd.*, p. 323). Para él todas las fórmulas filosóficas o teológicas son secundarias. No quiere con esto decir que la religión ya como ciencia o como sentimiento no tenga un soporte filosófico, todo lo contrario «la filosofía tendrá siempre la oportunidad de colaborar en su tarea. Somos seres que pensamos y no podemos excluir el intelecto en cualquiera de nuestras funciones». <sup>132</sup>

Pero lo que James quiere excluir de la ciencia de las religiones es lo que denomina intelectualismo religioso desde las fuentes de la razón pura. Encuentra que tanto por parte de los escolásticos como de los idealistas existe un desprecio por lo subjetivo, y la teología dogmática alcanza sus conclusiones a partir de inferencias de la razón no subjetivas. Así James cita a John Caird (1820-1898):

[...] para distinguir lo verdadero de lo falso hemos de apelar a un modelo objetivo. Lo que penetra en el corazón antes ha de ser discernido por la inteligencia como verdadero, ha de verse como dotado por su naturaleza del derecho a dominar el sentimiento y como componente fundamental del principio por el que el sentimiento ha de juzgarse. [...] El sentimiento es necesario para la religión, pero su carácter y su valor ha de ser determinado por el contenido racional o base intelectual de la religión y no por el sentimiento (*Ibíd.*, pp. 325-326). <sup>133</sup>

James no va por ese camino. La teología dogmática, tal como entiende el cardenal Newman (1801-1890) en *La Ciencia de Dios*, es sometida a la crítica de James. La teología ordena en un sistema lo que sabemos acerca de Dios. Son los argumentos de la vieja teología sistemática que, como dice James, han resistido centenares de años al criticismo no creyente, que reafirman la fe del creyente, pero fracasan ante el ateo. La «Causa Primera» que deberá contener todas las perfecciones, el Ser necesario y Absoluto, uno y único, inmutable, omnipresente, eterno, autosuficiente, omnisciente, omnipotente...Dios es santo, bueno y justo. Ante los atributos que presenta la filosofía escolástica «conmovida emocionalmente» se desborda el entusiasmo de Newman (*Ibíd.*, p.331).

La crítica de la teología dogmática es planteada por James desde la filosofía británica. El significado de un pensamiento se traduce en la conducta que puede producir. Y James nos dice que de la misma forma que el valor efectivo de la materia, su significado, depende de nuestras sensaciones, la efectividad de las ideas —su significado también— se definirá por sus consecuencias:

Cuando todo estaba dicho y hecho, fueron los autores ingleses y escoceses, y no Kant, quienes introdujeron el «método crítico» en la filosofía; el único adecuado para hacer que esta disciplina llegue a ser un estudio digno de hombres serios (*Ibíd.*p.332)

En verdad, el criterio de James es tajante. Considera poco serio el debate filosófico de las proposiciones filosóficas si éstas no dan lugar a diferencias apreciables en la acción: « [...] si todas las proposiciones fueran prácticamente indiferentes ¿a cuál de ellas consideraremos verdadera y a cuál falsa» (*Ibídem*). La teología dogmática, entiende James, que aún con todos sus argumentos y la sistematización precisa de los atributos divinos, no puede representar la garantía vital de nuestra fe: « [...] aunque estos atributos fueran

deducidos de manera impecable, no puedo concebir ninguna consecuencia para nuestra religiosidad de que alguno de ellos sea verdadero» (*Ibíd.*, p. 334).

¿Y que puede significar el idealismo moderno sobre el soporte de la fe? James también es crítico: Desde el «Yo pienso», la conciencia abstracta de Kant hasta la conciencia infinita, el alma del mundo. Es John Caird el que trasciende la conciencia individual a la conciencia universal omnipresente que identifica con Dios; desde la naturaleza espiritual del hombre hasta abandonarse en la vida eterna e infinita del Espíritu. Pero el misticismo que refleja Caird en sus escritos, comenta James, es un reflejo de las crisis de conversión, no es más que una manifestación de las experiencias individuales pero no de una universalización de la religión. De ahí que James reafirme que la filosofía tiene en este terreno una función secundaria, «no puede garantizar la veracidad de la fe». Con todo esto, el deseo manifiesto de James, que en modo alguno oculta, es defender en materia de fe el sentimiento sobre la racionalidad, y desconfiar siempre «de cualquier teología que merezca ese nombre» (*Ibíd.*, p. 323).

¿Supone esto el desprecio absoluto de la filosofía ante la experiencia del fenómeno religioso? ¿Hacia dónde pretende llevar James a su auditorio y a los futuros lectores? Ni los dogmatismos ni la abstracción más profunda pueden mostrar ese soporte filosófico que precisa la ciencia de las religiones; tratar de encontrarlo va a ser para William James su compromiso en esa lucha entre su pensamiento científico y el espiritualismo swedenborgiano paterno (Fdez. Teijeiro, 2013, p.50). Pero James parte de la idea de que, como cualquier otra ciencia, la religión debe tener su base filosófica. Si la psicología puede ser y es ciencia ¿por qué no la religión?

Nos da la impresión de que James en *Variedades*, como filósofo, hallar la veracidad de las creencias o ideas religiosas, lo va a hacer por medio de los múltiples casos documentados que presenta en sus conferencias, incluyendo incluso el suyo propio.<sup>134</sup> Nos invita a decir en su planteamiento algo así como «menos filosofía y más psicología». ¿No dice él mismo que es en psicología en

lo único que está especializado? Es Charles S. Peirce el que con los principios del pragmatismo va a proporcionarle a James las bases filosóficas de la evolución posterior de su pensamiento. James manifiesta su admiración por Peirce:

Un filósofo americano de eminente originalidad, Charles Sanders Peirce, ha hecho un gran servicio al pensamiento al desligar, de los casos particulares a que se había aplicado, el principio por el que los hombres se guiaban intuitivamente, al singularizarlo como básico y darle un nombre griego. Lo llama el principio del *pragmatismo* (James, 1986, pp.332-333).

En esencia, el principio fundamental del pragmatismo define que el significado de un pensamiento queda determinado por la conducta que puede producir. En otras palabras: «nuestra acción es firme y segura solo cuando nuestro pensamiento encuentra reposo en la creencia» (*Ibíd.*, p. 333). Este encuentro de James con el pragmatismo le ofrece nuevas perspectivas en su camino filosófico. ¿Era lo que en realidad buscaba para proporcionar el soporte filosófico que, aunque lo considera secundario, lo cree necesario a la religión y por extensión a todas las ciencias? «Siempre hay un plus, un aquello, del que solo el sentimiento puede responder» (*Ibíd.*, p.340).

James llegará a ser conocido como el filósofo del pragmatismo. Dos artículos que publica en 1904: «Does Exist Consciousness?» [¿Existe la Conciencia?] (James, 1904a) y «A World of Pure Experience» [Un mundo de pura experiencia] (1904b), son un claro exponente de la línea futura de su pensamiento hacia el empirismo radical.

En las dos últimas conferencias y las páginas finales de *Variedades*, James va a esbozar sus conclusiones filosóficas de acuerdo con lo que ha manifestado en el prefacio, si bien con el deseo de un desarrollo posterior en un texto. La religión es creencia y sentimiento, pero no puede ser ajena a la filosofía: «La inteligencia del hombre define espontáneamente la divinidad que percibe a

través de las formas que armonicen con sus predisposiciones intelectuales temporales» (James, 1986, p. 340).

Con esto quiere decir que la filosofía puede eliminar lo accidental y temporal de las definiciones, y al hacer una comparación con la ciencia natural dice que «la filosofía puede suprimir aquellas doctrinas que ahora resultan científicamente absurdas e incongruentes» (*Ibidem*). La filosofía actuará así como un filtro «tamizando las formulaciones inútiles». Considera James que el camino para la Ciencia de las Religiones es someter a la crítica su doctrina, tratar sus ideas como verdaderas hipótesis y verificarlas positiva o negativamente.

De esta forma, opina James, que incluso personas no religiosas aceptarían sus conclusiones sobre la fe, al igual que los ciegos aceptan los hechos de la óptica, y establece un símil:

Así como la óptica ha de alimentarse en primera instancia de hechos que experimentan personas que vean, también la ciencia de las religiones dependería, en su materia original, de hechos de experiencia personal, pero habría de ajustarse a través del proceso de las reconstrucciones críticas (*Ibid.*, p.341).

¿Qué quiere decir con esto? Que no son suficientes las palabras y las fórmulas: «En la esfera religiosa, en particular, la creencia de que las fórmulas son verdaderas nunca puede ocupar el lugar de la experiencia personal» (*Ibidem*).

#### **4.8. Experiencia religiosa y pragmatismo**

Para James, en último término, los argumentos definitivos de veracidad de los fenómenos de la religión, tienen su firme puntal en « su utilidad para el individuo y la utilización que de ellos hace el propio individuo en el mundo» (James, 1986, p. 343). Los racionalistas no simpatizaron con esta idea de James

«lo acusaron de banalizar la cuestión de la Verdad» (Castillo, 2015, p.100). Tampoco James trató de proponer una teoría de la verdad « [...] sino más bien analizar el significado que la idea de verdad tiene para la vida humana» (*Ibidem*). En este caso sería la validación y justificación de las creencias religiosas a partir de las experiencias.

Y para que esa experiencia religiosa funcione deben de manifestarse en ella algunas características especiales. En primer lugar, James habla del elevado valor estético del culto. Estos sentimientos estéticos son muy demostrativos en las diferencias que se establecen entre el culto católico y protestante; «sus centros de energía emocional son demasiado diferentes» (*Ibid.*, p.345). Es precisamente por ese valor estético, la pompa y la circunstancia, frente a la desnudez del Evangelio, por lo que James cree que «el protestantismo, aunque sea superior en profundidad espiritual sobre el catolicismo, es imposible que tenga éxito hoy a la hora de conseguir conversos numerosos del eclesiasticismo más venerable» (*Ibidem*).

Señala James tres características que considera esenciales, presentes en la mayoría de los tratados de religión. Primero destaca el sacrificio. Son las ofrendas que desde la sangre del macho cabrío, las cremaciones han evolucionado hasta ofrendas más espirituales, o a la transfiguración en el sacrificio de la cruz del cristianismo. Otro tema es el de la confesión, el reconocimiento de la impostura para dejar paso a la autenticidad. Forma parte de ese sistema de purificación que creemos preciso «para situarnos en una relación correcta con la deidad» (*Ibid.*, p.346). James entiende que su práctica ha caído en las comunidades anglosajonas por una reacción frente al papado. Desde el punto de vista psicológico habla de la necesidad de que el absceso se abra para sanar «aunque la oreja que escuchara la confesión fuese indigna». Él, como protestante de expresión inglesa, «por la general autoconfianza e insociabilidad de nuestra naturaleza, parece que ya tenemos bastante con la sola presencia ante Dios de nuestras confidencias» (*Ibidem*).

El tema de la oración, la plegaria, es uno de los que James considera «en un sentido amplio, alma y esencia de la religión». Dice que si falta la plegaria interior no hay religión. Una vez reconocido el poder divino, la oración significa la comunicación con la divinidad. Es el trato con Dios: «es decir, la plegaria es la religión real» (*Ibíd.*, p.347). Es interesante la apreciación que hace sobre la oración. Ya no se trata de que la religión, cualquier religión, sea vista como portadora de doctrinas falaces en mayor o menor escala, o como sostiene el pensamiento ateo y el materialismo totalmente engañosas, sino que

[...] en la plegaria tenemos la sensación de que algo se intercambia» [...] parece que seamos protagonistas, y no en una representación ficticia, sino en la propia realidad. La convicción de que algo se intercambia genuinamente en la consciencia constituye el corazón de la religión viva [...] A través de la plegaria, insiste la religión, aquellas cosas que no pueden realizarse de ninguna otra manera acontecen; la energía, que si no fuese por la plegaria quedaría anulada, se liberaría y podría actuar en alguna parte, objetiva o subjetiva, del mundo de la realidad (*Ibíd.*, p. 348).

No diré que James está cautivado, casi con fe plena, por el significado que para un creyente tiene la oración, pero sí, en cierto modo, que está seducido por el sentido de la plegaria. Ya no solo por lo que manifiesta en las precedentes líneas citadas, sino por las referencias que escribe sobre una carta de Myers a un amigo en la aborda el tema. Entresacamos algunas líneas del texto que resultan muy reveladoras:

Estoy contento de que me preguntes sobre la plegaria porque creo tener ideas bastante formadas al respecto. [...] A nuestro alrededor existe un universo espiritual que está en relación con el mundo material. Del universo espiritual procede la energía que mantiene el material...[...] el vigor de la atracción -entre nuestros espíritus y esa energía- cambia perpetuamente al igual que el vigor de nuestra absorción de alimento material varía con las horas. [...] Debemos

esforzarnos por obtener tanta vida espiritual como sea posible [...] Plegaria es el nombre general para la actitud de expectación abierta y sincera [...] no es una cosa puramente subjetiva, significa un incremento real de la intensidad de absorción de poder espiritual o gracia [...] (*Ibíd.*, p.349).

Es curioso que manifieste que no tiene mayor importancia «a quién dirigir la plegaria». Lo esencial es que haya una absorción de esa energía que brota del mundo espiritual infinito. Estas son las consideraciones de Myers que transcribe James. Y sin cuestionarse la verdad o falsedad de «la creencia de que el poder espiritual puede ser absorbido» (*Ibíd.*, p. 349), expone el caso de George Müller, de Bristol, fallecido en 1898. Como si se tratara de un caso clínico, da a conocer las circunstancias excepcionales que transcurren por la vida de este hombre entregada plenamente a la voluntad del Todopoderoso: «Su Dios era, como frecuentemente ha repetido, su socio en los negocios» (*Ibíd.*, p. 351).

La oración y la meditación son consideradas en la investigación realizada por Hardy como uno de los desencadenantes de la experiencia religiosa, junto con la admiración ante la belleza natural, la presencia en lugares sagrados, la participación en los cultos religiosos, la música, la literatura, el arte, y entre otras como ante la muerte, la enfermedad, o en el silencio y la soledad. Uno de los ejemplos que toma de Walker, M. y Bearsdworth, T. sobre un enfermo convaleciente es muy expresivo:

[...] tuve la experiencia de oír una voz que me decía: ‘¡Qué iluso eres! No parece sino que estás dejando de lado a Dios por completo.’ El resultado fue que dediqué las tres horas siguientes a rezar sin interrupción. Para mí fue el momento de una total curación, purificación y seguridad, y ya nunca, desde entonces, he sentido la menor duda sobre la suficiencia de Dios para solucionar cualquier problema que pueda tener tanto de índole personal como profesional (Hardy, 1984, pp. 127-128)

Además en este trabajo uno de los apartados que se estudia hace referencia a los tipos diversos de oración practicada, bien sea espontánea, silenciosa, ya formulada, ocasional o específica, de adoración, comunitaria, etc., y una de las conclusiones formuladas a partir de los relatos es «La frecuencia con que nuestros comunicantes habían descrito una disposición habitualmente continua a vivir como si se hallasen bajo la guía de un poder que estaba más allá del propio yo» (*Ibíd.*, p.176).

En referencia a la oración James concluye reafirmando su punto de vista al considerar la plegaria «como el centro de la religión» (James, 1986, p. 357). Tanto en este tema como en otras experiencias de religiosidad, es evidente el paralelismo con las conclusiones del trabajo realizado en el *Manchester College* de Oxford entre 1968 y 1979 (Hardy, 1984, pp. 176-181).

¿Y qué sucede con el subconsciente en relación con la vida religiosa? Para James es un tema fundamental. Destaca dos aspectos: por un lado su idea sobre la presencia de temperamento psicopático en la biografía religiosa, y por otra parte que en todo cabecilla religioso son manifiestas conductas automáticas como fuentes de inspiración.

El hallazgo de automatismos en una gran mayoría de pensadores, santos y heresiarcas cristianos, tales como voces, éxtasis, visiones, premoniciones son frecuentes en personajes como Ignacio de Loyola, Lutero, Fox, Bernardo y Pablo de Tarso, son ejemplos que cita. Se trata de personas que poseían una sensibilidad exaltada, pero con una buena base intelectual. Manifiestan sentirse manejados «por poderes más allá de su voluntad». Su cuerpo es movido por Dios o el Espíritu divino que les hace sentir «instrumento de un poder superior» (*Ibíd.*).

Además de estos casos de pensadores cristianos, James expone trabajos de autores sobre los profetas del judaísmo en los que la divinidad es la fuente de inspiración: libro de Jeremías, profecías de Ezequiel, Isaías, Samuel, Elías...:

«La mano del Señor», o «Esto dijo el Señor». Siempre había una manifestación de la inspiración divina. En forma similar encuentra las revelaciones de Mahoma que proceden del campo del subconsciente: los toques de campanas, la inspiración del Espíritu Santo en su corazón, los sueños, el ángel Gabriel, la revelación directa de Dios, etc.

Todo esto lleva a James a una de sus más importantes conclusiones:

[...] en la religión interviene una región de la naturaleza humana con relaciones inusualmente próximas a la región subliminal o transmarginal. Si la palabra subliminal es ofensiva para algunos de vosotros, porque huele demasiado a investigación psíquica u otras aberraciones, llamadla como os plazca para distinguirla del nivel de la conciencia clara (*Ibíd.*, p.361).

James propone denominar a esta conciencia clara «A», y a la otra «B». Esta región «B» sería la parte más amplia y en ella se almacenaría todo lo que está latente y pasa desapercibido e inobservado. Allí permanecerían nuestros recuerdos inactivos y las fuentes de nuestros impulsos y pasiones, disgustos, prejuicios y placeres con oscuras motivaciones. «De allí saldrían nuestras hipótesis, ideas, supersticiones..., en general, todo lo que son operaciones no racionales». Si ésta es la puerta por donde —como dice James— se presentan nuestros automatismos sensoriales o motores, las alucinaciones, los estados hipnóticos, las ideas fijas y accidentes histéricos, la telepatía, etc., «También es el manantial de mucho de lo que se alimenta nuestra religión» (*Ibidem*). Además podríamos decir que si en realidad existen necesidades religiosas del hombre, sea su mente sana o enferma, por esa vía las demandará. James lo dice de otra manera:

En personas inmersas en la vida religiosa, como las que hemos descrito, la puerta de esta región parece estar inusualmente abierta; de cualquier modo, las experiencias que entran por esta puerta han tenido influencia enorme en la configuración de la experiencia religiosa. (*Ibíd.*)

#### 4.9. Hacia una filosofía de la religión

Como hemos enjuiciado antes, el objetivo de William James era llegar hasta una filosofía de la religión como pilar de una ciencia de la religión. Al final de las veinte conferencias, entiende que su objetivo no está alcanzado y espera poder desarrollarlo en una obra posterior. Trabajo que no llegará a realizar. Las críticas de Leuba, que veremos más adelante, aun respetando y admirando a James, se dirigen ese sentido. *Variedades*, según Leuba, no supone aportación alguna a la ciencia de la religión tal como James presentaba su obra, se limita a valorar psicológicamente algunas experiencias religiosas.

La mayoría de los lectores suponen, por tanto, como es natural, que tienen en la mano un mayor o menor tratado sistemático sobre la psicología de la vida religiosa. El autor, sin embargo, no hace esa afirmación, nos da su trabajo como una contribución como ‘migajas’ a la naciente *Ciencia de las Religiones* (Leuba, 1904, p.323).

¿Qué era lo que faltaba? James quiere sentar las bases de una filosofía para la ciencia de la religión, pero no una teología. Los años posteriores a la publicación de *Variedades*, serán los de *Pragmatismo* y los de su inacabado *Empirismo Radical*. En su última conferencia sobre *Variedades*, James hace una recapitulación: ¿Cuáles son las características de la vida religiosa?

1. Que el mundo visible es parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.
2. Que nuestro verdadero objetivo es la unión o relación armónica con este universo superior.
3. Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, sea «Dios» o «Ley», constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce

resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico.

E incluye en la religión también las características psicológicas siguientes:

4. Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de un don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y al heroísmo.

5. Una seguridad y sensación de paz y, en relación con los demás una preponderancia de sentimientos religiosos. (*Ibíd.*, p.363).

No entendemos que con estas premisas fuese factible plantear una ciencia de las religiones. El mismo James añade que «al releer ahora el manuscrito me encuentro horrorizado por la cantidad de emotividad que encuentro» (*Ibíd.*). Parece que James se ha quedado en la multiplicidad y variedad de los casos que ha presentado y todavía se vuelve a interrogar sobre qué es la religión. Ese sentimiento impulsivo que va más allá de la razón, fuera del mundo y de la lógica, mantiene una añoranza de lo sobrenatural. Da la impresión de que estas ideas eran ya las que tenía prefijadas. Se justifica, en cierto modo, al decir que para su estudio eligió los casos extremos, por eso sus expresiones son radicales. La realidad es que no existe una identidad en los elementos religiosos de los individuos, al contrario, es manifiesta su diversidad. Según el ángulo de observación las funciones y deberes son vistos de diferente forma, así como las soluciones de los problemas. «Debemos reconocer con franqueza el hecho de que vivimos en sistemas parciales y que las partes no son intercambiables en la vida espiritual» (*Ibíd.*, p.365).

De ahí que James insista en que hay que diferenciar lo que es la religión vivida —cada uno con sus matices— de la que podría ser la ciencia de las religiones. La ciencia puede llevar sus conclusiones en un sentido favorable o adverso. Una opinión, señala James, es su valor como «teoría de la supervivencia» sostenida desde el interés del individuo «por su destino personal

y privado», lo que James denomina «un capítulo de la historia del egoísmo humano. Es la exigencia del individuo a la divinidad para que participe en sus intereses personales, pero, por otra parte, la ciencia rechaza por completo el punto de vista personal» (*Ibíd.*, p.367). En realidad, ha sido una constante encuadrar y poner los poderes espirituales de nuestra parte. Sueños, alucinaciones, fantasías, cualquier cosa imaginada, pero afirmada con firmeza, era considerada verdadera:

Verdad era aquello que no presentaba contradicción y la mayoría de las cosas se aceptaban desde el punto de vista de la sugestibilidad humana, destinándose la atención exclusivamente a los aspectos estéticos y dramáticos de los acontecimientos (*Ibíd.*, p.371).

Es por lo que dice James, que precisamente la religión se nutre y habita en estos terrenos en que predomina la belleza, el terror y la fantasía. Todo esto es anacronismo. «Cuanto menos mezclamos lo privado con lo cósmico más permaneceremos en términos universales e impersonales y más verdaderamente seremos herederos de la ciencia» (*Ibíd.*, p.372).

Con esto James quiere manifestar que hacer ciencia es tratar con realidades, con el mundo de nuestra experiencia en un sentido amplio. Así lo aclara: nuestra experiencia se divide en dos apartados, uno objetivo y otro subjetivo. El objetivo es el más amplio, pero el subjetivo no puede ser suprimido. Por eso la realidad quedaría incompleta «dejando fuera de la descripción todas las actitudes espirituales» (*Ibíd.*, p.373). James rechaza la teoría de la supervivencia por los errores ocasionados al aferrarse a los elementos impersonales y mezclándolos con la religión. Para James en la experiencia religiosa ha sido predominante la individualidad:

La individualidad está basada en el sentimiento, y los entresijos del sentimiento, los estratos más oscuros del carácter, más ciegos, son los

únicos lugares del mundo en los que podemos encontrar, a la par que se produce, el hecho real, y percibir directamente cómo los acontecimientos ocurren y cómo se ejecutan realmente las cosas (*Ibíd.*,p.374)

Establece así dos premisas:

1. La religión representa un papel eterno en la historia humana, puesto que se ocupa de los destinos personales y de esta forma se mantiene en contacto con las únicas realidades absolutas que conocemos.

2. Desde el ámbito de lo personal ¿puede considerarse la religión un mensaje para toda la humanidad?

En su análisis, James tratará de reducir la religión a lo más elemental, a ese núcleo fundamental que integra todas las religiones y en el que estarán de acuerdo todas las personas religiosas (*Ibíd.*, p.375). Si la conducta queda determinada por el pensamiento y el sentimiento, en la conducta religiosa, James considera que hay una gran variedad de pensamientos, pero los sentimientos y la conducta «fueron casi siempre los mismos». Los santos estoicos cristianos o budistas no son diferenciables en su conducta, aunque las teorías entre ellos sean variables. Esto sería secundario. Pero, en esencia, «tendremos que considerar los sentimientos y la conducta como elementos estables» (*Ibíd.*, p.376).

Después James cuestiona las características psicológicas de los sentimientos. Ese estado emocional, que Kant denomina «afección esténica» se muestra como «una excitación de carácter gozoso, expansivo, estimulante, «dinamogénico». En la conversión y la santidad, las muestras son evidentes. La emoción se sobrepone a cualquier melancolía. Recuerda James que el profesor Leuba lo designa como «estado de fe», como una condición tanto biológica como psicológica. También se refiere a Tolstoi que cita la fe «entre las fuerzas por medio de las cuales viven los hombres. La total ausencia de la misma –anhedonia– significa hundimiento» (*Ibíd.*).

No es necesario que el estado de fe tenga un alto contenido intelectual, nos dice James, pero al asociarse un contenido intelectual positivo con la fe, su fuerza aumenta, y así se explica el apasionamiento de las personas en sus diferentes credos. Predomina entonces la subjetividad —su verdad— sobre el cuestionamiento de la verdad, esto es: la verdad objetiva. Le interesa a James destacar el sentido pragmático de la verdad: «[...] en tanto los hombres puedan utilizar su Dios les importa muy poco quién sea, e incluso si es» (*Ibíd.*, p. 377). Con esto referencia una cita de «The Contents of Religious Consciousness» de Leuba<sup>135</sup>:

La verdad del problema puede exponerse de esta forma Dios no es conocido, no es comprendido, es simplemente utilizado, a veces como proveedor material, a veces como soporte moral, a veces como amigo, a veces como un objeto de amor. Si demuestra su utilidad, la consciencia religiosa no exige nada más. ¿Existe Dios realmente? ¿Cómo existe? ¿Qué es?, son preguntas irrelevantes; no es a Dios a quien encontramos en el análisis último del fin de la religión, sino la vida, mayor cantidad de vida, una vida más larga, más rica, más satisfactoria. El amor a la vida, en cualquiera y cada uno de sus niveles de desarrollo, es el impulso religioso (*Ibíd.* pp.377-378).

Así pues, por un lado, la subjetividad debe ser considerada en toda religión y, por otra parte, además de esa utilidad subjetiva, participa de un contenido intelectual. Puede plantearse su verdad o su falsedad, pero aparte de credos y dogmas que discreparán en las distintas religiones, «existe una determinada liberación uniforme en la que coinciden todas las religiones» (*Ibídem*). A partir de aquí hace dos puntualizaciones:

1. Una sensación de inquietud, que se manifiesta en un sentimiento personal de que algo no va bien en nosotros.
2. Su solución, con un sentimiento de quedar liberados de aquello que no va bien al estar conectados con los poderes superiores.

¿Cómo es posible objetivar la conciencia de un contacto activo con un poder superior que actúa externamente? James habla de un «más». ¿Es una simple idea o existe en realidad? En todas las teologías se admite su existencia en forma de un dios o de dioses, y otras entienden que además de existir actúan y el hombre deja en sus manos su propia vida (*Ibíd.*, p. 380). La disputa es permanente entre racionalismo y misticismo, la gracia y el Karma, el panteísmo y el teísmo, la inmortalidad y la reencarnación. Y es el momento en que James, tratando de formular un núcleo imparcial común —como él dice— para la ciencia de las religiones, plantea la hipótesis de su investigación. Entiende James que el yo subconsciente, una entidad psicológica acreditada, puede ser ese «más» con el que nos sentimos vinculados en las experiencias religiosas. James testimonia con esta cita la vigencia de las ideas de Myers cuando en 1892 publicó su ensayo sobre la consciencia subliminal:

Cada uno de nosotros es en realidad una entidad psíquica perdurable bastante más amplia de lo que se cree —una individualidad que nunca puede expresarse completamente a través de manifestación corpórea alguna. El yo se manifiesta por medio del organismo, pero queda siempre alguna parte del yo no manifiesta, y algún poder de expresión orgánica en suspensión o reserva (Myers, 1892, p.305).

El subconsciente extiende los márgenes de nuestra vida consciente. Al mismo tiempo parece sugerir al sujeto esa especie de control externo y superior, ese sentimiento de unión con un poder superior, un poder del más allá, con un sentimiento literalmente verdadero más que aparente. La consciencia transmarginal —fuera de los márgenes conscientes— nos lleva al misticismo, a las supercreencias, el éxtasis, la experiencia de conversión; el yo finito se unifica con el Absoluto. Los profetas de todas las religiones aportan en el subconsciente sus visiones, éxtasis, voces, etc. todo lo que legitima su fe particular. La vivencia de esa unión superior se presentará en individuos concretos participantes de supercreencias. James al establecer esta hipótesis

dice que presenta su propia supercreencia. Los límites del mundo sensitivo y comprensible de esta forma se extienden más allá a la región mística o sobrenatural, pero que no supone algo ideal, pues produce sus efectos en este mundo (*Ibíd.*, pp.382- 383).

Y llegamos así a dónde James nos quiere conducir al término de sus conferencias. Estamos ante la realidad suprema a la que James denomina Dios: «Dios es real desde el momento en que produce efectos reales». Podrá llamarse esa realidad mística o divina, pero sus efectos son reales, no es una irrealidad y el hombre religioso se entrega a las paternales manos de Dios donde cree encontrarse seguro, lo mismo que todo el universo, «porque Dios garantiza un orden ideal que será preservado perennemente». Por supuesto que James cree que sostener la hipótesis Dios, para expresar lo que pertenece a la experiencia de unión del hombre religioso con la divinidad, es una supercreencia atrevida, si bien es un pilar básico de la religión de casi todo el mundo: «[...] la mayoría de nosotros pretende consolidarla, de alguna manera, como fundamento de nuestra filosofía». El mundo religioso no es una pasión más —dice James— sino un mundo nuevo con hechos nuevos, realidades diferentes con conductas diferentes. Ésta es una visión completamente «pragmática» de la religión que el hombre logra divinizando la naturaleza. Y en esto quiere apoyarse James. Aunque no tenga claramente definidos los hechos divinos, dice: «estoy a punto de aventurarme personalmente en que es que existen». A nuestro parecer, James, ya estaba plenamente convencido de ello desde hacía muchos años. (*Ibíd.*, pp.384-386).

Toda mi educación pretende persuadirme de que el mundo de nuestra consciencia actual solo es uno de los muchos mundos de consciencia que existen y que esos otros mundos deben contener experiencias que poseen un significado cabal para nuestra vida; y a pesar de que, por lo general sus experiencias y las de este mundo sean discontinuas, ambas se hacen continuas en determinados puntos donde se filtran energías superiores (*Ibíd.*, p. 386).

James manifiesta que su conciencia objetiva y subjetiva lo empuja «inexorablemente» más allá de los estrechos límites «científicos». Cree estar seguro de que el mundo real es «de una fibra» muy diferente y de una construcción más intrincada de lo permitido por la ciencia física. Lo que le hace falta, y en ello se va a afanar los años siguientes, es en encontrar la base filosófica del «empirismo radical».

De todas formas, aunque éste sea el final del libro, nos damos cuenta, y el mismo comprende, que no ha alcanzado el objetivo que pretendía. Ésta es la razón de su *Postscriptum* en el que en unas pocas páginas traza su postura hacia una línea futura. Se considera un supernaturalista «poco sistemático», [...] «sin dificultad intelectual alguna para mezclar el mundo real y el ideal, interpolando las influencias de la religión ideal entre las fuerzas que determinan casualmente los detalles del mundo real» (*Ibíd.*p.387).

Para los supernaturalistas, los hechos —dice James— se rigen por una ley superior; y esos hechos, la misma existencia de Dios, hay que verlos por las consecuencias que para la persona implica su existencia. El creer o no creer, en este sentido, no es introducirnos en algo que podamos probar o no probar. «El significado pragmático de “dios” era ése: esperanza de cada individuo en sus posibilidades futuras, confianza de cada ser humano en sus posibilidades» (Castillo, 2000, p.28).

Mientras tanto, las necesidades y experiencias prácticas de la religión me parecen satisfechas por la creencia de que más allá de todo hombre, y de alguna manera en continuidad con él, existe un poder superior, amigo de él y de sus ideales; todo lo que exigen los hechos es que ese poder sea otro y superior que nuestros yo conscientes (*Ibíd.*p. 390).

Las experiencias religiosas como actividad humana, aunque no están dentro de los márgenes de la conciencia ordinaria, forman parte de un mundo

real en la conciencia subliminal de mayor amplitud y por donde tendríamos el apoyo de ese poder superior.

En la múltiple variedad de las manifestaciones de la experiencia religiosa, tantas como individuos, James, liberado del monismo fatalista defendido por su padre, apuesta con decisión por el pluralismo, aunque ello implique más riesgo. Si el mundo está a medio hacer «el hombre al menos puede gozar de algún protagonismo». El mundo no es uniforme, pero tampoco es caótico «[...] no es amorfo , pero es multiforme: se está haciendo continuamente, a cada momento, y la propia acción humana forma parte de ese proceso global de recomposición» (Castillo, 2015, pp.99-100). ¿Una hipótesis pluralista será el mejor soporte filosófico de la religión? James tiene la esperanza de publicar ese otro libro que no llegará a editarse, en el cual completaría estas conferencias y aclararía dudas. Pero no estamos ante una ciencia de las religiones. Esto parece quedar todavía bastante lejos. Logra una descripción clínica de experiencias religiosas pero eso no es una ciencia; en todo caso ha logrado una amplia visión y un camino a seguir.

## CAPÍTULO 5

### *THE VARIETIES ANTE LA CRÍTICA Y SU IMPACTO*

Si las conferencias Gifford fueron un éxito, tanto por el interés que despertaron como por el número de asistentes a las mismas (Perry, 1973, p. 261), no fue menor el que alcanzó su publicación. James ya las tenía preparadas para la imprenta antes de ir a Edimburgo, donde pronunciaría la segunda tanda en la primavera de 1902. El 9 junio escribirá a Theodor Flournoy (1854-1920),<sup>136</sup> que se encontraba en Suiza, y le comunica que ya había pronunciado la última conferencia. Por un lado se muestra contento, pues habían asistido unos 400 oyentes «muy silenciosos y atentos, y un tremendo entusiasmo al final», y por otra parte, está feliz por haber terminado el ciclo. Le dice que no hará ningún otro contrato, que se siente «mortalmente cansado». Desea volver a casa «a vivir en mis condiciones, a ponerme bien» (*Ibid.*). Y ese mismo mes de junio sale a la venta la primera edición del libro con el título *The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature*.

Unos meses después, el 9 de enero de 1903, le comunicará a Flournoy en una carta sus impresiones sobre la obra:

El libro se ha vendido extraordinariamente bien en Inglaterra, teniendo en cuenta que cuesta más de tres dólares. Ya se han impreso diez mil ejemplares; recibo cartas entusiastas del exterior; y los reseñadores, si bien utilizan todos la palabra «insatisfactorio» sin una sola excepción, luego de tranquilizar su conciencia con ese calificativo proceden a tratarme con simpatía y elogio (*Ibid.*, p. 261).

Nos da la impresión de que ese comentario de «insatisfactorio» no le sorprende. Casi lo esperaba. Tampoco él se encontraba plenamente satisfecho por cuanto era consciente de que su trabajo estaba inconcluso. Sin embargo,

tampoco le deja de extrañar aquella buena acogida. Quiso darle un carácter popular, y cree haberlo conseguido. Así se lo manifestó por carta a Stumpf: «será indudablemente un libro popular, demasiado biológico para los religiosos, demasiado religioso para los biólogos».<sup>137</sup>

Libro, por tanto, contradictorio, y sin duda, la mejor definición de la tesis de *Varieties* es la que recoge Perry de la carta que escribió James a su amiga Frances R. Morse el 12 de abril de 1900, cuando todavía está preparando las conferencias (*Ibíd.*, p. 262). James escribe esta carta desde Francia cuando estaba en la Costa Azul. Junto a la confidencialidad y el afecto que muestra con Miss Morse (Fanny) —amiga con la que intercambia muchas otras misivas— también le comenta sobre el trabajo que realiza, escribiendo las conferencias Gifford. Está con la tercera, pero lamenta que tiene que reescribir la segunda. Le manifiesta que su planteamiento es difícil. Apoya su tesis en dos puntos: primero «defender la experiencia contra la filosofía», y segundo «hacer que el oyente o el lector crea aquello de lo cual yo mismo estoy rotundamente persuadido». Y aclarará que para él, aparte de creencias y teorías absurdas de las religiones, «la vida de la religión es, en su conjunto, la función más importante de la humanidad» (*Ibidem*). Esta confianza que muestra con su amiga nos revela un James que de alguna manera está apostando firme. Parece tan seguro de sí mismo que quiere autovalorar su poder de convicción, o quizás su fe. Es posible que —según algunos— la religión tuviese para William James solo un significado pragmático, funcional, sin embargo, con la afirmación que sustenta en esa carta, entendemos que ese pragmatismo no tendría mucha fuerza si no tuviera un significativo soporte en la fe. Por lo menos, en nuestra opinión, pragmatismo y fe no se excluyen en el pensamiento de James. ¿Precisaba James el pragmatismo para mantener su fe? ¿O más bien era su fe la que incrementaba su pragmatismo?

Lo cierto es que la religión para James no son ideas abstractas, ni teorías, ni un orden moral, ni mucho menos una organización jerárquica; la religión

son hechos, son fenómenos, son experiencias, que no tienen que identificarse con un credo determinado. Y de tales experiencias, como datos clínicos de la anamnesis, está rotundamente persuadido. En *Varietades* se ocupa de esos fenómenos.

Las críticas recibidas desde muy diferentes frentes, incluso su propia desazón, nos cuestionan si realmente logró transmitir lo que deseaba a sus oyentes y lectores. El creciente impulso del psicoanálisis y la evolución de la psicología hacia el conductismo fueron desplazando a James, el que había sido el gran filósofo americano, hacia lo puramente anecdótico: el moralista, el teólogo.

Una de las primeras críticas es la de Th. Flournoy. Conociendo su obra, no es sorprendente su disposición favorable a la obra de James. La publica en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* (Flournoy, 1902) al poco tiempo de aparecer *Varietades*. Es un gran admirador de James y muy influido por el *Pragmatismo*, así como por la investigación en espiritismo y los fenómenos psíquicos, los estados de trance y la conciencia subliminal. Es patente la armonía de sus ideas con los esquemas jamesianos.

James también es conocedor de la obra de Flournoy, al que cita cuatro veces en *Varietades*. En el prefacio, dándole las gracias por sus aportaciones, y después al publicar tres casos «de su espléndida colección de documentos psicológicos» (James, 1986, p. 61). Antes hemos mencionado la carta que le envía a Flournoy a primeros de enero de 1903 en la que le informa de la buena acogida del libro.

Flournoy no duda en calificar esta obra de James de un interés verdaderamente apasionante. Destaca la originalidad y la claridad en la exposición. Llega a considerarlo casi superior a *Principios* y *La voluntad de creer*. Y de acuerdo con James, hace frente al materialismo médico que solo ve patología en los «genios» religiosos, condenando los fenómenos religiosos por sus orígenes patológicos, cosa que no ocurre en otras ciencias naturales: «las

experiencias no se pueden juzgar por el estado de salud, sino por su valor intrínseco, por sus consecuencias prácticas y por los frutos que proporcionan» (Flournoy, 1902, p. 517). Señala como James delimita el concepto de religión por el respeto a la vida y al universo, encontrando las múltiples facetas de la vida religiosa, pero con el rechazo tanto del superficialismo de Renán como del pesimismo de Schopenhauer. Para Flournoy es muy importante encontrar entre líneas la vida íntima de James (*Ibidem*).

No hay rechazo por parte de Flournoy del mundo superior que puede ser alcanzado por el misticismo, si bien racionalmente no pueda establecerse una validez objetiva de la experiencia religiosa, pero la contraprueba es que no existe prueba alguna a favor o en contra de que el misticismo ponga en contacto al individuo con una realidad superior. ¿Se abre de esta forma el camino hacia la ciencia de las religiones? Flournoy cree que James lo hace posible con una metafísica deductiva y una teología crítica. Así dice que en forma similar a los ciegos de nacimiento, los cuales adquieren sus experiencias desde las personas que ven, la experiencia religiosa se fundamenta en la experiencia personal de personas religiosas. Sean ilusiones o no, es imposible dar una respuesta científica, pero se abrazará con un acto de fe personal (*Ibid.* pp. 521-522).

La identificación de Flournoy con el pensamiento de James está bien definida: «James no vacila ante lo que representa un acto de fe y el valor metafísico de la religión» (*Ibid.*p.522). No podemos quedar limitados por los criterios objetivos de la ciencia y de la filosofía experimental. La altura de James se manifiesta como empirista radical, no se deja engañar por los pontífices de la ciencia moderna. La experiencia del hombre religioso es real y está por encima de las abstracciones de la filosofía científica (*Ibidem*). Es evidente que Flournoy participa con James de la creencia en ese mundo espiritual superior en el que son reales los estados de conciencia transpersonales. También le seduce la hipótesis del yo subliminal como

intermediario entre la conciencia ordinaria y el problemático mundo espiritual. Así explicaría los fenómenos de la experiencia religiosa y esa característica de sobrenatural que los acompaña superando el yo consciente.

Empirismo, pragmatismo y pluralismo. Así entiende Flournoy que es como James sustenta su filosofía religiosa y desdeña la metafísica abstracta y las ideas sin un alcance práctico. La admiración por James le lleva a decir

[...] será un ejemplo vivo y liberador para un gran número de nuestros contemporáneos tímidos, que por un respeto mal comprendido y una falsa noción del verdadero espíritu científico, desafiando sus propias ideas, se han dejado presionar y han creído, sometidos al naturalismo monista y determinista (*Ibíd.*, p.527).

### 5.1. La crítica de Leuba

En contraposición a esta crítica positiva de Flournoy tenemos la crítica de Henry James Leuba. Este psicólogo norteamericano era muy conocido por sus aportaciones a la psicología de la religión, y la obra de James no podía pasarle desapercibida. De hecho William James tiene en gran consideración la obra de Leuba, de la que publicará quince referencias en *Variedades*. Es uno de los autores con incidencia significativa en estas conferencias, y James en las páginas del libro dará a conocer algunos casos publicados por este autor. De él tomará el concepto de «sentimiento de certeza» en los estados de fe, y destacará un artículo sobre la conversión, que califica de magnífico (Leuba, 1896).

El gran prestigio que tenía James en Harvard, incluso ya antes de la edición de *Principios*, despertó una gran expectación en los ambientes filosóficos y científicos al editar estas conferencias sobre la religión ¿Hasta dónde había llegado James? ¿Qué pretendía? Leuba leyó con profundidad

*Varietades*, pero no se precipitó. No publica su crítica hasta dos años después, en el mes de abril de 1904 (Leuba, 1904).

Antes de lanzar sus comentarios sobre lo que considera «puntos débiles de esta obra de James», manifiesta «la admiración y el agradecimiento que tengo por el autor de *The Principles of Psychology*» (*Ibíd.* p. 322). No deja de reconocer las alabanzas que *The Varieties* ha recibido

[...] un libro maravilloso en muchos aspectos [...] pero algunos de sus principios y sus principales conclusiones son tan inusuales y de consecuencias tan comprometidas para la Ciencia y la Religión, que no deben dejarse pasar sin más discusión (*Ibidem*).

¿Qué contenidos son los más comprometidos para Leuba? Lo primero que llama la atención de Leuba es que al ser conocido James por sus aportaciones a la Psicología, entiende que este trabajo debiera ser un tratado sistemático sobre psicología de la vida religiosa. «El autor, sin embargo, no hace esa afirmación, nos da su trabajo como una contribución como “migajas” a la naciente Ciencia de las Religiones» (*Ibíd.* p.323) y sin embargo, en las conclusiones de sus conferencias, dice Leuba, al presentar las características universales de la religión, no ofrece nuevas aportaciones a las que ya habían establecido antes los filósofos de la religión.

A Leuba, de entrada, no le parece que James vaya a aportar mucho a la ciencia, sino que «dará un paso más en la preparación del sorprendente sistema de Idealismo Pluralista» (Leuba, p.324). Al fin y al cabo, —opina Leuba—, se trata de otra filosofía, y en su opinión, sorprendente. A esto añade que en varias ocasiones, los últimos años, James ya había ido dando pasos en ese terreno, y que dentro de sus estudios en la *Sociedad para la Investigación Psíquica* encontraba, por lo menos indicios, de la interferencia en la vida humana de agentes espirituales (*Ibíd.*p.324). Es evidente que a Leuba esta ruta emprendida por James le parecía un tanto temeraria.

En estas conferencias, dice Leuba, James, describe y valora, en esencia, dos clases de fenómenos religiosos, la conversión y las experiencias místicas, y sobre estos elabora sus especulaciones filosóficas, y da la impresión de que lo que le interesa de verdad a James es dar una respuesta positiva a la existencia «de un multiuniverso de seres espirituales», y ese no era su objetivo. James quiere dar razón del yo que va más allá del mundo consciente por lo que se sumerge en ese mundo espiritual «a través del cual llegan las experiencias salvadoras» (*Ibidem*).

A partir de su crítica, Leuba quiere decir que para James «la experiencia religiosa personal se centra y tiene su raíz en los estados místicos de conciencia», con lo cual niega la experiencia religiosa a la gran mayoría de la población cristiana, ya que esa gran mayoría no participa de ese tipo de experiencias, que incluso pueden verlas como desvaríos (*Ibid.* p.325). Le parece que James muestra una visión muy estrecha de las religiones al basar la experiencia religiosa sobre una hipótesis que implica la existencia de personalidades extrahumanas. Critica esta hipótesis. Tanto James, como la mayoría de los psicólogos —dice Leuba—, cree que la región subliminal de la conciencia «es la morada de todo lo que está latente y es el depósito de todo lo que no es observado o registrado por la conciencia de vigilia» (*Ibid.* p.327). James sostiene que es la puerta abierta para las experiencias religiosas de las personas con profunda vida religiosa. Por esa vía se desarrolla una vida ultramarginal, impulsos, inhibiciones, alucinaciones, trances, escritura automática, trastornos de la sensibilidad o motilidad. Es una explicación subjetiva en relación con los recursos personales de cada individuo. Por eso no entiende la necesidad de James recurrir a los demonios y a los ángeles. Leuba dice que al leer el libro de James «da la impresión de que no quiere ayudar a la ciencia» (*Ibid.* p.326).

Pero Leuba ironiza en su ensayo, diciendo que con esta explicación de James, los teólogos tendrían muy clara la teoría de la predestinación: «[...] está

predestinado a ser salvado el que tiene posibilidades de tener bien desarrollada una vida subliminal, porque entonces Dios sería capaz de llegar a él» (*Ibíd.*p.328). La puerta de lo subliminal para unos está abierta, entornada o cerrada. Y James que se define como empirista radical, da a conocer su propia experimentación de los estados místicos por medio del óxido nitroso. Durante sus experiencias James había escrito o dictado

[...] páginas enteras que al lector en estado normal le parecerían una trama de insensateces, pero que en el momento en que fueron transcritas se hallaban animadas por el fuego de una racionalidad infinita. Dios y el diablo, el bien y el mal, la vida y la muerte, el yo y el tú, la sobriedad y la embriaguez, la materia y la forma, lo negro y lo blanco, la cantidad y la cualidad, el temblor del éxtasis y el del terror; la inspiración y la espiración, el destino y la razón, la grandeza y la pequeñez, la anchura y la profundidad, lo agradable y lo grave, lo trágico y lo cómico y otros mil contrastes figuran en estas páginas con la impresión de la propia monotonía. (James, 1922, p.279)

Da a conocer en el mismo ensayo una larga retahíla de palabras inconexas y frases incoherentes, entre las cuales dice que la menos incoherente era: «No hay más diferencias que las de grado entre diferentes grados de diferencia y no diferencia». (*Ibíd.* p. 280). James con el anestésico había alcanzado otra realidad, abre la puerta de la conciencia subliminal, al alcanzar ese estado de embriaguez, al estimular la conciencia mística por la inhalación de la droga.

Leuba está de acuerdo con James en reconocer la autoridad de los estados místicos para quienes los viven, así como las experiencias que atraviesan, como sentimientos fascinantes, voces, levitación, etc. Pero el pensamiento racional entra en contradicción con las relaciones causales y otras inferencias derivadas de la conciencia mística llevándolas al terreno de la racionalidad. «Nadie que desee ser tomado en serio puede atribuir a la

intoxicación, al éxtasis religioso, a los sueños, etc., un mayor grado de racionalidad que a la conciencia ordinaria» (*Ibíd.*, p. 334).

Porque Leuba entiende que James sustenta su hipótesis no en una investigación empírica sobre las experiencias religiosas, sino en «razones del corazón, que la razón no conoce»; son las razones de Pascal, que James admite en *La voluntad de creer*, razones afectivas o utilitaristas, con las que decide sustentar su propio proyecto personal. El trance místico lleva al convencimiento de la revelación y presencia divina. La actividad mental se desvanece y predominan los sentimientos en ese trance dominado por la idea de Dios.

La intervención de seres espirituales no encaja en la idea de Leuba, por el contrario, sí cree que el subconsciente puede proporcionar el soporte empírico a muchos fenómenos de explicación desconocida hasta entonces o de difícil comprensión, y considera que la psicología ha hecho inteligibles con el apoyo empírico muchos fenómenos que la fe popular calificaba de sorprendentes. Para Leuba *Variedades* aleja aún más la evidencia empírica de la fenomenología religiosa. Rechaza la interferencia de ese mundo espiritual jamesiano, «sin que esto signifique un compromiso con el materialismo» (*Ibíd.* p.338-339).

Como podemos apreciar esta crítica de Leuba nada tiene que ver con la visión de Flournoy. Estas críticas tan dispares nos hacen pensar en las múltiples discrepancias que los lectores de entonces pudieron encontrar antes —y hoy también— en las páginas de *Variedades*. ¿Hasta qué punto logró James ese libro popular en el que el oyente o el lector creyera en aquello —utilizando sus palabras— «de lo cual yo mismo estoy rotundamente persuadido»? ¿Estaba bien definida en el texto su defensa de la experiencia contra la filosofía? Comprender a William James no es fácil para quienes no tenemos una profunda formación filosófica. Esto es algo que percibimos a poco de

iniciarnos en el conocimiento de su obra. Difícil, pero apasionante. A lo mejor esa dificultad lo hace aún más incitante.

Vistas estas críticas, nos da la impresión de que ni Leuba ni Fluornoy llegan a valorar la importancia que tiene el pluralismo en *Variedades*, como expresión de la capacidad de cada persona para sus propias experiencias y estiman sobre todo los aspectos metafísicos e incluso los más anecdóticos o controvertidos. Cuando Flournoy publica en francés *La Philosophie de William James* (1911), «más que un tratado sistemático, parece más bien una serie de interpretaciones ocasionales realizadas por un gran intelectual y un amigo cercano» (Taylor, 2011). La crítica de Leuba parece limitarse al rechazo a la existencia de los seres espirituales, como si fuese esta cuestión la tesis fundamental de James en *Variedades*.

El hecho de que James no llegara a completar su obra como tenía pensado ha representado una dificultad para su conocimiento e interpretación. Quizás sea esto uno de los factores que ha contribuido a enjuiciarlo y etiquetarlo de impenetrable e incluso de enigmático. Ha sido más fácil definirlo como filósofo, teólogo, psicólogo o moralista, con lo cual James quedará parcelado.

Aun siendo muy difícil, por lo menos para mí, profundizar y comprender a James, a nuestro parecer *The Varieties of Religious Experience*, publicada en 1902, representa esa obra crucial de James en la que desea volcar como psicólogo y filósofo su metafísica tripartita asentada en pragmatismo, pluralismo y empirismo radical (Taylor, 2010, p.415) quizás en esa pretensión —por lo menos inicial— de contribuir a la ciencia de la religión. Personalmente, me da la impresión de que no tardó mucho tiempo en eludir ese propósito.

Es evidente que el pluralismo está presente en las múltiples variedades que pueden presentar los fenómenos religiosos. James lo entiende como la capacidad de cada ser humano para experimentar un estado de conciencia

trascendente, y el empirismo radical no puede excluir de la competencia científica ninguna experiencia (Taylor, 1994, pp. 353-354). ¿Y el pragmatismo? A mí me ha llamado la atención este párrafo de James en el tema de la «Conversión» en *Variedades*

Algunas personas, por ejemplo, nunca se convertirán y posiblemente jamás, bajo ninguna circunstancia, lo harían. Las ideas religiosas no pueden volverse el centro de su energía espiritual, pueden ser excelentes personas, servidores de Dios de una manera práctica, pero no son hijos de su reino; son incapaces de imaginar lo invisible o bien, en lenguaje devoto, son individuos de una «esterilidad» y «sequedad» de por vida. Ineptitud para la fe religiosa que puede, en algunos casos, ser de origen intelectual. Sus facultades religiosas se pueden comprobar en su tendencia natural a expresarse a través de creencias pesimistas y materialistas [...] o por medio de disimulos agnósticos sobre la fe, considerándola cosa débil y vergonzosa, bajo los que muchos de nosotros nos disfrazamos para poder dar salida a nuestros instintos. Muchas personas nunca superan estas inhibiciones, hasta el final de sus días no quieren creer, su energía personal nunca llega a su centro religioso y éste se mantiene perpetuamente inactivo. (James, 1986, p. 159)

No puedo etiquetar a James como inepto o insensible para la religión, de acuerdo con su lenguaje. ¿Agnóstico? No me parece fácil divisar en el horizonte de James una ciencia de la religión sin una profunda fe pragmática. Decimos fe pragmática porque James, respetuoso con la postura del agnóstico, desde el punto de vista práctico el hecho de creer o no creer puede significar una gran pérdida, por lo menos un riesgo. Quizás sea este el primer paso para empezar a descifrar a James. Y si nos preguntamos «¿Quién era James?», como hace Eric Charles al concluir su ensayo (Charles, 2013, p.10), intentando lograr esa respuesta en la gran amistad que lo unió a Edwin Bissel Holt<sup>138</sup>: «James ha sido la persona que se entregó por completo a su trabajo», y después matizará:

Para ser una persona capaz de entregarse totalmente a una tarea se requiere una pureza de intención prácticamente imposible de alcanzar. Sólo las personas capaces de tanta dedicación tienen libre albedrío, y sólo ellos tienen la capacidad de ser seres plenamente éticos. Para Holt, James era esa clase de persona (*Ibidem*).

En su ensayo, Charles trata de poner en evidencia que Holt manifiesta una fidelidad y total entrega a James viendo en él al gran buscador de la verdad, pero que aun siendo para él una guía también fue una meta inalcanzable. Quizás para Taylor la contradicción de Holt es no tener en cuenta que el *Empirismo radical* no es algo aislado del pensamiento de James, sino una consecuencia de todo su trabajo anterior. El pluralismo aparece por vez primera con claridad en *Variedades* al admitir que cada persona tiene en su conciencia experiencias de trascendencia diferentes, abre el camino hacia el *Universo pluralista*.

## 5.2. El impacto de *Variedades*

Es bien conocida la realidad de que en Estados Unidos existía —y existe— una amplia diversidad de creencias y prácticas religiosas. Entre los ciudadanos hay un sentimiento mayoritario que admite un importante papel de la religión en sus vidas. Y todo esto además es muy demostrativo dentro de lo que significa la libertad religiosa en la Historia de los Estados Unidos de Norteamérica reconocida en la «Primera Enmienda de la Constitución». Por tanto, no fue un hecho sorprendente, que la aparición de *Variedades* fuera acogida con expectación.

Esa puerta que abría James con la conciencia subliminal para la fenomenología religiosa, permitiría sentar las bases de una ciencia de la religión, pero ya de entrada —y eso era lo que James veía de interés— los fenómenos religiosos eran un campo para la investigación psíquica, y por tanto

candidatos a ser estudiados por la psicología científica. Para James la psicología de laboratorio no era suficiente.

Una de las cuestiones que planteamos conforme desarrollábamos la investigación era el poder valorar si después de la publicación de *Variedades* se había producido en James algún cambio en su vida espiritual, ya fuese que mostrara un enfoque diferente de su visión de la religión como sentimiento, o bien como quehacer en su vida diaria, al margen de lo que suponía para él investigar en psicología.

¿Hasta qué punto era estimable aquella expresión sobre la importancia que la religión tuvo en su vida? Para la psicología científica James era una especie de desertor por meterse en el terreno de la moral y la teología, pero los teólogos y moralistas tampoco lo veían con buenos ojos. Nos da la impresión de que estos juicios no le importaron ni le importunaron.

Después de haber pronunciado las conferencias Lowell —escritas pero no publicadas—, sobre los «estados excepcionales de la mente», James entiende que, a pesar de su carácter insólito, la brujería, el hipnotismo, los sueños, etc., no dejan de ser experiencias de la mente, ya sea sana o enferma, y cree que son estas experiencias religiosas o afines a la religión un campo excelente para estudiar la mente. Descarta que tales fenómenos queden limitados al terreno de lo patológico. El hecho religioso puede manifestarse en mentes sanas o enfermas, pero la psicopatología no marca esos límites. La clave de estas manifestaciones cree encontrarla en la conciencia subliminal.

Publicará las conferencias Gifford —*Las Variedades de la experiencia religiosa*— y sigue su ruta hacia el *Empirismo radical*. No percibiremos en el William James posterior a 1902 hasta su fallecimiento ni manifestaciones de incremento de su espiritualidad, ni un aumento específico de publicaciones sobre temática religiosa, y, desde luego, ninguna muestra de una posible conversión. Ni le preocupan las críticas recibidas a su trabajo. Su problema y sus inquietudes no iban por esa ruta.

Antes de publicar *Variedades* en 1902, los ensayos que James había publicado sobre Religión y Moralidad<sup>139</sup> son los siguientes:

1884. Introduction to *The Literary Remains of de late Henry James*.

1897. Robert Gould Shaw: Oration by Professor William James.

1898. Human Immortality: Two Suppsed Objections to the Doctrine.

1899. Preface to Starbuck's *Psychology of Religion*

1899. Preface to Lutoslawski's *World of Souls*

Después de 1902:

1903. Emerson

1904. Introduction to Fechner's *Life After Death*

1905. Reason and Faith

1907. The Energies of Men.

1907. The Powers of Men

1910. The Moral Equivalent of War

También en la edición de *Manuscript Essays and Notes*, están registradas nueve entradas en el Apartado C. *Aesthetics, Ethics and Religion*, entre los años 1873-1905. Lo más significativo de la obra de James en lo que se refiere a la religión es, sin duda alguna, lo recogido en *Variedades*, y tal como da a entender al final, es muy factible que hubiera deseado ampliar y completar la base filosófica de una posible ciencia de la Religión.

Creo que no debemos perder de vista que en la obra de James los dos campos fundamentales de su trabajo son la psicología y la filosofía. «No marchan independientes, ignorándose entre sí. Hay entre ellas un intenso diálogo, a menudo polémico» (Padilla, 2010, p.104). Y entonces ¿la religión? ¿Por qué se metió en este entorno? Aparte de las consideraciones de amor filial, ese tributo muy evidente hacia la espiritualidad paterna, a la vez respetuoso y de admiración, entendemos que en la Religión, con mayúscula,

encuentra esa doble vertiente psicológica y filosófica que le va a acompañar a lo largo de su vida, con oscilaciones más o menos cíclicas. Un excelente terreno para estudiar la actividad mental como ciencia, y una filosofía desde lo finito a la infinitud. Nada más y nada menos. Por eso decimos que para James la religión, más que una cuestión personal, era un campo de trabajo para investigar y merecedor de ser estudiado.

### 5.3. *Las Variedades* en Norteamérica y en Europa

Por otra parte, queríamos también tantear que pudo significar la aparición de *Variedades* en la evolución de la psicología de la religión en Norteamérica, en las décadas iniciales del siglo XX y tras el fallecimiento de James.

Consideremos algunos antecedentes: es bien conocido el hecho de que, hasta bien entrado el siglo XVIII en su segunda mitad, la Teología poseyera el monopolio del pensamiento religioso, entre preceptos, oraciones, dogmas y temores. El esfuerzo consciente en la reflexión interior nos lleva hasta el pensamiento de Sócrates (Schaub, 1926, p.118). Un punto de inflexión sobre las bases epistemológicas de la religión va a replantear

sus métodos y las razones que sostenían la validez y universalidad de sus axiomas, precipitando consecuentemente la aparición por primera vez de saberes no alineados y críticos de lo religioso, libres de imposiciones dogmáticas (Martínez Guerrero, 2010, pág. 208-209).

Parece acertada la expresión de Sádaba cuando dice que la filosofía de la religión se erigirá como «un producto teológico secularizado» (Sádaba, 1989). Así ocurre, pues será con Kant, Fichte, Herder, Schelling, entre otros, los que asienten la validez de la fe o de los imperativos morales subordinados a

la razón como principio central del hombre. La religión no puede quedar limitada ni a postulados, ni axiomas, ni tampoco a sentimientos.

Uno de los teólogos y filósofos que puede considerarse representativo de esa transición hacia la dimensión antropológica de los fenómenos religiosos es Schleiermacher (1768-1834).<sup>140</sup> Los trabajos de Schleiermacher, en especial *Discursos sobre la Religión* (1799), y *La Fe Cristiana* (1822), en los que nos centraremos, ilustran perfectamente esta transición, situando el acento de la explicación de las ideas y conductas religiosas en la esfera humana, adelantándose a las obras más conocidas de Ludwig Feuerbach (1804-1872) sobre la antropologización del contenido teológico, y operando una auténtica “revolución copernicana” en el seno de la Teología. No es de extrañar entonces que recibiera duras críticas de la institución siendo acusado de reemplazar a Dios por la conciencia como objeto de la Teología y del pensamiento religioso, resituando el sustrato de la verdad religiosa en el individuo como único índice para su verificación (Martínez Guerrero, 2010, p. 65).

Es en ese marco del Romanticismo alemán en el que Schleiermacher funda para el pensamiento religioso una concepción «genuinamente subjetiva ya que la religión sucede y tiene en la mente del creyente su último emplazamiento» (*Ibíd*). Defiende, por tanto, la recuperación del mundo subjetivo, siendo la emoción y el sentimiento herramientas de conocimiento e integración con el universo infinito y con el mundo de la naturaleza. Estamos en un terreno muy fértil para la fenomenología religiosa.

Por ello, no es extraño que los planteamientos de Schleiermacher, que se sitúan en una posición frontalmente antitética al modelo antropológico newtoniano encarnado en las obras de Kant y Hegel, cuya propuesta es un ser humano que cifra los motivos de su religiosidad en el entendimiento racional, el cálculo lógico y el

positivismo imperante, reciban una dura crítica por su parte (*Ibíd.*, pp. 65-66).

El soporte central de la experiencia religiosa, para Schleiermacher, no es el dogma, ni las Escrituras; tampoco la ética, ni las instituciones que administran la fe. Cree que el núcleo central está en la vivencia privada y la emoción. Sin duda muchos de sus planteamientos entre los finales del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX proporcionaron el impulso para el estudio psicológico posterior de la religión.

Y esto sucede ya en pleno siglo XIX, metidos en su segunda mitad, en pleno desarrollo del empirismo con grandes avances en la fisiología, la genética, las ciencias básicas, así como en psicología normal, psicopatología y la psicoterapia. Frente a quienes entendían que el progreso de las ciencias determinaba la exclusión de la religión, otros, por el contrario trataban de promover la ciencia de las religiones. La cuestión planteada era determinar si la psicología podría tener la idoneidad para ello, y cómo se ajustarían fenómenos tales como el misticismo o la conversión.

Una realidad evidente ha sido que en ese período, ya en concreto en Estados Unidos, la religión dejó de ser un terreno casi en exclusiva para estudios filosóficos, históricos y comparativos, dando paso a investigaciones psicológicas tratando de seguir una línea científica y una orientación empírica. Y en este mismo sentido, en poco tiempo, ese cambio también fue experimentado en la enseñanza y los planes de estudio de los seminarios y los estudios teológicos.

En los años ochenta Stanley Hall comenzó a dar conferencias y a escribir sobre *The Moral and Religious Training of the Children and Adolescents*. Es muy significativo el incremento que se produce hacia temas específicos de la psicología de la religión, tanto en las publicaciones periódicas como en los textos en el campo de la psicología —especialmente psicología

social— y la sociología (Schaub, 1926, p.124). La revista que Stanley Hall fundó en 1904, *American Journal of Religious Psychology and Education*, fue continuada en 1912 por *Journal of Religious Psychology, Including Its Antropological and Sociological Aspects*, hasta que suspendió su publicación en 1915.

En Europa, es posible que en los estudios sobre el terreno concreto del misticismo tuviesen prioridad en Francia. Los trabajos comentados de Charcot y Janet, y otros trataban de encontrar explicaciones a los fenómenos de histeria y otras manifestaciones similares al misticismo. En 1898 Murisier publica *Les Maladies du Sentiment Religieux*, y cuatro años después, el norteamericano Henry James Leuba en la *Revue Philosophique* «Les Tendances Fondamentales des Mystiques Chrétien» (1902, pág. 1-36; 441-487). Ese es el mismo año en que James aporta su importante contribución al publicar *The Varieties*. Después vendrían los trabajos de Coe, George (1862-1951), «Sources of the Mystical Revelation» *Hibbert Journal*, VI (1908), 359-372 [Las fuentes de la revelación mística]; de Rufus M. Jones (1863-1948), *Studies in Mystical Religion* [Estudios en Religión Mística] (1909); de William E. Hocking (1873-1966) *The Meaning of God in Human Experience* [El significado de Dios en la experiencia humana] (1912); y de James Bisset Pratt (1875-1944), los últimos cinco capítulos en *The Religious Consciousness* [La Conciencia Religiosa] (1920).

Más adelante, en 1925, Leuba publicará *The Psychology of Religious Mysticism*, y con un amplio y profundo análisis de las experiencias complejas y difíciles de ser explicadas en la oscuridad de la mística, entiende que la psicología científica puede proporcionar muchas explicaciones por comparación del éxtasis místico que muchos pueblos provocan por drogas, meditación o el yoga con la patología de la neurastenia, la histeria, el éxtasis epiléptico o la sensación de levitación. Ve una continuidad con esos procesos.

Los americanos han sido pioneros en los problemas tales como la conversión, los fenómenos de vuelta a la vida, el crecimiento religioso normal o la influencia de la adolescencia a la vida religiosa, la primacía estadounidense es indiscutible. Lo mismo es cierto en cuanto a los tratados generales de la psicología de la religión, si la cuestión se refiere a la prioridad, la calidad o cantidad de publicaciones sólidas. Estudiosos americanos primero diseñaron y emplearon métodos empíricos e inductivos de describir la religión psicológicamente, y en este sentido también su papel ha seguido siendo creativo.

#### 5.4. Más allá del positivismo

Esta receptividad religiosa y espiritual —en su más amplio sentido—, presente en Norteamérica, quizás por ese sentido pragmático de un pueblo joven, tiene entre las décadas finales del siglo XIX y las iniciales del XX una proyección muy diferente en relación con las corrientes filosóficas que predominaban en el continente europeo. De hecho en el siglo XIX el empirismo científico es la reacción a los excesos del idealismo kantiano. La ciencia unida a la técnica debe rechazar toda especulación metafísica. Así entrará con fuerza el positivismo en sus diversas formas, siendo la característica común el rechazo a la metafísica como un producto de la especulación de la razón y sin justificación alguna. Todas las actividades filosóficas y científicas deben efectuarse únicamente en el marco del análisis de los hechos reales verificables por la experiencia. El positivismo genérico<sup>141</sup> tiene solo en consideración el conocimiento científico, producto de la aplicación rigurosa de un método científico con la validación de las teorías por la experimentación.

Coincide la época con las grandes transformaciones económicas, sociales y políticas en los países occidentales. El desarrollo industrial creaba nuevas formas de vida, generando grandes desigualdades, crisis y conflictos sociales.

La influencia y el poderío eclesiástico fueron debilitándose. Un fuerte anticlericalismo impregnaba tanto las revoluciones burguesas como las luchas y reivindicaciones obreras. La religión con sus dogmas ya no podía dar respuestas certeras. El positivismo ofertaba con el método científico la única forma de solucionar los grandes problemas que planteaba la humanidad.

Parecía que con Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología trascendental, se presentaba la posibilidad de realizar una revolución total de la filosofía, al asumir la tarea de describir el sentido que el mundo tiene para nosotros antes de filosofar; se abría el camino para que llegase a ser una ciencia estricta. La fenomenología religiosa descubrirá todas aquellas manifestaciones y experiencias que tienen unas características específicas y comunes dentro de un contexto. El hombre entra en contacto con lo sagrado o divino en un terreno cognoscitivo no racional. Esa variedad incontable de experiencias religiosas que estudió James es mostrada en un convencimiento de haber entrado en contacto con un mundo suprahumano categorizado por el «misterio». ¿Será posible alcanzar por la fenomenología una ciencia de las religiones? No hay una respuesta al interrogante, pero sí es cierto que el impacto de la fenomenología también en Europa abrió un nuevo y variado modo de filosofar.

Pero en Europa entre los finales del XIX y principios del XX se producirán grandes conmociones en las bases filosóficas del pensamiento religioso. El 25 de agosto de 1900 muere Nietzsche. ¿El hombre había quedado liberado —según él manifestaba— al destruir los viejos valores? «La muerte de Dios deja al hombre sin consuelo religioso y necesitado de una reorientación existencial de carácter extremo» (Hernández, J.R., 2015, p. 79). Como expresa en el libro primero de *La Gaya Ciencia*, él observa que todos los hombres están ocupados en una sola cosa: «en hacer lo que conviene a la conservación de la especie humana» (Nietzsche, 2003, p. 35). A partir de ahí se centra en lo que denomina la «activación de la vida» del ser humano. Es el

«vale la pena vivir». Y a la vida hay que prestarle atención. Ese instinto de conservación es presentado por el hombre «acompañado de un séquito numeroso de motivos, tratando de hacernos olvidar por todos los medios que en el fondo no es más que un impulso, instinto, locura y sinrazón» (*Ibíd.*, p.37).

Para Nietzsche, el amar la vida se acompaña de *porqués* y *es menester*. El moralista se convierte en el maestro del fin de la vida, propone ese fin como ley y razón última: «Si vale la pena que yo viva, soy digno de vivir» (*Ibidem*). ¿Pero la vida humana tiene de verdad un sentido? Éste era el interrogante planteado. «Como el hombre necesita un sentido para sobrevivir, pero la vida en sí misma carece de él, son los hombres los que fingen un sentido en tanto que se fabrican normas y valores». (Hernández, J.R., 2015, p.70). El ataque a la metafísica lo llevará a la muerte de Dios. Porque Nietzsche se fía más de los sentidos que de la razón: « [...] no es fiable, ya que surge de una lucha darwiniana por la supervivencia, al resultar más útil al hombre que otras formas de comportamiento» (*Ibíd.*, p.68). Cree que la metafísica no es necesaria porque los juicios elaborados por la razón sobre la información que proporcionan los sentidos no son fiables.

Si no hay verdades absolutas, ni hechos eternos ¿para qué sirve la metafísica? Un interrogante más de Nietzsche. «Esta pregunta no tiene respuesta, ya que la vida para Nietzsche, fiel aquí a la doctrina de Schopenhauer, carece de sentido» (*Ibíd.*, p.70). Negará toda validez a los principios y valores de la religión y la moral. En el aforismo 343 del Libro Quinto en *La Gaya Ciencia*, el filósofo dice que «la muerte de Dios» constituye el acontecimiento reciente más importante.

[...] el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. [...] Hasta puede decirse, en términos generales, que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado apartado de la

comprensión de todo el mundo para que pueda extrañarse que no haya producido ruido la noticia, y para que las masas no se den cuenta de ello, ni puedan saber lo que se hundirá, por haber sido minada esa fe: todo lo que se apoya en ella se ensalza y de su savia vive, por ejemplo, toda la moral europea» (Nietzsche, 2003, p.193).

Es consciente de la importancia de este hecho y no manifiesta temor alguno ante las consecuencias y lo que él designa como las primeras sombras que se proyectan sobre Europa. Ese hombre que se cree liberado ya no tiene el consuelo de la religión. Queda desorientado. Necesita una reorientación existencial, en otro caso un nuevo dios ocupará ese vacío. El hombre se interrogará sobre la inutilidad de los dos mil años de metafísica occidental «han sido en vano y han acabado en un callejón sin salida» (Hernández, J.R., 2015, pp.79-80). Esa alegría con que Nietzsche entendió la muerte de Dios —el Dios del cristianismo— al liberar al hombre de los miedos y de las exigencias morales que demandaba, lo más probable es que no durara mucho. Nuestro pensador es consciente de que el mundo se oscurece al perder las garantías de un fundamento ético con validez universal. Al desaparecer la iluminación divina, el conocimiento va a depender en exclusiva del hombre. Las perspectivas son muchas, pero ¿son claras? «Mientras que para algunos esta muerte va a ser motivo de desesperación y sufrimiento, para otros, los espíritus libres, va a constituir una oportunidad incomparable» (Hernández, J.R., 2015, p.82).

Frente al nihilismo con que se enfrenta el ser humano al desaparecer el mundo sobrenatural y los valores que daban sentido al orden establecido, Nietzsche oferta un hombre superior pero que no emanará de un orden sobrenatural, sino de la propia vida. ¿Bastaría la enigmática doctrina de «el eterno retorno» para explicar ese hombre nuevo? Nietzsche pretendía encontrar en la física un soporte científico a su teoría: «Todas las cosas regresan y nosotros con ellas: cada uno de nosotros ya ha estado aquí infinitas

veces y todas las cosas con nosotros» (Hernández, J.R., 2015, p.99). ¿Pero no estaba formulando una nueva metafísica?

Y el mismo año en que dejaba de existir Friedrich Nietzsche ya se estaba difundiendo con amplitud por toda Europa *Die Traumdeutung* [Los sueños] de Sigmund Freud, en el que sentaba las bases del psicoanálisis. Ante el panorama del nihilismo, ante un hombre falto de valores, sin fe, Freud trata de brindarle una explicación científica a su conducta. Entre el *eros* y el *thanatos* —placer y muerte—, el *ego* y el *super-ego*, es el mundo subconsciente reprimido el que rige la conducta humana. Freud cree que la religión neurotiza, es una gran neurosis colectiva, que diviniza la conducta humana. Frente a la angustia el hombre busca la salvación en un Dios sobreprotector. Pero Freud, en su deseo de divinizar la ciencia borrando mitos y creencias, la realidad es que crea una nueva mitología —una metafísica— con nuevos dogmas, y aún si cabe, más fuerte y tensa, pues la supedita no a la fe, o como diría James a la voluntad de creer, sino a la vida instintiva, al sexo.

El marco en que William James elaboró sus conferencias sobre la religión, por el contrario, nada tuvo de conflictivo. La sociedad americana era un terreno fácil para recibir la filosofía pragmática de James, el cual no solo no rechaza la metafísica, sino que cree que toda ciencia precisa un soporte metafísico. Si la psicología es ciencia también precisa un sustento filosófico. Llevar adelante el *empirismo radical* era su objetivo.

Nietzsche niega la metafísica y la moral cristiana; esta negativa lo lleva a la negación del libre albedrío, y la razón por la que el hombre siente culpa y arrepentimiento es porque se cree libre. Es evidente la influencia que el determinismo de Nietzsche tiene en el entramado psicoanalítico de Freud. Para Nietzsche el hombre es tan responsable de sus actos como de sus sueños. Freud, tratando de encontrar una dinámica de la vida mental, descarga en el subconsciente el determinismo de la conducta humana. La pretendida validez científica de su teoría, no deja de ser una pseudociencia en la que el complejo

de Edipo, o el de castración, como otros casos clínicos que presenta, carecen de una base empírica o científica.

Al pragmatismo jamesiano le eran suficientes los valores de la metafísica cristiana para ser útiles al hombre. La fe es un acto de voluntad, puesto que el hombre es libre de creer o no. Frente al determinismo duro, James cree en un determinismo leve, lo que hoy conocemos por compatibilismo. Su ambivalencia se manifestaba en admitir el libre albedrío en la ética, pero no veía su evidencia en el terreno psicológico y científico, donde se muestra determinista. El pragmatismo lo considera un método para enfrentarse a los dilemas de la metafísica y dar una respuesta en función de sus consecuencias prácticas. ¿Por qué perder los valores del cristianismo —de la religión en un amplio sentido— si funcionan?

Ese pragmatismo de James define su obra. Ni habrá una pérdida de valores que pudiera llevarlo al pesimismo nihilista, ni necesitará meterse en un complicado y confuso subconsciente freudiano, reprimido y a la vez represor. ¿Era imprescindible para el hombre caer en el desvalimiento nietzscheniano al perder unos valores que funcionaban tanto en lo positivo como en su veracidad? Y en el terreno de lo subliminal, el inconsciente —según James— puede explicarnos una parte importante de nuestra vida mental, esa vida psíquica difícil de explicar, pero que es experiencia. Con *Varietades*, el Pragmatismo, y en último término con el «Empirismo Radical», James asumió en Norteamérica el enfrentamiento con la antropología del nihilismo y la antropología determinista freudiana. Ambas tendrían una gran influencia ya no solo en las corrientes filosóficas posteriores del pensamiento europeo, sino incluso en su evolución social y política.

Ante un Freud oscuro y enrevesado, y frente al pesimismo malhumorado de Schopenhauer y su discípulo Nietzsche, esa amplia variedad de experiencias en la obra de James, cristianas o no, abrían una puerta a la esperanza. ¿Era *Varietades* un libro de religión? No, era un libro que escribía un psicólogo

sobre la religión desde el ángulo de múltiples experiencias, al margen de dogmas o demostraciones metafísicas. Muy acertadamente puede encajarse la personalidad de Wittgenstein en los ejemplos de melancolía que expone James en las conferencias VI y VII de *Varietades* que dedica al «alma enferma» (Sanfélix, 2007, p.71). A los sufrimientos melancólicos de Tolstoi o Bunyan, se une la profunda depresión que padeció el propio James (James, 1986, p. 105 y sig.).

De hecho, creo que hay evidencias más que sobradas de que Wittgenstein exhibió todos y cada uno de los síntomas de la melancolía que James describe en el capítulo que en su libro dedica al alma enferma. Para empezar, lo que viene a mostrar una lectura de los diarios y documentos personales de Wittgenstein que nos han llegado son las dudas, aquellas dudas de las que James ponía a Goethe como ejemplo, tanto acerca de su capacidad para culminar su trabajo cuanto, lo que resulta mucho más importante, del valor del mismo» (Sanfélix, 2007, p.76).

¿Es posible que fuera ese variado contenido empírico que expone James en su obra el que hiciera salir a Wittgenstein<sup>142</sup> de su profundo desasosiego, de su estado melancólico —*sorge*— según su propia confesión?

Cuando tengo tiempo leo ahora *Las variedades de la experiencia religiosa* de James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiere decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro que no me mejore un poco en un aspecto en el que quiero mejorar *mucho*: a saber, creo que me ayuda a liberarme de la *Sorge* (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la segunda parte de Fausto) (Wittgenstein, 1979, p.16).<sup>143</sup>

Un hecho cierto es que Wittgenstein, cuando muere su padre, renuncia voluntariamente a la importante parte de fortuna que le correspondía, dividiéndola entre sus hermanas Helene y Hermine y su hermano Paul «suficientemente ricos ya como para no resultar corrompidos por el dinero.

Russell no duda en relacionar este gesto de Wittgenstein con su misticismo» (Sanfélix, 2007, p.88 n66). En opinión de Sanfélix, Wittgenstein a partir de 1913 «empezó a orientar su vida movido por este ideal de santidad» (*Ibid.* p. 84). La pobreza ha sido la virtud que James valoró con una gran potencialidad crítica a nuestra civilización

Entre los pueblos de habla inglesa, especialmente, vuelve a ser necesario que se entonen con valentía alabanzas de la pobreza. Hemos crecido literalmente temiendo ser pobres. Menospreciamos a cualquiera que elige la pobreza para simplificar y preservar su vida interior. Si una persona no se une a la lucha y al anhelo general por hacer dinero, la consideramos sin espíritu y sin ambición. Incluso hemos perdido el poder de imaginar lo que la antigua idealización de la pobreza podía haber significado: la liberación de las ataduras materiales, el alma insobornable, la indiferencia viril hacia el mundo; resolver las propias necesidades por lo que se es o se hace y no por lo que se posee [...]. Cuando los que pertenecemos a las llamadas clases superiores quedamos horrorizados, como ningún hombre en la historia lo ha estado, de la dureza y fealdad material, cuando aplazamos el matrimonio hasta que la casa pueda estar bien decorada y temblamos con el solo pensamiento de tener un hijo sin poseer una cuenta saludable en el banco, es el momento para que los pensadores protesten contra un estado de opinión tan poco humano e irreligioso [...]Recomiendo que meditéis seriamente sobre este tema, ya que es seguro que el temor a la pobreza que prevalece en las Clases cultas es la enfermedad moral más grave que padece nuestra civilización (James, 1986, pp. 277-278).

Es muy probable que Wittgenstein planteara como James la misma crítica desde la pobreza a la sociedad de su tiempo, lo que sí es seguro su desprendimiento de la riqueza como ruta de acceso a la espiritualidad. Para Wittgenstein, James era «un eximio representante de la ‘psicología superficial’ de su tiempo» (Sanfélix, 2007, p.68). Al parecer utilizaba *Principios de Psicología* para polemizar e ilustrar errores conceptuales, pero con *Variedades*

manifestó la alta consideración que tenía hacia James: «Eso es lo que lo convierte [a James] en un buen filósofo» —al referirse a *Variedades* (*Ibidem*).

Al destacar el hecho de que *Variedades* ha sido el impacto filosófico de James en la espiritualidad del filósofo austríaco ¿no quedaría mejor identificado el contenido de las conferencias de James como *Las variedades de la experiencia espiritual* que con el calificativo más restrictivo de *religiosa*? Por nuestra parte así lo estimamos, y cuando James habla de la «religión natural», en efecto, creemos que lo hace en ese amplio sentido de espiritualidad. Hombre espiritual es lo que hemos dicho que era William James, sin que eso motivara desprecio alguno hacia lo religioso en su enlace con la divinidad.

### 5.5. Los trazos de James en España

William James, pese a haber sido un gran viajero y visitar varias veces países europeos, no visitó nunca España, ni estuvo en ningún país de lengua española. Curiosamente cuando viajó a Europa el 10 de octubre de 1873 vino desde Nueva York en el vapor *Spain*, pero sus relaciones personales con España fueron muy escasas. La guerra con los Estados Unidos en 1898 a causa del dominio sobre Cuba y Filipinas había dejado sus heridas y en los finales del siglo XIX, tras la pérdida de los restos de su imperio colonial, España estaba en declive. James mantenía estrechos lazos con las comunidades filosóficas de Inglaterra, Italia, Francia y Alemania.

A pesar del fuerte contraste sociológico y cultural entre ambos países, el pensamiento y las obras de James fueron recibidas muy pronto en España por importantes pensadores como Miguel de Unamuno (1864-1936), José Ortega y Gasset (1883-1955), y Eugenio d'Ors (1881-1954). De hecho, y contrariamente a una primera impresión superficial, es posible afirmar que existe una profunda afinidad entre las cuestiones centrales del pragmatismo

americano y los temas y problemas tratados por los pensadores españoles más relevantes del siglo XX.

Las obras de William James tuvieron una buena acogida en España, de modo especial en las Escuelas de Magisterio. En 1911 ya existían en el Museo Pedagógico Nacional muchas de sus obras, tanto en su idioma original, como las traducidas, y con una reseña completa de todas ellas (Ibarz, 1990). La mejor prueba de ello ha sido que no tardaron en realizarse traducciones de varias de sus obras. *Principios de Psicología* es la primera traducción que aparece en 1900. La publica en dos volúmenes Domingo Barnés en la Editorial Jorro de Madrid; una segunda edición se edita en 1909. Barnés (1870-1943), era miembro de la *Institución Libre de Enseñanza* y gozaba de gran prestigio como educador en su época, siendo un experto en psicología y sociología. Tradujo además obras de autores contemporáneos como John Dewey y Henri Bergson, entre otros. Carlos M. Soldevilla haría en España la segunda traducción de James al español de la obra *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* (1899) que sería editada en Barcelona en 1904 por Henrich y Cia., y la primera traducción en España de «*The Varieties...*» la realizó Miguel Domenge y Mir, con el título *Fases del sentimiento religioso. Estudio de la naturaleza humana*, editada en tres volúmenes por Carbonell y Esteva en Barcelona, entre 1907-1908. (Martínez, 2006, p.191).

En las primeras décadas del siglo XX Santos Rubiano (1871-1930) tradujo otras obras de William James. Rubiano ha sido el primer médico militar que introduce en el ejército español los métodos y los conceptos de la psicología científica. En 1916, tras una estancia de 11 meses en Estados Unidos en la universidad de Cornell, comisionado por el Ministerio de Instrucción Pública, traduce al español publicaciones de James con su autorización: (1909) *La Vida Eterna y la Fe* [incluye *La Voluntad de Creer*, *La Inmortalidad Humana* y *El Porvenir de los Estudios Espiritistas*]. Barcelona: Imp. de Henrich y Co.; (1916) *Compendio de Psicología*<sup>144</sup>. Madrid: Daniel

Jorro; (1923) *Pragmatismo*. Madrid: Luis Faure; (1924) *El Significado de la Verdad*. Madrid: Luis Faure; (1924) *Psicología Pedagógica*. Madrid: Luis Faure.

En relación con los temas vinculados a la fenomenología religiosa hemos referenciado algunos trabajos que enlazan con la influencia de William James en el pensamiento y la obra de dos personalidades muy significativas de la cultura española en el primer tercio del pasado siglo: Miguel de Unamuno (1864-1936) y Roberto Nóvoa Santos (1885-1933).

### 5.5.1. La obra de James en Miguel de Unamuno

En 1960, Pelayo Hipólito Fernández defendió su tesis doctoral en la Universidad de Salamanca, publicando posteriormente el resultado de sus investigaciones con el título *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático* (Hipólito, 1961). En su trabajo identifica a Unamuno como conocedor y lector de la obra de James a partir, por un lado, de los libros que tenía en su biblioteca: *The Will to Believe* (1902), *The Varieties of Religious Experience* (1902) y *Pragmatism* (1907); y, por otra parte, por las citas que publica en sus escritos Unamuno conocía bien *Principles of Psychology* (1890).

Es interesante su estudio bibliométrico que resume en el número de referencias que corresponde a cada libro:

<i>The Principles of Psychology</i>	7 veces
<i>The Will to Believe</i>	19 “
<i>The Varieties of Religious Experience</i>	5 “
<i>Pragmatism</i>	2 “

(Hipólito, 1961, p.19)

Pero al interés de estos datos numéricos hay que añadir las anotaciones marginales que don Miguel escribe en los propios libros, en total 67 notas, y que el autor publica en un apéndice al final, con referencia a las páginas de las

obras de James en que las escribió: 33 en *The Will to Believe*, 32 en *The Varieties of Religious Experience* y 2 en *Pragmatism*.

Parece ser que la obra que impactó con fuerza en Unamuno fue *The Will to Believe*. Posee la edición de 1902. A partir de su lectura siempre elogiará a Unamuno y recomendará la lectura de esta obra: « [...] he de recomendar a mis lectores que sepan el inglés la lectura del ensayo de W. James, el gran pensador norteamericano, sobre los grandes hombres y su ambiente...»<sup>145</sup> (*Ibíd.*, p. 27).

En lo que se refiere la creencia, y dar una respuesta al interrogante «¿Qué es creer una cosa?», Unamuno aprende de James que toda creencia implica una conducta o, con otras palabras, que toda creencia es norma de acción (*Ibíd.*, p. 32). De ahí que Unamuno anote: «En general no creemos en aquellos hechos y teorías de las que no podamos hacer uso...» (*Ibíd.*, p. 121).

Las anotaciones que más destacan por el valor de sus conceptos son desde luego las que contiene *The Will to Believe*. En lo relativo al tema de la creencia hay juicios tan similares a los que Unamuno expone en *Del sentimiento trágico de la vida*, que se tiene la impresión de que los ha tomado directamente del libro del norteamericano (*Ibíd.*, p.119).

Lo que James respalda en *The Will to Believe* es el derecho a creer, al enfrentarse ante la realidad del hecho de la fe « [...] la única fe posible en quienes componen la enfermiza atmósfera del cientificismo y la filosofía positivista...» (*Ibíd.*, p. 34). Sin embargo los postulados de James sobre la inmortalidad y el honor son vistos en otro enfoque por Unamuno, según el autor citado « don Miguel “unamuniza” el concepto jamesiano de la voluntad de creer al identificarlo con la voluntad de sobrevivir» (*Ibíd.*, p.35), porque, en efecto, Unamuno se esfuerza por perseverar indefinidamente. En él se mantiene por un lado las ganas y el deseo de creer, y por otro lado la contradicción de lo racional, que es responsable de la duda. «Ambas sin ponerse de acuerdo, en lucha perenne» (*Ibíd.*, p.36).

Otro de los ensayos al que Unamuno realiza algunas referencias es «Is Life Worth Living? » [¿Vale la pena vivir la vida?]. Incluido en *The Will to Believe*. Ese tedio vital que James refleja, es salvado por don Miguel gracias a su carácter contradictorio de tal forma que equilibra sus fuerzas:

En este sentido Unamuno es efectivamente «especie única», y a quien por lo tanto no podemos incluir entre las víctimas del *tedium vitae* del tipo que compone la audiencia de James; pues, si como hombre contemplativo acepta el criterio de la expectativa, como hombre de acción lo rechaza (*Ibíd.*, p.41).

El texto de *Variedades* también interesó a Unamuno. De hecho tiene la primera edición de 1902, aunque las primeras citas al mismo no las realiza hasta 1904. Quizás sea la fecha en que adquirió la obra. De todas formas destaca Hipólito el juicio que Unamuno formula sobre James: « [...] tan ardiente anhelador de la inmortalidad del alma...cuya filosofía toda no tiende sino a establecer racionalmente esa creencia...» (*Ibíd.*, p. 46). Ningún terreno mejor para compartir y entenderse o dialogar entre ambos pensadores.

Participa con James en su criterio sobre la patología y la santidad, que en Santa Teresa encuentra una buena referencia, reconocida por ella misma cuando describe su enfermedad, pero sin que ello suponga un descrédito para su obra. Refuerza todo lo contrario cuando una sensibilidad exaltada y ciertas anomalías psíquicas abren el camino al «genio religioso» (*Ibíd.*, p. 46). En referencia a la santidad, título de dos conferencias de James, lo que destaca Unamuno es «la verdad»: «El único culto perfecto que puede rendirse a Dios es el culto de la verdad...proponeos, no sólo no decir mentiras, sino tampoco callar verdades» (*Ibíd.* p.47).<sup>146</sup>

Gran satisfacción debió encontrar Unamuno con la referencia de James sobre las consecuencias prácticas de la creencia o no creencia en Dios, pues traza en el margen de la página «una raya horizontal y seis verticales» (*Ibíd.* p.

47). Buscadores los dos de inmortalidad, James comenta que para la gran mayoría religión significa inmortalidad, y Dios es el hacedor de inmortalidad. La cita de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* es la siguiente:

Kant reconstruyo con el corazón lo que con la cabeza había abatido [...] Quien lea con atención y sin anteojeras la Crítica de la razón pura verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la Inmortalidad del alma y no ésta de aquella.

Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. Si para la generalidad de los hombres, incluyendo al hombre Kant, al hombre James y al hombre que traza estas líneas que estás, lector, leyendo. (*Ibid.* p.47).

Tanto James como Unamuno consideraban intolerable su propia muerte. Barton Perry comenta que James conforme se hacía mayor llegó a creer en la inmortalidad

¿Cuál era este motivo práctico de esta fe? Al explicar por qué estaba adquiriendo entonces por primera vez tal creencia, en una etapa tardía de la vida, dijo: “Porque sólo ahora me estoy adaptando a la vida” yo me pongo en forma para vivir” (Perry, 1973, p.272).

En la tesis defendida en la Universidad de Navarra por Izaskun Martínez Martín el año 2006, con el título *William James y Miguel de Unamuno: una evaluación del pensamiento pragmatista en España*, la doctorando después de realizar una revisión de la vida y la obra de William James, estudia la obra unamuniana, incidiendo de modo especial en «seguir la evolución del creciente interés de Don Miguel por las ideas pragmatistas de James» (Martínez, 2006, p. 343).

Parte de un estudio detallado de los trabajos que dieron a conocer la obra de James en España, y entre ellos destaca la obra de Miguel de Unamuno, al que considera —sin ser el único— como uno de los que más han contribuido

en ello. Después revisa en profundidad la tesis de Hipólito Fernández, a la nos hemos referido antes, y prosigue su estudio con los trabajos publicados a partir de 1960 hasta nuestros días. También dedica un capítulo especial a la recepción del pragmatismo en Italia, centrandlo los hechos en dos figuras muy representativas: Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini, fundadores en 1903 de la revista Leonardo, que fue el principal órgano difusor del pragmatismo italiano (*Ibíd.*, p.344).

Entre las conclusiones que Martínez aporta a su tesis, la autora quiere destacar de modo especial

[...] el mostrar con claridad que, de hecho, algunas de las ideas del pensamiento de Unamuno tienen su fuente en la lectura directa de las obras de William James. Los cuatro libros del filósofo norteamericano que Unamuno leyó, *Principles of Psychology*, *The Will to Believe*, *The Varieties of Religious Experience* y *Pragmatism*, influyeron de forma efectiva en el pensamiento de Miguel de Unamuno

En esta línea su planteamiento no está de acuerdo con Hipólito, puesto que éste sostiene un paralelismo entre Unamuno y James, defendiendo «que el pragmatismo de Unamuno es totalmente original respecto a las teorías pragmatistas de James» (*Ibidem*). Tampoco puede considerarse el contenido de la obra filosófica de Unamuno como algo homogéneo, original incluso, y clasificado en una corriente determinada como —según Martínez— determinaron algunos autores.

Si *The Will to Believe and Other Essays* fue una obra que Unamuno recomienda su lectura «[...] a mis lectores que sepan inglés» (Martínez, 2006, p.167),<sup>147</sup> en relación con *Variedades*, aunque no se encuentren referencias expresas a esta obra en los escritos de Unamuno, está de acuerdo con Hipólito en que la debió de leer con un gran interés, de modo especial por el tema de la inmortalidad humana, una de las grandes cuestiones punzantes, casi angustiosas, en el pensamiento de don Miguel. Llama la atención de Martínez

en el ejemplar de *Variedades* que leyó Unamuno, en «Postscriptum» este párrafo marcado con seis rayas verticales —la máxima— en su acotación peculiar: «La religión, de hecho, *significa* inmortalidad y nada más para la gran mayoría de personas. Dios es el productor de la inmortalidad y cualquiera que dude de ella es reputado de ateo sin ninguna otra prueba» (James, 1986/1902, p.390).

En lo que se refiere a la fe, Martínez señala la importancia que para Unamuno tuvo la lectura de *The Will to Believe*, y como adopta el sentido pragmático jamesiano de la fe. En una referencia a Abellán,<sup>148</sup> expone lo decisivo que es en Unamuno «la fe como una creación humana» (*Ibíd.*, p.273), con lo cual, según Abellán, «le lleva a superar o, por lo menos, soslayar el problema del idealismo, pues para él “existir es obrar y solo existe lo que obra”» (*Ibidem*).

Destaca también la autora, un trabajo de Pedro Cerezo (1996, pp. 268-269), que estima en el tema de la fe la mayor influencia que recibe Unamuno del protestantismo liberal: «El documento más notorio de esta influencia se contiene en su interpretación de la fe, cortada a medida del protestantismo liberal o cultural, aunque fuertemente impregnada del áspero voluntarismo de don Miguel».<sup>149</sup> Lo cual encaja muy bien con la afirmación de Unamuno de que la fe crea el objeto. Por otra parte, para no caer en el pesimismo de Schopenhauer, trata de adoptar la solución pragmática de James. «En esta vuelta a Kant, el protestantismo libera, de un lado, y, del otro, la lectura de W. James a comienzo de siglo fueron, a mi juicio, definitivos» (Martínez, p.291).

Una de las conclusiones destacable de esta tesis es que la autora encuentra que «la afinidad manifiesta entre el pensamiento americano y los pensadores más relevantes de finales del siglo XIX y principios del XX es más clara de lo que en principio pudiera parecer» (*Ibíd.* p.346). Así lo evidencia en el caso de Unamuno. Y encuentra en los pensadores españoles la misma reacción que los americanos frente al racionalismo cartesiano o al idealismo

dominante de la época. Unos y otros participan del mismo interés sobre los temas de la verdad, la inmortalidad, el mundo, la religión, la fe, entre otros (*Ibíd.* p.347).

### 5.5.2. William James en la obra de Nóvoa Santos

Otra de las figuras sobre la que hemos realizado hace años un estudio bibliométrico, hallando una interesante influencia de William James en su línea de pensamiento, es Roberto Nóvoa Santos (1885-1933).<sup>150</sup> Ha sido una personalidad destacada de la Medicina en el primer tercio del siglo XX en nuestro país, tanto como clínico como docente, catedrático de Patología General, primero en la Universidad de Santiago de Compostela, y después, hasta su prematuro fallecimiento, en la Universidad Central en Madrid. Nóvoa introduce por vez primera en España la psicología y la psicopatología dentro de la patología. En su intento de acercarse al hombre como persona, trata de encontrar un soporte científico tanto a lo biológico como a lo metafísico. En ese permanente diálogo entre ciencia y filosofía está presente la huella de James en la obra de Nóvoa.

Partiendo del análisis de autores que hemos realizado en nuestra investigación (Fernández Teijeiro, 1998, pp. 63-64), uno de los autores significativos en la obra de Nóvoa es William James. En concreto, sobre una relación de 40 autores, con 7 o más referencias, William James ocupa el cuarto lugar, con 15 citas. Lo preceden Santa Teresa, en primer lugar, y a continuación Sigmund Freud y Bechterew, ocupan el segundo y el tercer puesto (*Ibidem*).

Nóvoa, fisiopatólogo y médico clínico, fue más allá del terreno de la fisiopatología. No vio constreñido su pensamiento por los límites de la ciencia positiva. Sus intereses van a manifestarse en campos tan diversos como el misticismo, con un profundo conocimiento de la obra

de Santa Teresa y el estudio biopatológico de los estigmatizados, la atracción crítica hacia el irracionalismo freudiano y las teorías psicoanalíticas, el objetivismo de la psicología objetiva impulsada por Bechterew y Pavlov, y la presencia de la conciencia en su visión antropológica, enmarcada en un dualismo —*Physis y Psyquis* (Nóvoa, 1922b)— muy en línea con los planteamientos de William James que se desbordan al terreno de la parapsicología. La metapsíquica y sus fenómenos, más o menos difíciles de explicar, no dejan de ser una realidad fenomenológica que debe ser conocida y estudiada (Fdz. Teijeiro, 2013, p.51).

Hemos de señalar que además de esas 15 referencias concretas a James, encontramos en diversos trabajos de Nóvoa algunos aspectos, ya sea en la forma o en el fondo, que aun sin hacer una mención expresa al norteamericano, nos muestran su evidente huella.

La influencia de James en Nóvoa la hemos referido en las áreas siguientes:

1. Psicopatología general
2. La conciencia
3. El yo oculto: el inconsciente
4. La investigación psíquica
5. La religión y el fenómeno religioso
6. La inmortalidad

### 5.5.3. La Psicopatología General de Nóvoa

En el *Manual de Patología General*<sup>151</sup>, la obra fundamental de Nóvoa, introduce un amplio capítulo de Psicopatología General. Nóvoa es funcionalista: la vida mental está al servicio de la adaptación. Define la psicología siguiendo a James en su célebre texto *Briefer Course*, el «*Jimmy*», como «la ciencia de la vida mental, tanto de sus fenómenos como en sus condiciones». Le interesan «los epifenómenos psíquicos que acompañan a los

procesos nerviosos cerebrales, como la sombra acompaña al cuerpo, y sin los que no existirían» (Nóvoa, 1916-1919, 2, p.53).

En referencia a las alucinaciones e ilusiones, Nóvoa sigue el mismo esquema de James. Al igual que James, sostiene que una de las características de la alucinación es que el sujeto está persuadido del carácter objetivo del fenómeno (Fernández Teijeiro, 2001). Da la impresión, a nuestro parecer de que se inclina más por una génesis central que periférica de las alucinaciones. Respecto a las emociones conoce la crítica que Stumpf, Baldwin y Sollier han realizado a la teoría periférica de James, y aunque la experimentación parece contradecir a James al tener en cuenta la sensibilidad interna al experimentar o creer experimentar el individuo estados de conciencia emocionales, Nóvoa, insiste en que «nada diría en contra de la Teoría Periférica de las emociones» (Nóvoa, 1916-1919, 2, p. 190).

En el célebre y polémico discurso *El problema del Mundo Interior* (Nóvoa, 1920), pronunciado en el acto inaugural del curso académico de la Universidad de Santiago, el 1 de octubre de 1920, el fisiopatólogo manifiesta su encuentro con la conciencia. Marcará un punto de inflexión. Al igual que James, Nóvoa no puede dejar marginada la conciencia de la psicología. ¿En que quedó para Nóvoa Santos la célebre expresión *The stream of consciousness* –«la corriente que fluye»– de James? Nóvoa la interpreta «como el cauce por donde fluyen los contenidos las imágenes y símbolos mentales, cuyo conjunto representa un pequeño fragmento de nuestra vida espiritual» (Nóvoa, 1920, p. 8). ¿Qué interpretación nos da Nóvoa de ese cauce por donde fluyen los contenidos? Estas son sus palabras en este discurso:

[...] se nos aparece como *algo* que existe independientemente de todo flujo de imágenes (de todo contenido), es decir, como un cauce de luz en donde desfilan los atributos de las cosas y de la propia vida, y adonde vienen a proyectarse, como sobre una superficie luminosa y

translúcida un fragmento de lo que nos envuelve por todas partes, de lo que penetra íntimamente y de lo que se extiende más allá de las fronteras de lo desconocido (Novoa, 1920, p. 8).

Esa idea de conciencia vacía de contenidos, sin imágenes, afirma Nóvoa que se nos presenta como algo substancial e impersonal, por la que fue acusado de panteísta por el Cardenal de Santiago Martín Herrera, encaja perfectamente en el concepto de James expuesto en su «conferencia Ingersoll» *Human Immortality: Two supposed objections to the doctrine* (James, 1898), a la que nos hemos referido en páginas anteriores (pp.106-114) al considerar el cerebro como órgano transmisor, lo cual explicaría la pervivencia de la conciencia tras la muerte cerebral.

En este contexto también Nóvoa va a participar del concepto del inconsciente. Aun cuando Se Nóvoa ha sido uno de los profesionales que introdujo en España las enseñanzas de Freud, lo va a hacer con un sentido crítico por su rechazo su pansexualismo, como así lo denomina. En William James la cuestión no es tan tortuosa. En esa corriente que fluye, lo inconsciente está situado en las zonas marginales de la conciencia, pero sin que existan ni tabúes sexuales, ni censura, ni mecanismos represivos. Los recuerdos marginales pueden incorporarse a la corriente. No es preciso que exista una represión censurante. Huellas o símbolos permanecen almacenados hasta que en un momento determinado vienen a nosotros «empujados por fuerzas invisibles» (Nóvoa, 1920, p. 29).

Nóvoa quiere representar la conciencia por ese cauce donde está fluyendo la corriente, las orillas de ese cauce no son rígidas, si no surcadas por canalículos por donde también fluyen los recuerdos ocultos. De vez en cuando pasarán al flujo central, a la corriente principal: la conciencia de vigilia. Pero tanto el yo consciente, como el subliminal, marginal, están en el mismo plano, y no ese plano inferior freudiano reprimido. Creemos que el conocimiento del inconsciente de Nóvoa, tiene su base en la escuela francesa de Janet y Binet, y en la conciencia subliminal de la escuela inglesa de Myers; precisamente la

base sobre la que James sustentó el inconsciente. (Fernández Teijeiro, 2013, p.55)

#### 5.5.4. La investigación psíquica, la religión y la inmortalidad

Lo mismo que James, Nóvoa entiende que toda experiencia mental debe ser objeto de estudio por la psicología científica, con independencia de que pueda ser evidenciada o no en el laboratorio. De ahí que el yo subliminal, el inconsciente, y los fenómenos mentales de difícil explicación como la personalidad múltiple, la escritura automática, las tele-energías, los médiums, etc., son para Nóvoa un campo de la investigación psíquica. No dejará de manifestar este interés por estos temas en su obra *Physis Psyquis* (1922) y en el ya citado *El problema del Mundo Interior* (1920), con referencias expresas a William James. Pero nos ha llamado la atención que en sus obras no hay referencia alguna a *Las variedades de la experiencia religiosa*

Sin embargo creemos que conoció bien este trabajo de James, y es muy posible que su lectura despertase un interés especial por los fenómenos místicos. En concreto, los ensayos de Nóvoa: *Patografía de Santa Teresa* (Nóvoa, 1932), y *Biopatología de la estigmatización mística* (Nóvoa, 1933), son una muestra evidente de ello (*Ibíd.*, p.57).

Este ensayo de Nóvoa nos permite apreciar, aparte del buen conocimiento del autor sobre la obra de la santa, su visión acerca de la religión, las experiencias místicas y la santidad. Esto lo identifica también con James, que definió a Teresa de Jesús como «la experta entre los expertos» (James, 1902, p. 307). Las experiencias que vivió Teresa de Jesús no tienen explicación científica —al menos, por el momento, dice Nóvoa— pero son reales, lo mismo que los fenómenos de los estigmatizados. Pero más que los contenidos de esas experiencias, que Nóvoa considera accidentales, lo que interesa es lo que él denomina «la conciencia en sí»

Como algo continuo e imperecedero que se extiende por tanto más allá de nuestra propia existencia material y que un día flotará y alumbrará sobre el camino «de lo que aún está por venir, es precisamente la conciencia pura que se mira en sí misma, libre ya de las sombras y de las huellas que han dejado en su cauce las fuerzas instrumentales que la vida ha puesto a su servicio (Nóvoa, 1920, p. 25).

Los márgenes de la conciencia permitirían la entrada en el cauce de los sentimientos religiosos, considerados en el orden personal y no institucional. En el estudio clínico que Nóvoa realiza sobre santa Teresa, la influencia de James es manifiesta. Cuando habla de las características del éxtasis por las descripciones que realiza la santa hay una expresiva coincidencia con el análisis de James. Lo inefable se une al arrobamiento, alcanzando la *anihilación* de la conciencia, «que Teresa considera como el momento más agudo del éxtasis, de la unificación con Dios» (Nóvoa, 1932, pp. 48-49). ¿Qué entiende Nóvoa por este término de *anihilación*? Se trata del bloqueo de los receptores propioceptivos:

[...] un bloqueo de la actividad sensorial, que conduce al cierre de las puertas por donde el mundo externo se proyecta en nuestra conciencia; y por último, un aislamiento del campo de los recuerdos, de las vivencias todas que forman el tesoro interior de cada criatura (Nóvoa, 1932, p. 54).

Las propias experiencias de William James con el óxido de nitroso corresponden muy bien con este bloqueo de las sensaciones propioceptivas. En las intoxicaciones por gases y vapores anestésicos, Nóvoa encuentra la explicación fisiopatológica del éxtasis: «de la sensación de levitación y el no sentir el suelo bajo los pies» (*Ibíd.* p. 56). Y uno de los temas que apasionó a Nóvoa fue el de la muerte. «A su interés por la muerte como fisiopatólogo, se une su atención por el sentido antropológico de la muerte. Le preocupa ese

“deseo de penetrar más allá de los límites de nuestra propia existencia material” (Ibíd. p.90)» (Fernández Teijeiro, 2013, p. 58). Nóvoa escribió varios ensayos referentes a la muerte (1931, 1932, 1933). Esto no quiere decir que nos encontramos con un Nóvoa obsesionado o un Nóvoa tanatófilo, como algunos lo han presentado. En la muerte hay aspectos fisiopatológicos pero a estos hay que añadir una dimensión aparte de la biología:

Al derecho a vivir se añade el derecho a morir; la vida y la muerte no serían antagónicas, sino que ‘se funden y conciertan en una potencia eternamente creadora’. El cultivo del ‘instinto de la muerte’ nos conduce al más puro ascesis, en el que el desprendimiento de todo lo terreno, la vida misma, la existencia, nos conduce a la máxima felicidad. Es la cercanía del pensamiento de Nóvoa a la filosofía budista.(Fernández Teijeiro, 2001, p. 161) [...] El deseo de morir, según Nóvoa, alcanza un especial significado en los místicos. El misticismo es el camino por el que se acerca al fenómeno religioso. El místico está ansiando alcanzar la presencia ante la divinidad; la vida se le hace larga. Es la sed de agua viva que manifiesta San Juan de la Cruz, o los versos encendidos de Santa Teresa de Jesús suspirando «que muero, porque no muero» (Fernández Teijeiro, 2001, p. 162).

También Nóvoa referencia de James los efectos sobre la conciencia de los tóxicos como el alcohol y los anestésicos: «La influencia del alcohol sobre la humanidad, se debe sin duda a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana, normalmente aplastada por los fríos hechos y la crítica seca de las horas sobrias» (James, 1902/1986, p. 291).

Nóvoa Santos cree encontrar en todos los hombres un deseo latente de morir que se manifiesta en los sentimientos de morriña y en el ansia de retornar a la tierra, que culmina en la saudade con el instinto de la muerte. De forma similar a James trata de encontrar un significado tanto en Teresa de Jesús y los grandes místicos cristianos como en las manifestaciones místicas de hindúes, budistas y musulmanes: «Abren la posibilidad de otros órdenes de

verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe» (James, 1902/1986, p. 317). Es James el que termina diciendo que «pueden ser, después de todo, percepciones más verdaderas del significado de esta vida» (*Ibíd.* p. 321).

Lo mismo que James, Nóvoa va a hablarnos de inmortalidad: «Porque se da la muerte, por eso precisamente podemos hablar de inmortalidad». Así comienza su ensayo *La inmortalidad y los orígenes del sexo* (Nóvoa, 1931). Esta ansia de inmortalidad Unamuno la vivía como una tragedia: «Yo [Unamuno] no digo que merezcamos un más allá. Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual... ¡lo necesito! Y sin ello ni hay alegría de vivir ni la alegría de vivir quiere decir nada» (Benítez, 1949, p. 76).<sup>152</sup>

Por el contrario en Nóvoa contrasta la presencia de la muerte como proceso biológico radical en la vida del ser humano con el deseo de supervivencia dentro del más puro optimismo místico, cercano a la mística cristiana, en su deseo de fusión con Dios, y también en el ansia de desprendimiento y entrega total que en el budismo se alcanza en el nirvana o en la fusión con la naturaleza. Ese pesimismo de Unamuno «he querido hacer de mi nada el centro del universo, lo merecido es la nada de todo verdadero ser, la muerte eterna» (Unamuno, 1970, p.85), adquiere en Nóvoa, por el contrario, una visión esperanzadora.

El punto de vista de Nóvoa sobre la muerte, en efecto, no es nada pesimista a pesar de lo que supone de mutilación dolorosa el separarnos de los seres queridos, pero aun careciendo de pruebas deja una puerta abierta a la esperanza (Fdz.Teijeiro, 2013, p.60):

Los seres queridos que huyeron para siempre de nuestro lado, viven realmente en nosotros..., los tropezamos todos los días...Están en nosotros mismos, ágiles, inquietos, palpitantes. Han dejado en nuestro ser tan profundas huellas, tanto afecto, tanto corazón, tanto espíritu,

que ellos continúan viviendo en nosotros... He aquí la máxima consolación a que podemos aspirar: a permanecer unidos a nuestros muertos ínterin vivimos (Nóvoa, 1931, pp. 187-188).

En su ensayo *El instinto de la muerte*, sostiene Nóvoa la creencia de que con la muerte se produce un enriquecimiento intelectual que sigue palpitando e influyendo en nosotros más allá de la vida.

[...] son las huellas del paso de la humanidad, grandes o pequeñas, que nunca serán efímeras, es el haber cumplido una misión al desaparecer de este mundo. La lectura de la muerte en Nóvoa proporciona una dimensión utilitaria: unido al derecho a vivir sitúa el derecho a morir, que es alcanzado por los organismos evolucionados, y junto a la belleza del amor sitúa la belleza de la muerte. Si en Nóvoa esos fragmentos espirituales que nos rodean son las huellas del Absoluto que lo llena todo, para James el yo más pequeño deja las huellas de una conciencia superior ¿Tiene la supervivencia en ambos un significado panteísta? Difícil de conjugar esta idea con el concepto de inmortalidad cristiana estrictamente personal (Fernández Teijeiro, 2013, p.61).

No es fácil de entender, e incluso resulta contradictorio, cuando habla de inmortalidad y de supervivencia «en un terreno estrictamente biológico, sin aludir para nada a lo que se ha dado en llamar el alma inmortal de la especie» (Nóvoa, 1931, p. 164), y, por otra parte como puede enlazar esto cuando dice que «vivimos rodeados de esos fragmentos psicofísicos desprendidos de todos los seres, próximos o remotos, amigos o enemigos, que constituyen un nuevo ambiente interespiritual del que apenas tenemos un vago conocimiento» (Ibíd., pp. 178-179).

Tampoco resulta fácil establecer unas conclusiones sobre la línea del pensamiento de Nóvoa Santos. Lo riguroso de sus trabajos clínicos publicados en revistas profesionales, tanto nacionales como extranjeras, contrasta con esa sensación de improvisación o de obra inacabada de sus ensayos filosóficos. «Ni William James, ni Nóvoa Santos, confundieron lo que es Ciencia y lo que es

Filosofía, pero ese íntimo y frecuente diálogo entre ciencia y filosofía que encontramos en James, también lo percibimos en Nóvoa» (Fernández Teijeiro, 2013, p.61).

La influencia de James se percibe en la posición funcionalista adoptada por Nóvoa en su *Manual de Patología General*. En un universo en evolución constante, su concepto adaptativo de la enfermedad, como proceso al servicio de la conservación de la especie, tiene un sentido utilitario, pragmático, que define su veracidad. Si hemos visto que James no podía excluir de sus *Principios* las cuestiones metafísicas de la psicología, Nóvoa en su *Physis y Psyquis* también considera que la vida psíquica, incluso los fenómenos de difícil interpretación, están al servicio de la adaptación. En nuestra opinión, la influencia de James en Nóvoa es más de lo que podemos captar en sus escritos. «Tal vez Nóvoa veía en James ese modelo de científico y pensador, libre de toda atadura, que da rienda suelta a su pensamiento y a sus ideas; quizás descubría al filósofo que a él mismo le hubiera gustado ser» (*Ibíd.* p.62).

## CAPÍTULO 6

### CONSIDERACIONES FINALES.

#### DESPUÉS DE JAMES: PLURALISMO Y CONCIENCIA GLOBAL.

En las páginas iniciales de nuestro trabajo, hemos comentado el planteamiento que muchos autores habían establecido sobre la evolución del pensamiento de James reflejado en su obra, después de haber publicado en 1890 *The Principles of Psychology*. ¿Qué había ocurrido en James? ¿Intentó de verdad desarrollar una ciencia de las religiones? ¿Por qué ese giro desde la elaboración de una pretendida psicología científica a una disciplina como la religión, tan alejada del experimentalismo? Ésa fue la impresión que dio James cuando en 1902 salen publicadas sus conferencias Gifford en *Variedades*. Y no es que en las primeras décadas del siglo XX se hubiera perdido todo interés por la religión en el terreno psicológico, al fin y al cabo era también experiencia, pero los prejuicios filosóficos y metafísicos alejaban la religión de la ciencia. Quedaría para los filósofos. Aunque era un hombre muy poco entusiasta del laboratorio, de James no se esperaba esto. La crítica de Leuba, referida anteriormente, fue implacable. Eso no era, no podía ser, una «Psicología de la Religión», y mucho menos una «Ciencia de las religiones».

Pero a James las críticas no lo detuvieron. Es cierto que «la religión encontró siempre en Norteamérica un terreno fácil en el que germinar» (Martínez y Rosa, 2007, p.28).<sup>153</sup> James a lo largo de su vida tuvo sus crisis espirituales. Hemos señalado también la gran trascendencia que marcó en William, desde su infancia, la espiritualidad profunda de su padre, Henry James, vivida en el ambiente familiar, y la gran amistad que éste tenía con Ralph Waldo Emerson.<sup>154</sup> Pero la formación científica de William James no podía seguir la ruta del trascendentalismo trazada por Emerson desde el misticismo swedenborgiano. Por otra parte, James buscador de la verdad,

también trató de hallar la verdad pragmática en las experiencias religiosas. «La idea se hace cierta por los acontecimientos» (James, 1907). Aunar pragmatismo con las creencias tiene su sentido. No quiere excluir la ciencia de la epistemología religiosa; esto encaja perfectamente en la sociedad americana. Pero lo que sí desconcierta es ver en James ese cambio radical, por lo menos aparente, desde su interés inicial por la ciencia objetiva a ese salto al terreno subjetivo de la intimidad religiosa y a su trascendencia en la vida de los seres humanos. ¿Es que James había pasado a ser uno más de los conversos que él analizaba en *Variedades*?

Debemos estimar, en primer lugar, cuáles eran los intereses religiosos de William James. Es manifiesto que no era un hombre de iglesia. No tenía compromiso institucional alguno. Tuvo sus crisis, pero no era agnóstico. Su idea de la divinidad no quedaba personalizada, sino más bien generalizada al Absoluto, la Naturaleza, la Belleza... También la divinidad asume en él una dimensión pragmática, tan válida para el cristianismo como para el hinduismo o el budismo. Los resultados serán el firme aval de la divinidad.

Con esto queremos decir que James ni se convirtió en «otro hombre», ese hombre nuevo transformado, ni mucho menos en el apóstol de una creencia determinada. ¿Qué era lo que le interesaba de la intimidad de la religión? ¿De verdad era el último objetivo de su estudio la psicología de la religión? En nuestra opinión, James, a pesar de él mismo y de las paradojas que podamos encontrar en su obra (Hunt, 2007), siguió siendo psicólogo —un gran psicólogo— hasta el fin de sus días.

Y a James como psicólogo le interesaba toda experiencia humana. Por supuesto, también las experiencias de la vida mental, y aquí entrarían las distintas variedades de la fenomenología religiosa. No nos parece que James dé ese giro definitivo hacia la religión después de haber publicado en 1890 *The Principles*. Creemos que la gran revolución de James se produce en *Principios de Psicología* al incorporar la conciencia a la psicología, precisamente cuando

la psicología en busca de un posicionamiento científico había marginado cualquier connotación metafísica. Si empezamos hablando de *Principios de Psicología* como la obra fundamental, la obra cumbre de James, también concluiremos nuestro trabajo refiriéndonos a la misma.

Como ya hemos dicho, James entiende que toda ciencia debe tener una base metafísica. El positivismo no quedaba excluido, y la psicología científica tampoco, por supuesto. Pero James cuando se pone manos a la obra de su psicología, no comienza por la metafísica. Es médico, es fisiólogo. En los primeros capítulos de *Principios* estudia las funciones del cerebro y la actividad cerebral. Sus experiencias iniciales en Harvard en colaboración con Bowditch y Putnam trataron de estudiar la localización de las funciones cerebrales. En esa línea desarrollará sus teorías sobre las bases biológicas de los instintos, la emoción y el hábito. James sostiene una psicología cognitiva de la conciencia. La corriente del pensamiento, su flujo, puede ser explicado por la psicología científica. James es el psicólogo de la conciencia, pero entenderá la conciencia como función, como experiencia. Así lo manifiesta en su célebre «Does consciousness exist?»

He pasado veinte años desconfiando de la conciencia como una entidad: en los últimos siete u ocho años he sugerido a mis alumnos su «no existencia», y he tratado de proporcionarles su equivalente pragmático en realidades de experiencia. A mí me parece que es la hora propicia para que sea desechada de manera abierta y universal. (James, 1904).

Ésta es su conclusión: Todo es «experiencia pura». Y el mismo James reconoce que para muchos de sus lectores esta negación de la conciencia puede parecerles un absurdo. Y aclara: la conciencia no existe como entidad, es una función. La función es conocimiento; las cosas que nos rodean además de

«ser», son «conocidas». Ese conocimiento es función de la conciencia. El pensamiento, las ideas, también son experiencia.

A William James le van a interesar los estados mentales excepcionales, el mundo de los curanderos, el del espiritismo, y las experiencias del mundo religioso, no por su significado intrínseco, sino por ser experiencias de los seres humanos, porque son fenómenos de la conciencia y de esas zonas marginales que constituyen la conciencia subliminal, la conciencia-inconsciente. Los intereses de James se orientan hacia el mundo espiritual como experiencia de la conciencia. Se compromete a fondo en la religión como experiencia, pues le ofrece un amplio abanico de vivencias espirituales, contrastadas y documentadas, teísta o no teísta, desde la conversión, la plegaria, el misticismo, hasta la máxima expresión espiritual en la santidad. Por eso nuestra opinión es que William James no se alejó de sus *Principios de Psicología*. Todo lo contrario. Las experiencias espirituales como fenómenos de la conciencia son también vida mental; son también objeto de estudio de la psicología.

En la investigación realizada por Hardy, ya citada anteriormente, advierte que hay tres elementos, la superstición, las ilusiones y las teorías teológicas contradictorias «que han sido causa de que tantos intelectuales hayan rehuido un estudio de los fenómenos religiosos» (Hardy, 1984, p.194). Estos elementos caracterizan en gran medida la religión institucionalizada. Sin embargo los informes que recogidos sobre la espiritualidad personal lo que muestran es que «para la gran mayoría existe un fuerte sentimiento de una realidad trascendente que en la mayoría de los casos tiene poca conexión, si la hay, con alguno de estos tres elementos» (*Ibidem*). Creemos que esta es la realidad espiritual que James encuentra, estudia, analiza e interpreta en *Variedades*.

¿Y con qué objetivo? ¿Qué ruta sigue después de *Variedades*? Nos preguntamos por el significado que adquieren entonces los trabajos posteriores de James desde el «Pragmatismo» hasta sus primicias del «Empirismo Radical».

¿Tendrá razón Taylor cuando dice que da la impresión de que, en el fondo, William James trataba de elaborar una teología personal que justificase sus creencias? No lo veo eso muy claro. En mi opinión, más que rastrear sobre una teología, nos parece que James, desde su perspectiva pragmática, buscaba en tales experiencias la verdad en cuanto a las consecuencias prácticas que determinan.

Los racionalistas y pragmatistas coinciden en que la verdad de las ideas es la propiedad de adecuarse con la realidad. La falsedad significa inadecuación con ella. Pero entre unos y otros hay diferencias de base. Para los racionalistas la verdad significa esencialmente una relación estática e inerte, es una adecuación contemplativa, mientras que la concepción pragmática es dinámica y flexible (Martínez, Rosa, 2007, p.29).

Y esa verdad pragmática es la que indagará en las verdades espirituales, en un espectro más amplio que el estrictamente religioso. La respuesta del pragmatismo será ésta:

Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar, y verificar; ideas falsas son las que no. [...] La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de su validación (James, 1907,1975a, p.131).

Antes de las conferencias Gifford, James había dictado sus *Lowell Lectures* sobre *Exceptional Mental States* (Taylor, 1983). Ya hemos comentado que no llegó a publicarlas, pero en ellas quedó manifiesto su interés por la psicología del mundo periférico de la conciencia primaria, la conciencia de

vigilia: es el inconsciente o conciencia subliminal. James entiende que la ciencia no puede ignorar esas otras experiencias.

James en *Varietades* nos presenta las experiencias religiosas —por lo menos lo intenta—, no desde la subjetividad de un filósofo, o un teólogo, sino desde la objetividad de un psicólogo, un tanto especial, pues parte de la defensa de la fe como un acto de voluntad (James, 1956/1987). Los resultados prácticos de tales experiencias validarán la religión personal. Todas las experiencias espirituales, cuya vía de entrada es la conciencia subliminal, van a ser objeto de estudio de la «Psicología de la Conciencia». Esta es la proyección de su psicología. Planteado así el tema, lo que no nos parece ya tan sencillo es dar una respuesta al cuestionar cómo es posible consolidar una psicología científica más allá de una base objetiva. El positivismo se aparta de toda pretensión de proporcionar explicaciones metafísicas o sobrenaturales para todo lo que podemos conocer por nuestros sentidos o la inteligencia. James, sin embargo, expone que ninguna teoría científica puede estar libre de un soporte metafísico, de hecho, el propio positivismo tiene su base metafísica en el fisicalismo.

¿Se puede sostener que James dejó a un lado la ciencia al profundizar en la filosofía la base de la psicología de la conciencia? En nuestra opinión no ha sido así. Pero William James era consciente de que la experimentación, el laboratorio, en aquellos años, no podía dar más de sí. Hasta dónde había llegado estaba recogido en sus páginas de *Principios*. El laboratorio no daba una respuesta a aquella otra realidad de la vida mental que la psicología no puede ignorar: la conciencia subliminal. Por ahí tendría que ir la investigación futura. Así lo reconoció ante Freud en Clark y lo recomendó a los psicólogos en sus años finales de vida. Sin embargo, no optó por la línea de Freud, la interpretación dinámica de la vida psíquica censurada en la que primaba la sexualidad reprimida en el plano del subconsciente.

Para James todos los fenómenos mentales de difícil explicación, sean patológicos o no, todas esas experiencias —más o menos «raras»— entran por la conciencia subliminal. No admite —como los positivistas— resolver las experiencias místicas, las consideradas más elevadas en la religión, como un simple capítulo de patología. La fenomenología de la experiencia religiosa le va a proporcionar un medio para el mejor conocimiento del inconsciente desde la salud o la enfermedad. No puede ser probada su verdad en el laboratorio, pero en el empirismo radical mostrarán su verdad pragmática. Es muy interesante entender como James en el prefacio de *La voluntad de creer* (James, 1956/1857) da el nombre de empirismo no a un sistema o doctrina, sino a una actitud filosófica según la cual, por muy sólidas que sean nuestras conclusiones, deben ser tomadas siempre como hipótesis que la experiencia futura podrá modificar. La verdad pragmática que mantiene el «empirismo radical» relativiza toda hipótesis. No se sustenta la certeza por la probabilidad, sino por su utilidad, por sus consecuencias morales y estéticas.

Antes de presentar nuestras conclusiones, destacamos las obras fundamentales de James después de la edición en 1902 de *Varietades*:

Entre 1906-1907, en el Instituto Lowell y la Universidad de Columbia Harvard pronuncia sus ocho conferencias sobre *Pragmatismo*. En 1907 publica reunidas estas conferencias con el título: *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Lo dedica a John Stuart Mill «del que aprendí la amplitud pragmática de la mente». Con James, la idea inicial de Peirce, llega a ser el movimiento filosófico de mayor influencia en el siglo XX. Este año se jubila en Harvard y da su última clase el 22 de enero. Publicará en 1909 *A Pluralistic Universe*: Frente al monismo propone una visión pluralística del Universo, lo cual permite una naturaleza dinámica de la experiencia personal. Este mismo año también publica *The Meaning of Truth*: La verdad pragmática conduce a lo que vale la pena. Tras su muerte en Chocorua (NH), el año 1910, ya en 1912 son publicados *Essays in Radical Empiricism*. Aquí sostiene dos

principios básicos. El primero, que una experiencia individual e inmediata representa la esencia de la verdad psicológica, y el segundo, que los fenómenos mentales tienen el mismo fundamento que los eventos observables como representaciones de la realidad.

### 6.1. Después de James: Pluralismo y Conciencia global

A lo largo de los cien años que han transcurrido desde la muerte de James hasta la fecha, las investigaciones y trabajos sobre su vida y su obra han sido publicadas con gran profusión desde perspectivas diferentes y en varios idiomas. Esto proporciona una idea de la amplitud de su obra y de la multiplicidad de rutas que iluminaron sus ideas. A nuestro parecer el hecho de meterse de lleno en la temática religiosa en *Variedades* o en el mundo de lo *excepcional*, como lo denomina, en las conferencias Lowell, no es una veleidad o un pasarse de rosca en la filosofía. Entendemos que todo eso —y seguro que tendría pensado aún más— lo ofrece al servicio de lo que es el centro de su psicología: la conciencia. A nuestro parecer, James nunca dejó de ser el psicólogo de la conciencia.

¿Pero qué era o qué quería James que fuese la conciencia? Sin duda deseaba hacer una «ciencia de la conciencia». ¿Cómo podría experimentar con la conciencia? No lo ve factible con el laboratorio convencional, tanto el que había fundado en Harvard como con el experimentalismo de la escuela de Wundt. La realidad era que solo había podido experimentar consigo mismo utilizando las drogas anestésicas. Por ese medio se encontró con otra conciencia excepcional muy diferente a la conciencia de vigilia. Era una conciencia situada en sus zonas periféricas o marginales, pero tan real y digna de estudio como la que captamos por nuestros sentidos. James estaba convencido de la existencia de un mundo espiritual. Al presentar sus conclusiones en *Variedades* entiende que las experiencias de la religión le han

proporcionado las bases de la espiritualidad del ser humano. En ese afán experimentador del espiritualismo se aproxima con mejor o peor fortuna a los curanderos, los espiritistas, las tele-energías y otros hechos singulares.

En este sentido, el tiempo ha venido darle la razón a James. Cuando Alister Hardy publica los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por *The Religious Experience Research Unit* [Centro de Investigaciones sobre la experiencia religiosa] durante ocho años a partir de 1969, con miles de informes (Hardy, 1984, pp.207-209), no puede menos que reconocer que sus conclusiones son muy similares a las obtenidas por James en *Varietades*, aun siendo completamente diferentes los procedimientos. James parte de una selección de casos «clínicos» elegidos por él como representativos; el grupo de Oxford de Hardy se ajusta a las líneas de la investigación estadística. Había sido la lectura de *Varietades* lo que llevó a Hardy al convencimiento de que la espiritualidad puede ser investigada, por lo menos en algunos aspectos por métodos empíricos

Creo que en poco tiempo la realidad del mundo místico estará tan bien establecida como el mundo físico del sol, la luna y las estrellas (qué maravillosa [¿intimidad?] es *Varietades de la Experiencia Religiosa* de William James). ¡La verdad esencial del platonismo será establecida por los métodos aristotélicos! ... Será necesario acopiar un conjunto de evidencias tan grande o mayor que el que ha convencido al mundo de la realidad de la evolución (Hardy, 2011, p.150).<sup>155</sup>

Aun considerando el sesgo que puede existir, dado que los estudios tanto de James como de Hardy, inciden sobremanera en una amplia población del campo del protestantismo, el paralelismo de las manifestaciones religiosas es evidente. Algo común que Hardy encuentra en los informes de los sentimientos de las experiencias espirituales es el de una realidad trascendente,

[...] la sensación de algo más que el yo, tanto si es sentido como una presencia como si no, es de hecho característica de la gran mayoría de

estas otras experiencias de tipo cognoscitivo o afectivo [...] Abarcan todas las sensaciones de gozo, paz, seguridad, temor, reverencia y admiración, así como la exaltación y el éxtasis, la esperanza y el cumplimiento (Hardy, 1984, pp. 196-197).

Es muy similar a lo que expresa James:

Me siento tan impresionado por la importancia de estos fenómenos, que hago mía la hipótesis que sugieren de forma natural; como mínimo, en estos casos parece que las energías transmundanas, Dios, si queréis, producen efectos naturales en el mundo natural al que pertenece el resto de la experiencia (James, 1986, p. 389).

Porque a James, más que la religión en sí, y desde luego sin interesarle institución eclesial alguna, lo que trata es de encontrar las manifestaciones de la espiritualidad en la conciencia humana. El debate se nos presenta entre lo que James entendía en su momento por espiritualidad y lo que hoy podemos entender bajo este término desde la perspectiva de las investigaciones neurofisiológicas del presente.

Hablar de espiritualidad es hablar de un mundo invisible; un mundo que desafía a la ciencia, pero que, en general, admitimos que existe y hasta lo sentimos. Los trabajos de James dieron origen a fuertes críticas al entrar en esa espiritualidad que asumía la existencia de seres espirituales, pero ¿participaba de esa creencia? Lo cierto es que —como ya hemos comentado— no llegó a publicar las conferencias Lowell sobre *Estados Mentales Excepcionales* (Taylor, 1983). Él mismo había propuesto los temas a desarrollar, como recoge Taylor de la carta que James dirige a Augusto Lowell el 18 de abril de 1896:

[...] un conjunto de materia nebulosa que no está todavía codificada y organizada, pero que se incrementa cada vez más, y que tiene una gran importancia práctica e histórica y a la que desde hace algunos años he estado prestando una gran atención, y que creo podría reunir de una forma instructiva (Taylor, 1996, pp.65-66).

Conocía la realidad de tales afirmaciones sobre los espíritus y pronto reconoció los fraudes que se daban en ese terreno. Hemos manifestado en páginas precedentes (véase Capítulo 2), que James quiere proporcionar una visión distinta de los aspectos médicos, psiquiátricos y neurológicos de los sueños, el hipnotismo, el automatismo, la histeria, el genio, etc., en lo que se refiere a los límites entre la morbilidad y la normalidad. Para él las diferencias son de gradación sin poder mantener una barrera rígida.

## 6.2. Psicología de la conciencia y Neurociencia

¿Qué nos muestran hoy las investigaciones de la Neurociencia? ¿Es posible conciliar éstas con las hipótesis planteadas por James sobre la base del «Empirismo radical»?

[...] muchos de los fenómenos que han sido considerados tradicionalmente como sobrenaturales se deben, sin duda, a la activación en circunstancias no corrientes de estructuras cerebrales. A favor de ello habría que aducir que cambios en la química cerebral son capaces de provocar estas experiencias. Y lo mismo puede decirse de lesiones cerebrales, que, de hecho, pueden disminuir o aumentar las experiencias espirituales, morales o religiosas. (Rubia, 2015, p.42)

Esto ya había sido manifestado por James cuando en *Variedades*, en el capítulo 1 —Religión y neurología— dice que «todos los estados mentales están condicionados neurológicamente» (James, 1986, pp.13-29). Habla de toda experiencia, e incluye, por tanto, las experiencias espirituales, religiosas y místicas, procedan de un individuo sano o enfermo. En ese mismo capítulo rechaza el materialismo médico que pretende desacreditar el valor espiritual de los hechos en razón de su origen patológico. Es también cuando afirma que no hay razón para rebatir una teoría solo por la evidencia de la neurosis de su

autor, sin una comprobación experimental o por medio de la lógica. Lo mismo debe ser el proceder con las experiencias espirituales.

La neurociencia hoy ha puesto en evidencia que el cerebro humano — y sin excluir el de otras especies — posee unas estructuras que hacen posible experiencias espirituales.<sup>156</sup> Es posible que la espiritualidad sea fruto de la evolución como el resto de funciones del organismo y su presencia sería una facultad más puesta al servicio de la supervivencia. Este sentido funcional encaja plenamente con las ideas de James. Hacemos notar que hablamos de espiritualidad en un amplio sentido, no de religiosidad.

No hay certeza en cuanto se refiere a la antigüedad de la presencia de espiritualidad en los humanos. El hallazgo en sepulturas del «Hombre de Neanderthal» de algunos objetos como vértebras de ciervo, pieles de animales, flores diferentes, bloques de piedra, o decapitaciones rituales, es interpretado como ciertas creencias sobre el espíritu del fallecido. En la Cueva de las Monedas en Cantabria —lo mismo que en otros hallazgos prehistóricos— la presencia del *Neanderthal* está marcada por ciertos signos de posible significado ritual. Todo hace pensar que en el Paleolítico Medio, entre 100.000 y 30.000 años a.C., ya antes del *Cromagnon*, 40.000 años a.C. el ser humano participaría de experiencias espirituales.

Los ritos, las danzas, las percusiones, conducían a estados de trance, a situaciones extáticas acompañados de visiones. Muchas veces éstas eran buscadas por la ingestión de hongos, raíces, arbustos, etc., que contienen las llamadas sustancias enteógenas,<sup>157</sup> por medio de las cuales al ingerirlas se accedía a una realidad distinta a la natural. Del mundo natural el hombre pasa a la creencia en un mundo sobrenatural. El conocimiento del uso de estas drogas para acercarse a esa segunda realidad está bien estudiado en el chamanismo. El chamán, cuya antigüedad se remonta a unos veinte o treinta mil años, es una especie de hechicero, mago o sacerdote, que actúa como mediador entre la realidad cotidiana y la espiritual o trascendente. El chamán

llegaba a los estados de trance por la danza rítmica, la concentración, la hiperventilación, los instrumentos de percusión, y también por la ingestión de sustancias enteógenas.<sup>158</sup>

Esa tendencia a trascender a ese mundo sobrenatural parece ser algo inherente al ser humano. Para la neurociencia el mundo espiritual no está fuera de nosotros. Lo mismo que nuestro mundo natural, es un producto de la actividad de nuestro cerebro. Lo que no puede admitir la ciencia es el concepto de existencia de «seres espirituales», pero sí admite la existencia de «experiencias espirituales», tengan o no contenido religioso.

Volviendo a James, realmente la autoexperiencia utilizando anestésicos tenía su objetivo trazado para entrar en la conciencia oculta, la conciencia subliminal. La descripción que realiza después de sus propias experiencias no tiene nada que ver con su realidad cotidiana. El material que presenta en sus conferencias Gifford tiene su base en experiencias religiosas, partiendo de esa relación del hombre con un poder superior, llámese divinidad o el Absoluto. No obstante James amplía ese concepto de divinidad a las vivencias espirituales no teístas, como el budismo, taoísmo confucianismo, la espiritualidad del hinduismo. James habla de la espiritualidad del ateo. Las que William James describe como experiencias religiosas podrían ser vistas con la mayor amplitud de variedades de experiencias espirituales.

Las drogas utilizadas por el hombre desde tiempo inmemorial permiten acceder a ese mundo espiritual que se genera en el cerebro lo mismo que tenemos la conciencia de nuestro yo y de la realidad cotidiana. Esto mismo lo consiguió Michael Persinger (1945-),<sup>159</sup> de la Universidad Laurentiana de Sudbury, en Ontario, Canadá, «[...] estimulando ciertas estructuras cerebrales pertenecientes a nuestro cerebro emocional, podía provocar experiencias místicas, espirituales, religiosas, numinosas, divinas o trascendentes» (Rubia, 2015, p.11).

Nos resulta fácil entender que esta conciencia emocional o conciencia límbica encaja perfectamente en la conciencia subliminal etiquetada por James, y por la cual entrarían nuestras experiencias espirituales y las que identifica como «fenómenos de difícil explicación». Es la conciencia más allá de los márgenes, de los límites que marca la conciencia cotidiana del yo y de la realidad presente.

El sentido funcional de la conciencia en James nos lleva a considerar la evolución de la conciencia al servicio de la supervivencia de la especie. Es posible admitir que en el hombre primitivo, cazador y recolector, la conciencia fuera evolucionando desde las estructuras límbicas —cerebro emocional— hasta alcanzar la conciencia del yo —conciencia de la realidad cotidiana.<sup>160</sup> Es muy posible que ciertas formas de pensamiento primitivo permanezcan en el hombre contemporáneo aunque inhibidas por la conciencia del yo del hombre actual. La conciencia cotidiana del yo parece inhibir la conciencia límbica. ¿Se produciría la evolución del pensamiento pre-lógico primitivo a la capacidad lógica del hombre moderno? ¿Sería ésta la evolución similar del pensamiento mágico, pre-lógico del niño?

Encontrar las bases neurobiológicas de la espiritualidad ha sido uno de los grandes avances de la neurociencia. El lóbulo temporal desde hace mucho tiempo, con las experiencias psíquicas vinculadas a la epilepsia temporal, se ha relacionado con la hiperreligiosidad y manifestaciones espirituales. Además hay aspectos de la religiosidad interpretados por la activación de los lóbulos frontales, y las experiencias de la unión mística se relacionan con una actividad disminuida del lóbulo parietal. Las técnicas de neuroimagen (SPECT) —‘tomografía computarizada por emisión de fotón único’—, han permitido a Andrew Newberg (1966-) y Eugene D’Aquili (1940-1998) observar una disminución de la actividad en la región posterior y superior del lóbulo parietal en el hemisferio derecho, dando lugar a esa fusión del yo con el mundo, característico de las experiencias religiosas y místicas. La falta de aferencias a

esa región sería debida al aumento de la actividad en la corteza prefrontal de tal forma que quedarían bloqueadas las entradas sensoriales. (Rubia, 2015, p.116)

De modo especial, la estimulación eléctrica del eje amígdala-hipocampo-lóbulo temporal inferior, produce esas sensaciones que son descritas en las experiencias cercanas a la muerte: abandono del cuerpo, flotando hacia abajo como si la identidad personal se dividiera en dos, una observante a la otra desde arriba. Al estimular eléctricamente la zona del giro angular, en la conjunción de los lóbulos temporal, parietal y occipital se pueden provocar estas mismas sensaciones. Estas estructuras límbicas se hiperactivan en los ensueños, las situaciones de éxtasis, en la oración profunda, la meditación, así como por la actuación de sustancias enteógenas. Este sistema límbico también participa en las conductas violentas y sexuales, de ahí que la sexualidad y la violencia acompañen en muchas ocasiones a las conductas religiosas y de éxtasis. De hecho hay una hiperactividad simultánea del sistema simpático y parasimpático, tanto en los estados de trance como en el orgasmo.

La investigación neurobiológica de la conciencia subliminal se completa con el estudio de la actividad de los neurotransmisores. En algunos pacientes esquizofrénicos la hiperactividad dopaminérgica del lóbulo temporal se acompaña de un aumento de la religiosidad, y en el trastorno bipolar son más frecuentes los delirios religiosos en la fase maníaca. En términos generales la hiperreligiosidad viene determinada por aumento de la actividad de la dopamina y una disminución de la serotonina.<sup>161</sup> (Mandell, A. J., 1980, pp. 379-364). A los hallazgos que proporciona la patología se unen las experiencias obtenidas experimentalmente en ratas logrando autoestimulaciones con recompensa cerebral por medio de electrodos implantados en núcleos del septo. También en intervenciones neuroquirúrgicas, la estimulación eléctrica del septo, manifiesta estados de placer.

Hay una coincidencia de los investigadores en el papel del sistema dopaminérgico, el lóbulo frontal y la religiosidad. El gen DRD4 , receptor de dopamina se asocia a la espiritualidad y autotrascendencia. También se ha comprobado que sustancias enteógenas como la LSD (dietilamina del ácido lisérgico) y la DMT (dimetiltriptamina) bloquean los receptores serotonina, con lo cual dejan de inhibir las neuronas dopaminérgicas, dando lugar al aumento de las experiencias religiosas y místicas.

En relación con la genética, Dean Hamer (1951-)<sup>162</sup> en su obra *El gen de Dios [The God Gene]* (Hamer,2006) señala que «la espiritualidad es una de las herencias básicas. Es de hecho un instinto». Llega a señalar al gen VMAT2 como el que predispone a la espiritualidad, por ser el gen que determina como utiliza el cerebro los neurotransmisores del sistema nervioso central, dopamina, noradrenalina y adrenalina. No deja de ser una hipótesis aventurada.<sup>163</sup>

Bien conocida de antiguo era la relación entre la epilepsia y religión. Desde Hipócrates la epilepsia era la «enfermedad sagrada». En concreto los síntomas de la epilepsia del lóbulo temporal —la epilepsia jacksoniana— han sido comparados con la ingesta de alucinógenos, tipo LSD, mescalina o psilocibina, o las experiencias cercanas a la muerte, con ilusiones visuales, alucinaciones, euforia, autoscopia y hasta presencia de seres espirituales. Ha sido publicado un listado de personajes con la sospecha —incluso certeza en algunos casos— de haber padecido epilepsia temporal, entre otros: San Pablo, Santa Juana de Arco, Dostoievski, Mahoma, Joseph Smith, Swedenborg, Santa Teresa de Jesús, Vicent van Gogh, Santa Teresa de Lisieux. Todos se relacionan con este tipo de epilepsia y su nexos con el éxtasis y la trascendencia. Los neurólogos conocen desde hace tiempo el comportamiento fuera de las crisis de muchos pacientes de epilepsia temporal. Muestran el denominado síndrome de Gastaut-Geschwind con manifestaciones de hiperreligiosidad, hipermoralismo, hipergrafía y síntomas de conversiones súbitas.

Las investigaciones de la neurociencia en busca del sustrato biológico de la espiritualidad prosiguen. Michel Persinger, ya citado, ha logrado inducir experiencias de tipo místico o religioso por medio de la estimulación magnética del lóbulo temporal. Está convencido de que la actividad alterada del lóbulo temporal es causa de las experiencias religiosas. Llega a especular incluso de que la asimetría en la actividad de los lóbulos temporales podría desdoblarse la personalidad. Persinger va más allá. La evolución ha hecho posible un mayor crecimiento del lóbulo frontal en el hombre, lo cual permite inhibir impulsos del sistema límbico. La vida es más civilizada pero el hombre experimentará ansiedad ante la conciencia de su muerte. ¿Es posible que la experiencia de la divinidad —sostienen Persinger y otros autores— pueda equilibrar el terror del hombre ante la muerte?<sup>164</sup>

Para James era una hipótesis tratar de encontrar el sustrato material para las experiencias religiosas y los fenómenos extraños de la conciencia marginal. ¿Es posible que hoy la neurociencia haya podido dar a James una respuesta satisfactoria a su célebre interrogante «Does consciousness exist?» ¿Cuál sería hoy la respuesta de James a la luz de los conocimientos actuales de la neurociencia?

## CONCLUSIONES

Después de haber realizado el análisis de trabajos muy relevantes de William James, al final tenemos la impresión de que prefiere dejar sin cerrar algunos de sus planteamientos, para que sea el propio lector o el oyente, en el caso de charlas o conferencias, el que saque sus propias conclusiones. Quizás en esto es donde queda manifiesta su indiscutible condición de maestro. Incentiva a quienes lo siguen sin cerrar vía alguna. Llegamos así a nuestras posibles conclusiones. La religión, la espiritualidad, la conciencia, etc., ¿fueron

en realidad para James un reto a su condición de psicólogo, y en un último término, a su evaluación como científico, tal como nosotros aventuramos?

Sin duda alguna *Principios de Psicología*, la obra fundamental de James, significó un gran avance para el desarrollo y evolución posterior de la psicología científica. Frente al empuje de la psicología experimentalista procedente de la Escuela de Leipzig, James asumió el reto de introducir la conciencia en la psicología como una función. Entendemos que este es el hecho más concluyente de todo el conjunto de su obra. Al asumir que la conciencia y todos sus fenómenos deben ser estudiados en psicología, queda abierta la experiencia en toda su amplitud. Algo que consideramos decisivo en la idea de James de la funcionalidad de la conciencia es su base en el darwinismo. Toda idea, todo pensamiento constituye una respuesta adaptativa a la realidad. La mente no solo la selecciona, sino que la utiliza y moldea. Para James la conciencia tiene una gran importancia al servicio de la supervivencia en la evolución del ser humano. A esto se añade el valor biológico de la presencia de la espiritualidad en el proceso de la selección natural. Por otra parte, la funcionalidad de la conciencia es manifiesta tanto en la conciencia cotidiana de vigilia —la conciencia ecoica—, como en la conciencia trascendente —la conciencia subliminal—. Esta última es para James la conciencia de la espiritualidad, verdadera entrada y reserva de la fenomenología espiritual, incluida la religiosa. Ese es el significado que tienen las experiencias que expone en las conferencias Gifford publicadas en *Las variedades de la experiencia religiosa*, así como las que muestra en *Estados mentales excepcionales* de las conferencias Lowell. Por el contrario, considera erróneo reducir la experiencia religiosa o los fenómenos de difícil explicación a la patología, sin que ésta pueda quedar excluida en ocasiones. James lo tiene claro: la intimidad de la religión parte de un acto de voluntad de creer, sin debatir la salud o la enfermedad del creyente.

Cuestionamos la opinión de Eugene Taylor, al considerar «que James se estaba esforzando en articular su teología personal al ir redactando sus conferencias» (Taylor, 1996, p. 89). No nos parece que James buscara su propia teología, puesto que sin ser agnóstico, ni mucho menos ateo, no era una persona religiosa en el sentido restrictivo del término. La religión es para James, un capítulo más de su *Pragmatismo*; considera bien manifiestos sus beneficios tanto a nivel individual como social a lo largo de la historia de la humanidad. Lo que sí era James un hombre de una gran espiritualidad, más próximo a Emerson, a Whitman y a los espiritualistas orientales. Le interesaban los fenómenos espirituales —curanderos, doble personalidad, etc.— y los religiosos, pero en la medida que esos fenómenos de difícil explicación le proporcionaban un medio para estudiar la conciencia.

Esta espiritualidad de James no está reñida con su pensamiento científico. No hemos encontrado que manifestara su creencia acerca de la existencia de seres espirituales. Fue una de las críticas que recibió, entre otros, por parte de Leuba y la psicología científica. Sí admitió la realidad de que había personas que aceptaban tales ideologías, y James entendía que la psicología no puede dejar de estudiar este hecho.

Las experiencias religiosas y espirituales muestran en James la experiencia de una realidad trascendente distinta del propio yo, que se revela por los sentimientos de gozo, paz, seguridad y temor, y que van más allá del yo. Es esa la misma dimensión que encuentra Hardy en sus investigaciones llegando «a la convicción de que el mundo cotidiano no constituye la totalidad de la realidad: esto es, que hay otra dimensión en la vida». (Hardy, 1984, p.13). Aquí podría estar la base del origen de una religión primitiva.

Los conocimientos actuales de la neurociencia han confirmado gracias a la clínica y la experimentación la hipótesis planteada por James sobre la base neurobiológica de toda experiencia, incluyendo las espirituales, religiosas y místicas. La estimulación de las estructuras cerebrales del sistema límbico activa

la espiritualidad. Las experiencias espirituales podrán ser —aunque no necesariamente— la fuente de las diferentes experiencias religiosas individuales desde la conversión, a la mística, del éxtasis a la santidad.

En nuestra opinión, la conciencia ha sido el auténtico compromiso de William James con la psicología científica. Múltiple y variada es la temática de la obra de James, desde los planteamientos científicos de la psicología hasta las disquisiciones más simples sobre el espiritismo o los seres espirituales, pero la conciencia ha sido su verdadero interés. No le importó jugarse su prestigio, ya bien ganado como pensador y científico, asumiendo el reto de un pluralismo que se extiende desde lo que nuestros sentidos perciben hasta las experiencias ultrasensoriales, quizás éstas menos falaces que las sensoriales, pero tan reales unas como las otras. William James era consciente de que un universo plural que asume un continuo de experiencias en el flujo de la corriente de la conciencia, desde la patología, la enfermedad mental, las experiencias religiosas, la conversión a la santidad, no alcanza a explicar el problema de las relaciones mente/cuerpo. Tampoco creo que ésta fuera su meta; sin embargo, esa «Conciencia útil o pragmática» en su sentido darwiniano al servicio de la adaptación iluminaba otra perspectiva. Las experiencias de la neuroespiritualidad han sido capaces de sancionar muchas hipótesis o lo que fueron simples conjeturas jamesianas. Más allá, en nuestra opinión, la psicología científica de James es la psicología de una «Conciencia global» —consciente e inconsciente— en un Universo pluralista.

## NOTAS

---

### INTRODUCCIÓN

- <sup>1</sup> *The Principles of Psychology* (1890) 1ª ed. New York: Holt. En este trabajo hemos utilizado *Principios de Psicología* (1989). FCE: México.
- <sup>2</sup> Adam Gifford, Lord Gifford (Edimburgo, 1820—1887). Abogado y juez. Con la importante fortuna adquirida en el ejercicio privado de la abogacía, dotó a las cuatro universidades escocesas que existían en aquellos años (Aberdeen, Glasgow, Edimburgo y St. Andrews) para crear la Fundación «Gifford Lectures» para el estudio de la teología natural. Con una buena formación filosófica, era un estudioso de las obras de Spinoza. Ejerció el cargo de juez desde 1870 a 1881, a pesar de los síntomas de parálisis manifiestos desde 1872.
- <sup>3</sup> Emmanuel Swedenborg (Estocolmo, 1688-Londres, 1772), este teólogo y filósofo, fue una de las personas que consagró su vida a la ciencia y a la investigación en todas sus disciplinas. Sus libros son numerosos, abarcando matemáticas, física, química, anatomía, biología, astronomía, mineralogía, geología, y en todos con numerosas ideas originales y brillantes. A partir de los 56 años se dedicó plenamente a la teología, tratando de ofrecer una espiritualidad racional. Fue un hombre fuera de lo común, cuyo pensamiento influyó en personalidades de su época, tanto políticos, como científicos y filósofos. Se relacionó con Newton, Leibniz y miembros de la Royal Society y de las universidades de Oxford y Cambridge. Recorrió toda Europa e influyó en la masonería y diversas iglesias. Lo siguen miles de personas en el mundo. Su mensaje inicial es muy simple: «Ama a tu prójimo como a ti mismo, purifícate del mal, trabaja por la armonía universal». Henry James, Sr. ha sido un gran seguidor de Swedenborg, al que admiraba, y tuvo una gran influencia en sus obras.
- <sup>4</sup> Nos referimos a los tomos de *The Works of William James*. Ed. F. Burkhardt. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- <sup>5</sup> Stanley Hall permaneció hasta 1870 en Harvard. Realizó su tesis doctoral sobre la percepción del espacio, bajo la dirección de William James. Fue Lector en Harvard y en el Williams College. En 1882 fue nombrado profesor de Psicología y Pedagogía en la Universidad Johns Hopkins; un año más tarde recibió un premio de mil dólares con el que abrió un laboratorio de psicología experimental a semejanza del creado por Wilhelm Wundt en Leipzig. En 1888 aceptó un puesto en la recién creada Universidad de Clark y al año siguiente fue nombrado su primer presidente; ocupó este cargo hasta 1920. Una vez retirado, fue reconocida su labor académica e investigadora al frente de la institución con el nombramiento de Presidente Emeritus. En 1909 invitó a Sigmund Freud y Carl Jung a pronunciar sendas conferencias en la Universidad de Clark, a las que asistiría William James.
- <sup>6</sup> Éste es el sentido de su obra en dos volúmenes *Jesus the Christ in the Light of Psychology* (1917) (Taylor, 1996, 82).

- 
- <sup>7</sup> Según manifiesta Taylor, no solo interesó al mundo teológico. Mach, el físico, le escribe a James: «Su notable y buen libro, me ha enganchado con fuerza. La inspiración religiosa es ciertamente muy similar a la inspiración científica que uno siente cuando al principio se presentan nuevos problemas de una forma que aún no está del todo clara. Existe algo profundo, todavía no medido, en lo que uno está contemplando» (Taylor, 1996, 85).
- <sup>7</sup> Eugene Taylor (1946-2013), Graduado en Psicología por la *Southern Methodist University* (SMU), Dallas, Texas, se había incorporado en 1977 a la *Harvard Divinity School* de Cambridge, obteniendo el Ph.D. en Historia de la Filosofía y Psicología por la Universidad de Boston. Durante 20 años, hasta el fin de sus días ejerció su magisterio en la Facultad de Psicología de la Universidad Saybrook (CA). Ha sido uno de los grandes expertos a nivel mundial de William James y su obra.
- <sup>9</sup> Hugo Münsterberg (Danzig, 1863-Cambridge, 1916) Psicólogo alemán, uno de los pioneros de la psicología aplicada. Discípulo de Wilhelm Wundt, estudió psicología en la Universidad de Leipzig y medicina en la de Heidelberg. Invitado por William James, a partir de 1892 trabajó en la Universidad de Harvard, haciéndose cargo del laboratorio, de psicología cuando James viaja a Europa entre 1892-1893.
- <sup>10</sup> Taylor (1996, 105).
- <sup>11</sup> Taylor (1996, 102).
- <sup>12</sup> García de Frutos, Héctor (2010). James y Freud: convergencias y divergencias alrededor del inconsciente. *Revista de Historia de la Psicología*. 31 (2-3), 75-88.
- <sup>13</sup> «Ueber den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene». J. Breuer und S. Freud [Mendel's] *Neurol. Centralbl.*, 1893, 4, 43. Más adelante sería reimpresso en *Studies über Hysterie* (Leipzig: Deuticke, 1895).
- <sup>14</sup> *Psychological Review*, 1 (March 1894), 199-200, initialed (McD 1894:10).
- <sup>15</sup> «Reviews and Notices», 148 (James, 1987, 470).
- <sup>16</sup> Taylor (1996, 52-57).
- <sup>17</sup> Hyppolyte Bernheim se graduó en medicina el año 1867 en la Universidad de Estrasburgo. Allí ejerció la medicina y era profesor de la Facultad. Cuando en 1871, al terminar la guerra franco-prusiana, Estrasburgo pasa a ser ciudad alemana, se traslada a la Universidad de Nancy y trabajará con Liébeault.
- <sup>18</sup> «[...] el psicoanálisis no empezó a recibir atención hasta 1902, y sobre todo, en 1909, cuando Stanley Hall lo invitó a él [Freud] y a Jung a impartir una serie de conferencias» (Castillo,

---

2012b,145). La revolucionaria obra de Freud *Die Traumdeutung* (Trad.: La interpretación de los sueños), aunque lleva la fecha de 1900, salió a la luz en diciembre de 1899.

<sup>19</sup> James, William (1987/1894) *Essays, Comments, and Reviews*,474.

<sup>20</sup> Taylor (1996, 50).

<sup>21</sup> La *Society for Psychical Research* había sido fundada en Inglaterra por Edmund Gurney, Frederic W.H. Myers (1843-1901) y Henry Sidgwick (1838-1900), entre otros.

<sup>22</sup> William James estaba muy metido en investigación psíquica, ya antes de publicar *The Principles*. En 1887 trabajó sobre hipnosis, y en 1889 sobre la escritura automática.

<sup>23</sup> Weinberger, Joel (2000). William James and the Unconscious: Redressing a Century-Old Misunderstanding. *Psychological Science*, 2(6), 439-445.

<sup>24</sup> Taylor, E. (1996, 3-8). *William James on consciousness beyond the margin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

<sup>25</sup> Siendo mucho lo que ha sido escrito sobre esta temática, analizaremos las posibles influencias inéditas de orden clínico psicopatológico y religioso en la concepción de James sobre el pluralismo religioso. Ya antes de dictar las conferencias Gifford, había pronunciado las conferencias Lowell sobre «Estados Mentales Excepcionales» (1896). Ver Taylor, 1983. *Exceptional Mental States*.

## CAPÍTULO 1

<sup>26</sup> Taylor, E. (1996, 25): «[...] la enorme rata que después de una gestación de diez años he alumbrado salida de sus manos», y a Holt le escribe: «No podría sentirme más disgustado que a la vista del libro...algo odioso, distendido, tumefacto, un volumen hinchado, hidrópico, que demuestra nada más que dos hechos: primero, que no existe como tal una ciencia de la psicología, y segundo que William James es un incapaz». (Perry, R.B., 2, 50).

<sup>27</sup> Taylor, E. (1996, 27-28): Pilon, Renouvier y el belga Delboeuf, eran los editores de *Critique philosophique*, una revista filosófica francesa muy leída internacionalmente, en la que tradujeron desde 1870 los primeros ensayos de James. Esto le proporcionó un reconocimiento internacional. Aparte, las ideas de Renouvier lo habían sacado de su depresión y tendencias suicidas.

<sup>28</sup> Charles Renouvier (Montpellier, 1815-Prades, 1903) Filósofo francés. Influido por Leibniz y por Kant, es autor de *Ensayos de crítica general* (1854-1864), *Filosofía analítica de la historia* (1896-1898), *La nueva monadología* (1899) y *El personalismo* (1903). Principal representante en Francia del neocriticismo, corriente de pensamiento surgida en Alemania con un sentido de

---

retorno a la filosofía de Kant. La interpretación kantiana de Renouvier asumió aspectos originales y fecundos que revelan en el autor una rica personalidad.

<sup>29</sup> Taylor, E. (1996, 28).

<sup>30</sup> Taylor, E. (1996, 30).

<sup>31</sup> Taylor, E. (1996, 30) Nota al pie 21: El capítulo final es una discusión de psicogénesis, el origen de la conciencia y el efecto de la materia sobre la mente. (James, W. 1890b, 1, p.305).

<sup>32</sup> James, W. (1890a, 361-374).

<sup>33</sup> Taylor, E. (1996, 34).

<sup>34</sup> Feinstein, H.M. (1987, 327).

<sup>35</sup> *Ibíd.* 338.

<sup>36</sup> William James nace en Nueva York el 11 de enero de 1842, en Astor House. Poco después el matrimonio James se traslada a un edificio de tres plantas cerca Washington Square. Allí recibirá la visita de Emerson cuando tenía tres meses de edad. (Barzun, J. 1986, 20).

<sup>37</sup> Vivió durante un verano en Bonn. En Ginebra aprendió italiano y perfeccionó su francés. Adquirió en Europa una sólida formación en latín. (Barzun, 1986, 23).

<sup>38</sup> A sus hijos, Henry James, Sr., les dijo que si les preguntaban que es lo que hacía él, dijeran: «Decid que soy un filósofo, decid que soy un buscador de la verdad, decid que soy un amante de mi especie, si queréis, decid que soy autor de libros; o, mejor aún, decid que soy Estudiante» (Barzun, 1986, 24).

<sup>39</sup> Han sido los duros años de la Guerra Civil, que concluye en junio de 1865. William James manifiesta su inquietud y pesar ante las consecuencias físicas y morales del conflicto sobre su país.

<sup>40</sup> La enfermedad de Chagas, también llamada tripanosomiasis americana, es una enfermedad potencialmente mortal, sigue siendo un gran problema sanitario en países de América Latina. Se calcula que afecta a unos 16 o 18 millones de personas, un 25 por ciento de la población. El agente causal es el *Trypanosoma cruzi*, un protozoo flagelado, y el insecto hematófago que lo inyecta es un parásito del género *Triatoma*, que recibe diversos nombres según el país (*barbeiro* en Brasil, por su preferencia a picar en el rostro; *vinchuca* en Ecuador, Bolivia, Chile, Argentina; *pito* en Colombia; *bananon* en Perú). Puede tratarse con benznidazol, y también con nifurtimox, que matan al parásito. Ambos medicamentos son eficaces casi al 100% para curar la enfermedad si se administran al comienzo de la infección en la etapa aguda, incluso en los casos de transmisión congénita.

---

<sup>41</sup> Taylor, E. (1996, 3).

<sup>42</sup> Taylor, E. (1996, 4-8).

<sup>43</sup> Henry Pickering Bowditch (1840-1911). Graduado en la Escuela Médica de Harvard en 1868, se trasladó a París, para formarse con Claude Bernard. Allí trabajó con Ranvier, neuroanatómico, y Marey, innovador en los registros fotográficos de la experimentación. Coincidió con Cannon, y los bostonianos Warren, Jr., W. James y Charles Emerson. En Leipzig trabajó con Carl Ludwig - trasladado desde Viena en 1865 - , donde coincidió con Meynert y Benedict. Fue decano de la Escuela Médica de Harvard entre 1883 y 1893. Fundó el laboratorio de Fisiología de la Escuela en 1870.

<sup>44</sup> Taylor, E. (1996, 16).

<sup>45</sup> Taylor , E. (1996, 5).

<sup>46</sup> Taylor , E. (1996, 9-10). En su trabajo, Taylor contradice al historiador Boring, que un su Historia de la Psicología experimental, dice que James odiaba el trabajo de laboratorio, cuando en realidad lo que no era de su agrado era el tipo de trabajo de un laboratorio alemán. De ahí que Boring menospreciara el laboratorio de James en Harvard, llegando a afirmar que la psicología moderna comenzó con Wundt en Leipzig cuando éste fundó el laboratorio en 1879.

<sup>47</sup> En 1870 esta crisis lo llevo casi al suicidio. El encuentro con el ensayo de Renouvier fue definitivo en su crisis.

<sup>48</sup> Taylor las descubrió en 1982 y lo comunicó a Gerald Myers. Reconoce además que Ignace Skrupskelis que lleva adelante el proyecto Works of William James, tenía también conocimiento de estos trabajos anteriormente.

<sup>49</sup> Incide en la importancia de las diferencias individuales en la evolución en dos ensayos: «Great Men, Great Thoughts and Their Environment» (*Atlantic Monthly*, October, 1880), y «The Importance of Individuals» Ambos serían publicados con otros ensayos en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897). N.Y.: Longmans, Green & Co.

<sup>50</sup> James, W. (1890b, 1, 224- 290).

<sup>51</sup> James, W. (1989, 139).

<sup>52</sup> Gondra (2003).

<sup>53</sup> James, W. (1890a).

<sup>54</sup> Locke (1689/1825) Cap. XXVII.

---

<sup>55</sup> Haynes, Renée (1982).

## CAPÍTULO 2

<sup>56</sup> James, W. (1907b).

<sup>57</sup> James, W. (1890b, II, 616).

<sup>58</sup> James, W. (1890a, 370).

<sup>59</sup> *Proyecto de psicología* (en alemán *Entwurf einer Psychologie*) es una serie de manuscritos póstumos de Sigmund Freud redactados en el año 1885 y publicados en Londres en el año 1950 por Marie Bonaparte, Anna Freud y E. Kris con el título *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* junto a fragmentos de su correspondencia con Wilhelm Fliess.

<sup>60</sup> Taylor, E.I., & Wozniak, R. (Eds.). (1996 ) *Pure Experience: The Response to William James* (pp. ix-xxxii). Bristol: Thoemmes Press.

<sup>61</sup> La denominación de «histeria» se utilizó en 1731 en Francia, y en Inglaterra en 1766. Se hacía referencia a una única enfermedad, ya mencionada por Edward Jorden en 1603 cuando publicó *A briefe discourse of a disease called suffocation of the mother*, exponiendo un conjunto variado de síntomas del proceso que algunos conocen como *Passio Hysterica*, *Suffocatio*, *Praefocatio* y *Strangulatus uteri*. Algo en común había entre una variada sintomatología, y que las pacientes describían como el movimiento hacia arriba de la matriz hasta llegar a la cabeza, con sensación de opresión en el pecho y taponamiento en la garganta por el *globus hystericus*. Unas veces se produciría pérdida de conciencia, y otras un cuadro convulsivo. El concepto de histeria de Charcot era el tradicional, pero, pese a la variedad de síntomas, su idea era que se trataba de una única enfermedad<sup>61</sup>. El acceso histérico era el cuadro típico, definido por las teorías de Paul Briquet en 1859. Ya en el siglo XVII Thomas Sydenham caracterizaba la histeria por presentar, además de trastornos orgánicos, convulsiones similares a las epilépticas. También en ocasiones tras el período convulsivo, sucedía una fase de contractura corporal, *arc de cercle*, en que el sujeto solo se apoya en la cabeza y los talones. En fases posteriores puede entrarse en el desorden post-histérico. Entre las formas de gran ataque histérico, o histeria mayor, y los cuadros de histeria menor, existiría una gran variedad de cuadros clínicos.

<sup>62</sup> Ernest Jones (1996/1997).

<sup>63</sup> Charcot, después de haber sido interno en prácticas en La Salpêtrière en 1844, al ser capacitado para la enseñanza en 1862, decide volver a este hospital pues sabía que en los miles de ancianos que allí residían, había un terreno óptimo para realizar investigación clínica neurológica. Era algo con lo que siempre había soñado. Estaba convencido de que a cada cuadro neurológico correspondía una lesión. Era un organicista convencido. Las neurosis, o

---

una parálisis de las llamadas histéricas, tendrían siempre la base en un desorden causal orgánico, aunque es posible –dice – que tales lesiones pudieran escapar a los actuales medios de investigación anatómica que disponemos. A tales trastornos los denominaría funcionales o lesiones dinámicas.

<sup>64</sup> Freud, S. (1885). Cartas a Marta Bernays.

<sup>65</sup> En La Salpêtrière, asilo-hospital, ya antes de la llegada de Charcot, se había creado una sala especial para enfermos aquejados de «histero-epilepsia». La mayoría eran mujeres que padecían espasmos de lo más variado. ¿Eran casos de epilepsia o de histeria? Una de las primeras tareas que se propuso Charcot fue la de llegar a establecer una diferenciación entre los casos de epilepsia y los de histeria. A partir de 1870 se volcó cada vez más en el estudio de la histeria: «la gran neurosis». La utilización del nombre de histeria era relativamente reciente.

<sup>66</sup> En 1882 se había creado en La Salpêtrière una sala de pacientes de corta estancia, algunos que habían sufrido lesiones por accidentes o por agresiones en peleas. La mayoría eran hombres y presentaban síntomas histéricos. A Charcot todo esto le interesó. No presentaban lesiones visibles. Se interpretaba que las hemiplejias o hemiparesias, presentadas, o la pérdida de sensibilidad, heminasecinesia, después de haber sufrido un traumatismo, podían deberse a un shock psicológico. En 1883, Harbert Page, médico inglés, sostenía que esa pérdida de sensibilidad era igual a la que se presentaba en la histeria. Muchos médicos estaban de acuerdo con este planteamiento.

<sup>67</sup> Uno de los casos típicos que presentó Charcot como modelo de histeria traumática, es el de Le Log, un repartidor de flores. Tenía 29 años cuando al atravesar con su carretilla el Puente de los Inválidos, fue atropellado por un coche de caballos. Al caer, golpeó la cabeza con el suelo y perdió el conocimiento durante un momento. Por lo demás, no tenía lesiones. Varios días después del accidente acudió a la consulta de La Salpêtrière. Presentaba temblores en las manos, episodios de amnesia, jaquecas, cuero cabelludo hipersensible y anestecinesia térmica y táctil completa en la mitad inferior del cuerpo, excepto en los dedos de los pies. Webster, R. (2002, 86).

<sup>68</sup> La neuropatología aclara muchas cosas. La epilepsia jacksoniana —epilepsia del lóbulo temporal— es un proceso en el que experiencias psíquicas pueden acompañar a convulsiones más o menos parciales. Según la afectación de unas zonas u otras de este lóbulo o de estructuras subcorticales del sistema límbico, del cual forma parte, han sido publicados varios síndromes. Uno de los síntomas que suele estar presente es la agnosia visual. Los objetos, los animales o las personas no son reconocidos por el paciente. Incluso son llevados a la boca e ingeridas las cosas más extrañas. Llama la atención que en un tipo de epilepsia, el síndrome Gastaut-Geschwind, se producen experiencias anímicas: preocupación, en ocasiones obsesiva, por temas filosóficos, morales o religiosos, conversiones, hipergrafía -escritura copiosa-, y despersonalización. La activación de la amígdala cerebral, una estructura neuronal situada en la profundidad de los lóbulos temporales, origina alucinaciones, presencia de seres espirituales, sensación de estar fuera del cuerpo, despersonalización, temor y miedo.

---

El cerebro emocional -sistema límbico- bajo estimulación eléctrica o magnética es capaz de originar manifestaciones espirituales. ¿Podemos seguir manteniendo la división entre materia y espíritu, sabiendo que la materia cerebral produce espiritualidad? El profesor Rubia (2015, p.26) propone llamar a la materia cerebral «espiritaria», contracción de materia y espíritu. Las religiones, como constructo social, tendrían su soporte en esa innata espiritualidad evolucionada de los seres humanos.

<sup>69</sup> Taylor, *Ibíd.*

<sup>70</sup> Taylor, E. (1983). *William James on exceptional mental states. Reconstruction 1896 Lowell Lectures*. New York: Scribner's.

<sup>71</sup> En el otoño de 1908 también había viajado a Estados Unidos, participando en un coloquio dirigido por Jim Putnam, amigo de James, y con Münsterberg, pero James acaba de regresar de Europa y no se encontraba bien. En Willson Allen, Gay (1967). *William James. A Biography*. 466-467. New York: The Viking Press, Inc.

<sup>72</sup> Jones, E. (1970). *Vida y obra de Sigmund Freud*. 2, 58-59. Barcelona: Anagrama.

<sup>71</sup> Théodore Fluornoy (Ginebra, 1854-1920), doctor en medicina y profesor de filosofía y psicología fisiológica en la Universidad de Ginebra. Estudió en Leipzig con Wundt. La influencia del pragmatismo de James fue importante. Tuvo un gran interés por los fenómenos psíquicos y el espiritismo. Contemporáneo de Freud, su obra influyó en Carl G. Jung.

<sup>74</sup> Putnam, J.J. (1874).

<sup>75</sup> James, W. (1887b).

<sup>76</sup> James, W. (1887a).

<sup>77</sup> Malavera et al. (2014, p.41-42).

<sup>78</sup> Taylor, E. (1988, 45, 447-471).

### CAPÍTULO 3

<sup>79</sup> «Se ha pensado que las creencias espirituales rebasan los cien mil años, por lo que serían anteriores al hombre moderno u Hombre de Cromagnon, cuya antigüedad se remonta a los 40.000 años a.C.» (Rubia, 2015, p. 29).

<sup>80</sup> Francisco Rubia Vila (1938-), Catedrático de Fisiología Emérito de la Universidad Complutense, Académico de Número de la RANM. Investigador de prestigio nacional e internacional en las neurociencias, es autor de diversos libros y más de 200 publicaciones.

---

<sup>81</sup> D'Aquili y Newberg , en 1999, realizaron observaciones sobre la actividad cerebral de monjes budistas y monjas franciscanas durante la meditación comprobando un aumento de la actividad en el lóbulo frontal. Destacan además que disminuye la actividad en la parte posterior y superior del lóbulo parietal, que se relaciona con la orientación en el tiempo y el espacio. Las lesiones en estas regiones determinan trastornos de la orientación témporo-espacial. La calma y serenidad de los monjes budistas coincide con una menor actividad neuronal en la amígdala. (Rubia, 2015, pp. 49-51).

<sup>82</sup> En 1888 aceptó un puesto en la recién creada Universidad de Clark y al año siguiente fue nombrado su primer presidente; ocupó este cargo hasta 1920. Una vez retirado, vio reconocida su labor académica e investigadora al frente de la institución con el nombramiento de Presidente Emérito. Con él nació en Norteamérica la psicología como disciplina independiente. Creó un equipo de investigación que introdujo métodos empíricos para el estudio de la religión. En 1881 dio cursos sobre la relación entre la pubertad y la conversión religiosa. Fundó en el año 1904 una revista llamada *The American Journal of Religious Psychology and Education*. Algunos de sus alumnos como James Leuba se dedicaron de por vida al estudio de la psicología de la religión. Otro de sus alumnos, E.D. Starbuck publicó en 1899 el primer tratado de psicología de la religión: *The Psychology of Religion*. Fue una obra controvertida en la que trataba las coincidencias entre la pubertad, la demencia precoz y la conversión religiosa.

En 1909 invitó a Sigmund Freud y Carl Jung a pronunciar sendas conferencias en la Universidad de Clark. Fue fundador de la Asociación Americana de Estudios Infantiles (1888), de la revista *American Journal of Psychology* (1887), cuya dirección asumió hasta 1921, y del Pedagogical Seminary (1891).

<sup>83</sup> Taylor (1982-83). *W. James on Exceptional Mental States*, 1.

<sup>84</sup> Henry William Rankin (1851, Nangpo, China -1937, Northfield, MA, USA), nacido y criado en China, era hijo de un misionero presbiteriano. Fue el bibliotecario de Northfield Mount Hermon School en E. Northfield, MA . A mediados de la década de los 90, le ofreció a William James algunas obras de otro misionero, amigo de la familia, John Livingston Nevius, sobre posesión diabólica y temas afines. Nevius investigó en China y Japón casos de posesión. Con todo el material hizo un libro y lo llevó a América para publicarlo, pero falleció poco después de llegar a Estados Unidos, siendo Rankin el que lo daría a luz. Parte de este trabajo lo daría a conocer William James en «Estados Mentales excepcionales». Henry, el hijo menor de William James editó en 1920 la correspondencia de su padre y la de su tío Henry.

<sup>85</sup> W. James escribió esa carta a su padre cuatro días antes de su muerte. No llegaría a su destinatario: «*En ese abismo misterioso del pasado en que el presente pronto caerá y retrocederá cada vez más, la tuya es aún para mí la figura central. Toda mi vida intelectual deriva de ti; y aunque a menudo pareciéramos estar en oposición al expresar nuestras ideas, tengo la seguridad de que hay una armonía en alguna parte, y que nuestros esfuerzos se combinarán. [...] ¡Buenas noches, mi sagrado y viejo padre! Si no te veo de nuevo, ¡buen viaje!, un bendito buena viaje!*» (Perry, R.B. (1973, p. 45).

---

<sup>86</sup> Perry, R.B. (1973, p. 51).

<sup>87</sup> La carta lleva fecha de 16 de octubre de 1903. En esa fecha Pierre Bovet dictaba un curso sobre la filosofía de James en Neuchâtel.

<sup>88</sup> Escrito el 9 de enero de 1883.

<sup>89</sup> Josiah Royce (1855-1916). Filósofo americano representante del Idealismo.

<sup>90</sup> Con el título *William James on Exceptional Mental States, The 1896 Lowell Lectures*, Eugene Taylor publica en 1982-83 estas conferencias que habían permanecido guardadas, sin publicar, durante más de cincuenta años. Al mismo tiempo, a comienzos de 1977, fueron conocidos otros manuscritos, notas, folletos y libros que los herederos de James, a la muerte de su esposa Alice Gibbens James en 1923, habían entregado a Harvard.

<sup>91</sup> August Lowell (Boston, 1830 - 1900) fue un empresario y filántropo de Massachusetts . Hijo de John Amory Lowell, fundador del Instituto que lleva ese nombre, y de su segunda esposa Elizabeth Cabot Putnam. Perteneció a la quinta generación de la familia que se graduó en la universidad de Harvard (1850). El 1 de junio de 1854 se casó con Katherine Bigelow Lawrence, la hija del Hon. Abbott Lawrence. Desde 1881 y durante 20 años dirigió el Lowell Institut.

<sup>92</sup> Taylor destaca los siguientes: «George Miller Beard, pionero en la teoría sexual de las neurosis (1880); Silas Weir Mitchell, poeta y neurólogo, famoso por su dieta y curas de reposo; Bernard Sachs, fundador de la neuropsicología en el Hospital Mount Sinaí, New York; Sidi Boris, que reconoció el importante papel de la hipnosis en la curación; Morton Prince, famoso por sus estudios en la personalidad múltiple; Elwood Worcester, Ph.D. en Filosofía y clérigo episcopaliano, que vinculó psicoterapia y religión con el movimiento Emmanuel de Boston; Louville Eugene Emerson, que se doctoró dirigido por James y llegó a ser el primer psicólogo clínico en el Hospital General de Massachusetts, desde 1911 hasta su fallecimiento en 1939; C.G. Jung, completamente ignorado en el curriculum psiquiátrico de nuestras escuelas médicas, cuyas formulaciones sobre el inconsciente colectivo y los tipos psicológicos estuvieron muy influenciados por James; William McDougall, amigo de James, que sucedió a Münsterberg en la cátedra de psicología de Harvard, y que más adelante fundó la famosa escuela de parapsicología de la Universidad de Duke – todos son ejemplos destacados» (Taylor, E., 1982-1983,13).

<sup>93</sup> Adolf Meyer, psiquiatra de origen suizo (13 de septiembre de 1866, en Niederweningen, Cantón de Zúrich, Suiza – 17 de marzo de 1950, en Baltimore, Estados Unidos). Se formó en universidades de Suiza, Francia, Inglaterra y Alemania. En 1892 emigró a Estados Unidos y allí estudió neuroanatomía y neurofisiología. Desde 1904 hasta 1909, impartió clases de psiquiatría en la escuela médica de la Universidad Cornell, de Nueva York y, a partir de 1910, en la clínica psiquiátrica de la Universidad Johns Hopkins. Introdujo el término "higiene

---

mental", entendido como la posibilidad de alcanzar y mantener la salud mental. Por las contribuciones sobre el pensamiento ocupacional se considera a Adolph Meyer también el padre de la Terapia Ocupacional. Él creyó que los hombres podrían sufrir influencias en el estado de salud con el uso de sus manos.

- <sup>94</sup> Samson Landmann (1816, Ansbach - 1899, Fürth). Médico judío alemán, seguidor de Meynert.
- <sup>95</sup> Landmann's. «Die Mehrheit Gestiger der Persönlickkeit» [La mayor personalidad espiritual]. *Psychological Review*, (1896) 3, pp.682-684.
- <sup>96</sup> William Benjamin Carpenter (1813—1885), médico británico, formado en Bristol, en el University Colledge Londres y en Edimburgo. Ocupó la cátedra de Fisiología en la Royal Institution, y desde 1856 a 1979 fue archivero en la University of London. En 1874 publicó *Principles of Mental Physiology*. En este trabajo adopta una postura opuesta al epifenomenalismo de Hodgson y Huxley sobre la relación mente/ cuerpo: «Nada puede ser más cierto que la forma primordial de la actividad mental —la conciencia de las sensaciones— se despierta a través de instrumentos fisiológicos» (1874). A esta obra hace referencia James.
- <sup>97</sup> Janet, P. (1898/1973, 317-318).
- <sup>98</sup> Taylor, E. (1983, 188. 23n): Remite a *The Varieties* (James, 1902), a los capítulos referentes a la Conversión, la Santidad y a la Conclusión, para entender la participación subconsciente en la conversión, el mecanismo de catarsis de la religión, y las incursiones subconscientes en la condición de la personalidad religiosa.
- <sup>99</sup> Taylor, E. (1983, 94, 4n): En esta nota. (p.189) se refiere a la descripción de la vida después de la muerte, como «summer land, muy usada por los círculos espiritistas, y que James anota en *Principles*,II (1890), 228.
- <sup>100</sup> James cita la epidemia de Morzine (Saboya) en 1863, informada por el Dr. Agustín Constans. Había dado comienzo en 1850, cuando una joven que asistía a un servicio religioso fue testigo del ahogamiento de varias jóvenes. Fue presa de cuadros convulsivos que se extendieron a sus hermanos y después a otros menores y personas mayores. En 1860 se llegaron a reconocer 110 casos. Se practicaron exorcismos., pero no siempre el resultado fue positivo. La historia se complicó con la presencia de un hipnotizador, Berger, que al final fue perseguido. La epidemia se resolvió con la presencia del ejército, impidiendo cualquier perturbación pública y separando a los ciudadanos. Otro caso fue la epidemia en Verzezniss, anotada por James, a partir de un caso de histeria, y generalizado por la superstición del pueblo. Como en la situación anterior, el aislamiento de los casos puso fin al problema.
- <sup>101</sup> Hace referencia a los trabajos de Myers publicados en *Proceedings of the English Society for Psychical Research*: French Experiments on the Strata of Personality (1889) 5, 374 – 397, y Multiplex Personality (1886-87, 4, 496-514).

- 
- <sup>102</sup> Benedict Augustin Morel (1809-1873), psiquiatra francés, nacido en Viena, tuvo una gran influencia en la psiquiatría francesa del siglo XIX. Creó el término de “demencia precoz” y aplicó los principios de la higiene social a la psiquiatría.
- <sup>103</sup> Comenta que ese es el criterio de el Dr. Parkhurst, Frances Willard y Lady Somerst, que consideran a estos individuos controlados por impulso inconsciente.
- <sup>104</sup> Se refiere a los trabajos de Myers: *The subliminal Consciousness; The Mechanism of Genius, Proceedings of the English Society for Psychical Research* (1892), 8, 333-361, y *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (1907), New York: Longmans, Green.
- <sup>105</sup> James, W. (1880, 441-459).
- <sup>106</sup> *The Insanity of Geniu sand the General Inequality of Human Quality*. London: Ward &Doney.
- <sup>107</sup> Este libro de William Hirsch había sido traducido por Ch.S. Peirce en 1896, pero la traducción estaba sin publicar. Está catalogada en Peirce Papers, Houghton Library, Harvard. (Taylor, 1983, p.209, n34).
- <sup>108</sup> Por deseo manifiesto en las últimas voluntades de George Goldthwait Ingersoll, su hija Caroline, dona un fondo para crear en la Universidad de Harvard una cátedra para que se pronuncie una conferencia anual, entre mayo y diciembre, sobre «la inmortalidad del hombre». La conferencia se daría al margen de las actividades del curso, siendo el conferenciante designado un profesor de prestigio.
- <sup>109</sup> Charles Secrétan (Lausanne, 1815-1895). Abogado y filósofo protestante.
- <sup>110</sup> James Haughton Woods (1864-1935) publicó en 1899 *The value of religious facts*, que subtítulo «A study of some aspects the science of religion». New York: Dutton & C. Woods, graduado en Harvard, su trayectoria docente en esta universidad destaca por sus estudios sobre la filosofía de la India. Trabajó en las universidades de Oxford, Cambridge, Berlín, Estrasburgo, antes de regresar a Harvard donde enseñó Antropología y Filosofía. Al lado de Paul Deussen (1845-1919) estudió las filosofías y religiones de la India.
- <sup>111</sup> William Ernest Hocking, era un joven estudiante de ingeniería que se había cambiado a Filosofía por la influencia de James. Llegaría a ser profesor de Harvard y presidente del Departamento de Filosofía (Taylor, 1996, 84).

#### CAPÍTULO 4

- <sup>112</sup> Conocidas como lecciones o conferencias Gifford, fueron establecidos por Adam Lord Gifford (1820-1887), senador de la Escuela Superior de Justicia de Escocia. El propósito del legado de Lord Gifford para las universidades de Edimburgo, Glasgow, Aberdeen y St. Andrews fue

---

patrocinar unas conferencias para "*promover y difundir el estudio de la Teología Natural en el sentido amplio del término —en otras palabras, el conocimiento de Dios*". En 1888 comenzaron las primeras conferencias. Por esa tribuna pasaron figuras de reconocido prestigio entre los que pueden ser citados Hannah Arendt, Niels Bohr, Étienne Gilson, Werner Heisenberg, William James, Max Mueller, Iris Murdoch, Reinhold Niebuhr, Albert Schweitzer, Alfred North Whitehead, Charles Taylor y Robert Merrihew Adams.

<sup>113</sup> Las lecciones o conferencias Gifford fueron establecidos por Adam Lord Gifford (1820-1887), senador de la Escuela Superior de Justicia de Escocia. El propósito del legado de Lord Gifford para las universidades de Edimburgo, Glasgow, Aberdeen y St. Andrews fue patrocinar unas conferencias para "*promover y difundir el estudio de la Teología Natural en el sentido amplio del término —en otras palabras, el conocimiento de Dios*". Desde la primera conferencia en 1888, los docentes Gifford han sido reconocidos como pensadores prominentes en sus respectivos campos. Entre los muchos profesores se cuentan Hannah Arendt, Niels Bohr, Étienne Gilson, Werner Heisenberg, William James, Max Mueller, Iris Murdoch, Reinhold Niebuhr, Albert Schweitzer, Alfred North Whitehead, Charles Taylor y Robert Merrihew Adams.

<sup>114</sup> James no deja de manifestar en su primera conferencia la influencia que en él tuvo la obra *Essays of Philosophy* de Alexander Campbell Fraser (1819-1914), como el primer libro filosófico que leyó, y en el que descubrió la obra de sir William Hamilton (1788- 1856). Fraser fue profesor de Lógica y Metafísica en la Universidad de Edimburgo y entre 1894 y 1896 pronunció las conferencias Gifford sobre *Filosofía del teísmo*.

<sup>115</sup> Mateo 7:16 «Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos?».

<sup>116</sup> James, W (1986), 46, 10n.

<sup>117</sup> Henry James, Sr. mantuvo una crisis espiritual que duró dos años. Llegó a resolverla después de un minucioso estudio de la obra de Swedenborg (1688-1772), científico sueco, visionario religioso y místico cristiano.

<sup>118</sup> La edición de 1956 (Dover Publications, NY) es una reimpresión de la primera edición de 1897. Seguimos su texto y su paginación. Creemos que la traducción de Santos Rubiano (1922) es excesivamente libre.

<sup>119</sup> Blood publicó sus experiencias en 1874 con el título *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy*, Amsterdam-New York.

<sup>120</sup> William James utilizó el nitrito de amilo como vasodilatador para tratar el *angor pectoris* que padecía.

<sup>121</sup> Toma esta cita de C. Hilty (1900), *Glück, dritter Theil*, 18.

---

<sup>122</sup> Newman, F.W. (1852). *The soul: its Sorrows and its Aspirations*, 3ª ed. 89. Escritor. Era el hermano más joven del Cardenal Newman.

<sup>123</sup> Las manifestaciones del automatismo lo que revelan es que las funciones mentales de la conciencia superior —conciencia de vigilia— dejan de controlar las funciones mentales marginales o inferiores. Desde interferencias o intrusiones verbales, fenómenos de confusión mental, hasta delirios, alucinaciones, sensaciones táctiles u olfatorias extrañas, pasividad, o la propia escritura automática, son distintas modalidades de fenómenos automáticos que se imponen en el campo subjetivo del sujeto como verdaderos cuerpos extraños. En el siglo XX el psiquiatra francés Gaëtan de Clérambault desarrolló con amplitud el estudio de los síntomas psicóticos en los automatismos.

<sup>124</sup> Cita su obra *The Spiritual Life*, Nueva York, 1900.

<sup>125</sup> En Bougaud (1894). *Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie*, p.125.

<sup>126</sup> *San Juan de la Cruz, Vie et Oeuvres* (1893) París.

<sup>127</sup> Se refiere a Enrique Seuse (1296-1366), dominico alemán.

## CAPÍTULO 5

<sup>128</sup> James estudia el ensayo de Bougaud (1894): *Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie*. París.

<sup>129</sup> Cita a Paton, John G. (1890) *Missionary to the New Hebrides. An autobiography*. 2ª parte. Londres.

<sup>130</sup> Henry James había abandonado el seminario de Princeton donde estudiaba Teología en 1838. Se alejó de la iglesia, pero siguió siendo profundamente religioso. Aceptaba la justificación por la fe del calvinismo. Encontró su apoyo en Swedenborg y Fourier. Con Swedenborg quería liberarse del dogma y de la revelación; James era un místico, un metafísico buscador de la verdad. En las enseñanzas de Fourier, y después su gran amistad con Emerson trataba de encontrar la gran reforma social que la humanidad precisaba. (Perry, 1973, pp.18-21).

<sup>131</sup> Sin duda la referencia es a los escritos del llamado Pseudo Dionisio, autor del siglo V que firmaba como Dionisio Aeropagita, el discípulo de san Pablo del siglo I. En su misticismo utiliza dialécticamente la negación para llegar a la afirmación: Dios es incognoscible e incomprensible; lo que conocemos y comprendemos nunca es lo divino, sino una entidad finita. De aquí se deduce que sólo podemos decir de Dios lo que no es, que no es un género, ni una especie, y está más allá de todo lo que podemos conocer y concebir.

<sup>132</sup> Wallace, W. (1898). *Lectures and Essays*. Conferencias Gifford. pp.17 y sig.

<sup>133</sup> John Caird (1880). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. pp.174 y 186 resumido. Glasgow: J.Maclehose.

- 
- <sup>134</sup> Aunque lo manifiesta explícitamente, su experiencia se revela en el caso descrito en *Varietades* en las páginas 101-103 (James, 1986).
- <sup>135</sup> Leuba (1901). «The Contents of Religious Consciousness». *The Monist*, 11, 536.
- <sup>136</sup> Théodore Flournoy (Ginebra, Suiza, 15 de agosto de 1854 – Ginebra, 5 de noviembre de 1920) Fue doctor en medicina y profesor de filosofía y de psicología fisiológica en la Universidad de Ginebra.  
Durante un año estuvo con Wilhelm Wundt en Leipzig. Después se integró como profesor de psicología en la Universidad de Ginebra, desde 1891 hasta su fallecimiento. Buen conocedor de la obra de W. James, publicó libros sobre espiritismo y fenómenos psíquicos. Su obra influyó en Carl Jung. Son muy interesantes los casos que publicó sobre médiums y estados de trance. James los introdujo en *Varietades*.
- <sup>137</sup> Carl Stumpf (1848 - 1936). Filósofo y psicólogo alemán. Fue uno de los primeros discípulos de Franz Brentano, siendo, por su parte, maestro de Husserl. Amigo de William James, con el que mantuvo una copiosa correspondencia. Formó la "Comisión Hans", para estudiar la supuesta capacidad matemática del famoso caballo llamado Clever Hans. Fue uno de los pioneros en la psicología experimental. Fue docente en las universidades de Gotinga, Praga, Halle, Múnich y Berlín.
- <sup>138</sup> Edwin Bissell Holt (1873-1946), graduado en Harvard en 1896 y doctorado en la misma universidad en 1901, en Harvard fueron sus mentores William James, Hugo Münsterberg, y Josiah Royce. Después de jubilarse se trasladó a Tenants Harbor, Maine. Falleció en Rockland, Maine, en 1946. Fue profesor de Filosofía y Psicología en la Universidad de Harvard entre 1901 y 1918. Desde 1926 a 1936 fue profesor visitante de Psicología en la Universidad de Princeton. Sus obras más destacadas: (1914) *The Concept of Consciousness*. New York: Macmillan; (1915) *The Freudian Wish and Its Place in Ethics*. New York: Holt; (1931) *Animal Drive and the Learning Process*. New York: Holt. En los más de veinte años que permaneció en Harvard, como alumno y profesor, estuvo más de diez años próximo a William James.
- <sup>139</sup> *Essays in Religion and Morality* (1982).
- <sup>140</sup> Nacido en Breslau, hoy Wrocław, después de estudiar en la universidad de Halle, ejerció su ministerio como pastor protestante. En el Atheneum de Berlín contactó con los pensadores románticos, llevando a cabo la traducción de las obras de Platón. Centró gran parte de su obra en la teología protestante alemana. Considera la esencia de la religión en “la intuición de lo infinito en lo finito” sobre la base de la absoluta dependencia en que se mueve el hombre. Hay influencias de Hegel, Schiller y Spinoza.
- <sup>141</sup> Su fundador, Auguste Comte (1798-1857), creó la denominación de positivismo. Desde Francia se extiende y desarrolla por Europa. El británico John Stuart Mill (1806-1873) considerará el conocimiento científico en términos de probabilidad.

- 
- <sup>142</sup> Ludwig Josef Johann Wittgenstein (Viena, 26 de abril de 1889 - Cambridge, 29 de abril de 1951). Filósofo, matemático, lingüista y lógico austríaco, y después nacionalizado británico. Publicó el *Tractatus logico-philosophicus*, con gran influencia en los positivistas lógicos del Círculo de Viena. Nunca se consideró miembro de este movimiento. En sus obras póstumas *Los cuadernos azul y marrón* e *Investigaciones filosóficas* es crítico de su *Tractatus*. De admitir un solo lenguaje descriptivo de las proposiciones significativas, pasó a un lenguaje más vasto con un criterio pragmático del significado. Fue discípulo de Bertrand Russell en el Trinity College de la Universidad de Cambridge, donde más tarde también él llegó a ser profesor.
- <sup>143</sup> Russell considera que la lectura del libro de James fue el detonante del misticismo de Wittgenstein.
- <sup>144</sup> Con una dedicatoria especial manuscrita del propio William James.
- <sup>145</sup> Se refiere al ensayo “Great Men and their Environment” publicado en *The Will to Believe*.
- <sup>146</sup> Hipólito cita la obra de Unamuno (1906) *Ensayos I*, pp. 797-812.
- <sup>147</sup> Toma la cita de Unamuno, M. (1912), «La ciudad y la patria», *Contra esto y aquello, Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1951, II, p.1146.
- <sup>148</sup> Cita de Abellán, J.L. (1961). «Influencias filosóficas en Unamuno», *Ínsula*, 181, p.11.
- <sup>149</sup> La referencia a Cerezo, P. (1996) *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta.
- <sup>150</sup> *Roberto Nóvoa Santos: una vida, una filosofía* (1998). La Coruña: Fundación Barrié.
- <sup>151</sup> Esta obra consagró a Nóvoa como maestro de la fisiopatología. Desde 1916, fecha de la 1ª edición se llegaron a realizar ocho ediciones hasta 1948. La última –edición póstuma— corregida por el autor es de 1934.
- <sup>152</sup> De la carta de 25 de marzo de 1898, dirigida a Pedro Jiménez Ilundáin, un personaje destacado por su ateísmo, pamplonés, residente en París, con el que Unamuno mantuvo una interesante correspondencia. El contenido inédito de tres cartas fue publicado en 1949 por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (Benítez, 1949).
- <sup>153</sup> Destacan Martínez y Rosa (2007) que la Religión fue uno de los pilares de la colonización e independencia de Estados Unidos. Existían más 3000 congregaciones religiosas a finales del siglo XVII, un 98% protestante [Menand, L. (2002) *El club de los metafísicos*. Barcelona: Destino].
- <sup>154</sup> No solo amistad. Emerson fue el padrino de William James.

- 
- <sup>155</sup> De la carta a su amigo Geoffrey Vickers (1926). Hardy Archive, Bodleian Library, File B152 (Hay, 2011, p.149 n4).
- <sup>156</sup> El soporte cerebral de las experiencias espirituales, incluyendo las religiosas, se encuentran en el sistema límbico, de modo especial en el lóbulo temporal. Participan además las regiones posterior y superior del lóbulo parietal. En el hemisferio derecho determinaría la localización generalizada y espacial, y en el hemisferio izquierdo permite discriminar la manipulación de objetos sujetos.
- <sup>157</sup> Las sustancias enteógenas producen estados alterados de conciencia. También se llaman alucinógenas o psicodélicas. Buscando alimentos, como los animales, el hombre descubrió en la remota antigüedad como la ingestión de ciertas plantas u hongos alteraba la mente. Muchos animales buscan plantas narcóticas, abejas, pájaros, gatos. Hay monos que ingieren hongos y se colocan en actitud pensante.
- <sup>158</sup> Las sustancias utilizadas varían según las zonas geográficas. En Siberia la Amanita muscaria; en el Alto Amazonas la Ayahuasca; la Mescalina, sustancia activa del peyote en México, Bolivia, Ecuador, Perú; el cornezuelo o ergot, de la cebada y el centeno, que contiene la dietilamina del ácido lisérgico o LSD, conocido en la antigua Grecia con el agua de cebada, en el sur de México; la iboga, utilizada en Gabón, Camerún, Zaire, que en la corteza de sus raíces contiene potentes alcaloides.
- <sup>159</sup> Michael Persinger (1945-), neurólogo cognitivo, profesor e investigador norteamericano. Desde 1971 trabaja en la Universidad Laurentiana de Sudbury, Ontario.
- <sup>160</sup> Comenta Rubia (2015, 12) que la neurociencia en la actualidad «parece llegar a la misma conclusión que la filosofía hindú hace miles de años: que se trata de una ilusión generada por el cerebro sin que sepamos a ciencia cierta por qué lo hace».
- <sup>161</sup> Según Arnold cuando una pérdida aguda de la regulación serotoninérgica en las estructuras límbicas del lóbulo temporal daría lugar a la liberación de procesos cognitivos y afectivos propios del éxtasis religioso, así como los cambios de la personalidad que están asociados a la conversión religiosa.
- <sup>162</sup> Dean Hamer (1951-), genetista norteamericano, es conocido por sus contribuciones a la biotecnología y la prevención del SIDA y sus investigaciones sobre la genética de la conducta humana.
- <sup>163</sup> Hablar de un «gen de Dios» parece arriesgado. Las indolaminas están implicadas en múltiples funciones, y la espiritualidad no conduce necesariamente a una religión teísta. (Rubia, 2015, 44).
- <sup>164</sup> Rubia cita una referencia de Dean Humer: Persinger no era creyente, pero le sucedió que cuando estaba aplicando una estimulación magnética transcraneal con el objeto de investigar

---

las funciones de las diversas regiones del cerebro, estimuló sus propios lóbulos temporales y parietales. Por primera vez en la vida había experimentado a Dios. Había dado con el «punto divino» (Rubia, 2015, 135).



## APÉNDICE 1

### EPISTEMOLOGÍA

Siendo tan amplia la obra de James hicimos nuestra selección bibliográfica ajustada a las cuestiones que se iban planteando, si bien con el objetivo centrado en *The Varieties of Religious Experience*.

#### 1. Fuentes primarias:

En la bibliografía están referenciadas las obras de William James, tanto en su idioma original como en la traducción al español —cuando exista—, bien sean libros o ensayos, que hemos consultado. En su mayor parte forman parte de nuestra biblioteca personal<sup>1</sup>.

*The Works of William James*, Harvard University Press: Frederick Burkhardt.

*The Principles of Psychology* (*Principios de Psicología*)

*The Varieties of Religious Experience* (*Las variedades de la experiencia religiosa*)

*Psychology: Briefer Course* (*Curso breve de psicología*)

*The Will to Believe* (*La Voluntad de Creer*)/*Human Immortality* (*La inmortalidad humana*)

*The Meaning of Truth* (*El significado de la verdad*)

*Pragmatism* (*Pragmatismo*)

*William James Papers* (MS Am 1092.9-1092.12). Houghton Library, Harvard University.

*Essays in Religion and Morality*

*Essays in Psychology*

*Essays in Psychological Research*

*Essays, Comments, and Reviews*

---

<sup>1</sup> Para evitar repeticiones, las referencias bibliográficas completas están en la *Bibliografía*. En aquellas obras de James que han sido editadas en español hemos trabajado también con las ediciones en inglés, incluso cotejando y valorando su traducción.

*Manuscript Essays and Notes*

*Essays in Philosophy*

*Essays in Radical Empiricism*

## 2. Fuentes secundarias:

### 2.1. Recursos informáticos: Dictiografía

<http://www.infography.com/content/400584884174.html>

- <http://www.des.emory.edu/mfp/james.html> (Frank Pajares)
- <http://www.yorku.ca/christo/> (Christopher Green. York University. Ontario)
- [http://www.pragmatism.org/research/prag\\_books.htm#james](http://www.pragmatism.org/research/prag_books.htm#james)
- <http://plato.stanford.edu/entries/james/> (Goodman, Russell. William James)
- <http://www.unav.es/gep/JamesPrincipal.html> (Universidad de Navarra)
- <http://www.unav.es/gep/BibliografiaJames.html> (Univ. Navarra)
- <http://www.religion-online.org> (Claremont School of Theology)
- <http://www.mythosandlogos.com/James.html> (Robbins, Brent D. William James)
- <http://www.pragmatism.org/> (Shook, John. The Pragmatism Cybrary)
- [http://www.pragmatism.org/societies/william\\_james.htm](http://www.pragmatism.org/societies/william_james.htm) (The William James Society)
- <http://williamjamesstudies.org/guide-to-william-james-reading/>
- <http://www.wjsociety.org/>
- [http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/findingAidDisplay?\\_collection=oasis&ea](http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/findingAidDisplay?_collection=oasis&ea)  
[did= hou00373](http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/findingAidDisplay?_collection=oasis&ea)
- <http://www.wjsociety.org/links.htm>
- <http://www.jstor.org>.
- <http://www.religion-online.org> (Claremont School of Theology)
- [http://en.wikipedia.org/wiki/William\\_James](http://en.wikipedia.org/wiki/William_James)
- [http://en.wikiquote.org/wiki/William\\_James](http://en.wikiquote.org/wiki/William_James)

## 2.2. Publicaciones periódicas:

*American Journal of Insanity* (1887)  
*American Psychologist* (1985- 1992)  
*Annual Review of Psychology* (1980)  
*Anuario de Psicología* (1991)  
*Consciousness and Cognition* (1993)  
*Cuenta y razón* (2010)  
*Forum* (1892)  
*International Review of Neurobiology* (1994)  
*Journal of the History of the Behavioral Sciences* (1968)  
*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* (1988)  
*Journal of Psychotherapy, Psychosomatic Medicine, and Psychology*, (1998)  
*Mind* (1884)  
*Neuroscience* (1984)  
*Proceedings Amer. Soc. Psych Research* (1886, 1887, 1889,1898)  
*Psychological Bulletin* (1999)  
*Psychological Review* (1977)  
*Psychological Science* (1990)  
*Revista de Historia de la Psicología* (2003- 2014)  
*Science* (1987)  
*Scientific American* (1992)  
*Scribner's Magazine* (1890)  
*Societé Psychology Physiologie Bulletin* (1886)

## 2.3. Autores:

Ackerman, H. C., Alley, G.W., Anguera, Blanca, Bandrés, J., Barzun, J., Cadwell, J.W., del Castillo, R., Cook, E. W., Deigh, J., Feinstein, H. M., Fluornoy, Th., Freud, S., García de Frutos, H., García Vega, L., Geels, A., Gondra, J.M., Haynes, R., Horst, R., Hunt, M., James, H., Janet, P., Jones, E., Leuba, J.H., Llavona, R , Locke, J., Meissner, W.W., Maudsley, H.M., Martínez Guerrero, McGinn, Bernard, Milán, E., Tornay, F., Morgade-Salgado, M., Moya, J., Münsterberg, H., Myers, F.M.H., Myers, G. E., Nóvoa Santos, R., Paris García, I.,

Putnam, F.W., Padilla Moreno, J, Perry, R.B., Putnam, J.J., Riepe, D., Stuart Mill, J., Taylor, E., Tymoczko, D., Van de Kemp, H., Van der Hart, O., Vergote, A., Webster, R., Weinberger, J.

De modo especial queremos destacar los trabajos e investigaciones que han realizado estos últimos años sobre la obra de William James Eugene Taylor (1946-2013) y Ramón del Castillo (1964), director de esta Tesis.

La obra de Taylor está en su totalidad en lengua inglesa. De sus obras hemos traducido con particular interés *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures* (1983) y *William James on Consciousness beyond the Margin* (1996).

De los autores clásicos en literatura inglesa consideramos fundamental el conocimiento de los estudios de Barzun, J., Feinstein, H. M., Myers, G.E., Perry, R.B., y de Leuba, J.H., por sus aportaciones a la psicología de la religión.

## APÉNDICE 2

Obra: (1902) *Las variedades de la experiencia religiosa* (James, W., Barcelona: Península, 1986, 1ª edición)

Total de Autores citados: 199

Número total de citas: 280

Índice de Pearce: 14

Autores significativos y páginas con citas en VER	Nº citas
<b>Starbuck</b> 11,60,62,63,64,64,72,78,138,139,140,155,155,155,159,160,160,160, 160,162,162,162,162,163,163,163,163,163,166,184,191,191,192,193, 193,195,197,197,197,205,206,214,227,245,267,296,296	47
<b>Tolstoi</b> 120,120,121,122,122,124,124,125,125,126,139,143,143,144,144,145, 145,145,145,146,146,159,171,189,269,318,376	27
<b>Kant</b> 52,52,52,52,53,54,249,328,332,336,336,336,336,336,337,376,387	17
<b>Teresa, Santa</b> 20,24,26,200,204,259,262,272,285,307,307,309,309,309,309,310,311	17
<b>Fox, George</b> 16,17,17,17,20,21,203,222,222,222,255,255,255,256,308,358,360	17
<b>Lutero</b> 19,90,106,112,112,188,188,188,189,189,252,260,263,287,358,374	16
<b>Whitman</b> 73,73,74,74,75,75,75,75,75,76,297,297,298,319,364,	15
<b>Bunyan</b> 125,125,126,126,126,133,143,145,146,146,146,146,147,159,171	15
<b>Müller</b> 272,312,313,349,349,350,350,351,351,351,351,352,352,	14
<b>Pablo, San</b> 20,21,71,106,134,169,182,193,193,270,270,282,314,357,358	14
<b>Leuba</b> 31,157,158,158,159,171,189,190,191,194,376,377,377,377	14
<b>Emerson</b> 35,36,36,36,44,53,54,71,160,184,252,352,364	13
<b>Francisco de Asís, San Francisco</b> 20,70,216,217,234,242,242,242,255,259,279,374,374	13
<b>Alline, H.</b> 126,127,136,137,159,169,170,171,177,187,193	11



## CRONOLOGÍA DE WILLIAM JAMES

1842. Nace el 11 de enero en Nueva York. Es el primogénito del matrimonio Henry James y Alice Walsh James. Familia influyente, cosmopolita y muy religiosa.
1843. Nace su hermano Henry el 15 de abril, también en Nueva York. Llegará a ser un famoso escritor.
- 1843-1859. Tras una estancia de la familia durante dos años en Europa, vuelven a Nueva York, donde comenzará sus primeros estudios. Entre 1855 y 1858, de nuevo en Europa, estudiará en Inglaterra y Francia con tutores privados. Entre 1858 y 1859 se trasladan a Rhode Island y William va a la escuela en Newport. Vuelve a Europa y estará en colegios de Suiza y Alemania hasta 1860.
- 1860-1861. Estudia pintura con William Morris Hunt en Newport. Tiene cualidades artísticas, pero por deseo del padre comienza estudios de química ingresando en la Lawrence Scientific School, Universidad de Harvard. Sus hermanos Wilky y Bob se alistaron en la guerra civil. Henry alega problemas de salud. William manifiesta trastornos digestivos y una situación depresiva con ideas de suicidio.
1864. La familia se traslada a Boston. William se inscribe en la Harvard Medical School, aunque con poco entusiasmo.
1865. Interrumpe sus estudios y se une durante un año a la expedición por el Amazonas con Louis Agassiz, célebre naturalista de Harvard. Cree que la historia natural es su vocación. Contraerá la enfermedad de Chagas que planteará problemas futuros en su salud.
- 1867-1868. Viaja por Europa con estancias en Alemania y Francia. Estudia con Helmholtz. Contacto con la nueva Psicología.
- 1869-1872. Termina sus estudios de medicina en Harvard a los 27 años. Crisis espiritual y depresión. Profundiza en el estudio de la psicología.
1872. Invitado por el presidente de la Universidad de Harvard, acepta enseñar Psicología. Lo hará durante 35 años. Vive con sus padres. Incrementa su depresión al fallecer tras larga enfermedad una amiga. Alucinaciones y ataques de pánico. La salud se resiente. La lectura de Renouvier le hace salir de su estado: «Mi primer acto libre de voluntad debe ser creer en la libre voluntad». Comienza a creer en el libre albedrío.
- 1873-1875. Enseña Anatomía y Fisiología en Harvard. Viaje a Europa y en especial por Italia. Recupera su salud. Vuelve a la enseñanza de Psicología en Harvard y funda el primer laboratorio de Psicología Experimental en Estados Unidos.
- 1876-1878. Profesor ayudante de Fisiología. El 20 de julio de 1878 se casa con Alice Gibbens, maestra en Boston, y buena pianista. Será la madre de sus cinco

- hijos, una gran y fuerte ayuda toda la vida. Se compromete a escribir un tratado de Psicología con Henry Holt.
1879. Comienza a enseñar Filosofía. Clases e interesante producción de artículos en revistas de Estados Unidos y Europa.
1880. Nace su primer hijo, Henry. Filosofía.
- 1882-1883. Año sabático en Europa. En 1882 muere su madre en enero y su padre en diciembre.
1885. Es nombrado profesor de Filosofía. Muerte de su hijo Herman por causa de una neumonía.
1886. Compra una parcela en Chocorua, New Hampshire.
1889. Construye su casa en 95 Irving Street, trasladándose a vivir a ella.
1890. Tras una larga elaboración, publica su obra cumbre *The Principles of Psychology*. Quedará consagrado como el gran psicólogo de América.
1892. Publica *Psychology, Brief Course*, un resumen de *Principles*. Se conocerá como *The Jimmy*.
- 1892-1893. En 1892 fallece su hermana Alice en Londres. Viaja con su familia a Europa y deja el laboratorio a cargo de Hugo Münsterberg.
- 1896-1897. Conferencias sobre «Estados mentales excepcionales» en el Lowell Institute.
1898. Manifiesta síntomas de cardiopatía.
1898. Conferencia en la universidad de Berkeley (CA) «Philosophical conceptions and practical results».
1899. Publicación de *Talks to Teachers*.
- 1899-1901. Convalece en Europa por su cardiopatía. Interesado por la espiritualidad y la religión.
- 1901-1902. Conferencias Gifford en Edimburgo.
1902. Publicación de *The Varieties of Religious Experience*.
1905. Viaje por Europa con su hermano Henry. Congreso internacional de Psicología en Roma.
1906. Profesor en la Universidad de Stanford.
- 1906-1907. Conferencias sobre *Pragmatismo* en el Lowell Institute. Publica *Pragmatism*. Es considerado el padre del pragmatismo americano, siguiendo la idea de Charles Sanders Peirce. Jubilación en Harvard. Última clase el 22 de enero de 1907.
1909. Publica *A Pluralistic Universe*. El pluralismo es esencial para explicar el empirismo radical y el pragmatismo. Publica *The meaning of truth*.
1910. De marzo a agosto viaja por Europa. Regresa a Estados Unidos y muere el 26 de agosto en su casa de Chocorua a consecuencia de su cardiopatía.
1912. Publicada su obra póstuma *Essays in Radical Empiricism*. Las actividades mentales tienen el mismo fundamento que los hechos observables como representaciones de la realidad.

## I. BIBLIOGRAFÍA DE WILLIAM JAMES

JAMES, W. (1874). «The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy. Review». *The Atlantic Monthly*, 33 (205) 627-628.

JAMES, W. (1879). «Are We Automata?». *Mind*, 4, 1-22. [James' reply to T.H. Huxley's "On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History" (1874), available at: <http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE1/AnAuto.html>.]

JAMES, W. (1880). «Great Men, Great Thoughts, and the Environment». *The Atlantic Monthly* 46 (276) 441-459. «Great Men and their Environment: Degeneration and Genius» (1897). En *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy. Human Immortality*.

JAMES, W. (1882). «Subjective Effects of Nitrous Oxide». *Mind*, 7.

JAMES, W. (1884a). «What is an Emotion?» *Mind*, 9, 188-205.

JAMES, W. (1884b). «On Some Omissions of the Introspective Psychology». *Mind*, 9 (33) 1-26

JAMES, W. (1886). «Report on the Committee on Mediumistic Phenomena». *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 1, 95-102.

JAMES, W. (1887a). «Consciousness of Lost Limbs». *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 1, 249-258.

JAMES, W. (1887b). «Reaction Time in the Hypnotic Trance». *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 1, 246-248

JAMES, W. (1889). «Notes on Automatic Writing». *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 1, 548-564.

JAMES, W. (1890a). «The Hidden Self». *The Scribner's Magazine*. 7 (3), 361-374.

JAMES, W. (1890b). *The Principles of Psychology*. Introduction to James (1890) by Robert H. Wozniak.

JAMES, W. (1890c). *The Principles of Psychology*. 2 Vols. New York: Henry Holt.

JAMES, W. (1892). «The Stream of Consciousness». *Psychology* (chapter XI). Cleveland & New York, World. (A somewhat shorter account of Consciousness than that found in the full *Principles*.)

JAMES, W. (1894). «Notice of P. Janet's *Etat mental des hystériques*, and *L'Amnésie continue*». *Psychological Review*, 1 (2) pp. 194-195.

JAMES, W. (1899) *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. pp. 74-75, New York (NY): Henry Holt.

JAMES, W. (1901/1986). «Frederic Myers' Service to Psychology». En Burkhardt (Ed.). *The Works of William James: Essays in Psychological Research*, (192 - 202). Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.

JAMES, W. (1904a). «Does Consciousness Exist?». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1, 477-491.

JAMES, W. (1904b). «A World of Pure Experience». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1, 533-543, 561-570.

JAMES, W. (1904c). «The Chicago School». *Psychological Bulletin*, 1, 1-5.

JAMES, W. (1904d). «Letter to Mary Tappan, July, 1904». En I.K. Skrupskelis & E.M. Berkeley (Eds.) *CWJ.10*, 437-438. Charlottesville (VA): University Press of Virginia.

JAMES, W. (1907/1975a). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green, and Co. Reprinted (Hackett, 1980).

JAMES, W. (1907b). «The Energies of Men». *Science*, 25 (635) 321-332. James' Presidential Address to the American Philosophical Association.

JAMES, W. (1907/2000c). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Reimpresión 2007. Prólogo, traducción y notas: Ramón del Castillo. Madrid: Alianza Editorial.

JAMES, W. (1910). «A Suggestion About Mysticism». *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 7(4), 85-92.

JAMES, W. (1922/1897). *La voluntad de creer y otros ensayos de cultura popular*. Trad. Santos Rubiano. Madrid: Daniel Jorro.

JAMES, W. (1956/1897). *The Will to Believe and other Essays in Popular philosophy*. *Human Immortality*. New York: Dover Publications, Inc.

JAMES, W. (1975/1896). «Manuale di Semeiotica delle Malattie Mentali, by Enrico Morselli». *Psychological Review* (1896), 3. En *The Works of William James* (1975) *Essays, Comments and Reviews*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1975/1902). *The Varieties of Religious Experience*. London and Glasgow: Collins.

JAMES. W. (1976). *Essays in Radical Empiricism. The Works of William James* Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1982). *Essays in Religion and Morality. The Works of William James* Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1983a). *Essays in Philosophy. The Works of William James*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1983b). *Essays in Psychology. The Works of William James*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1984). *Pragmatismo*. Barcelona: Ediciones Orbis.

JAMES. W. (1985). *Psychology: Briefer Course*. Ed. Gordon Allport. Indiana: Universidad de Notre Dame Press.

JAMES. W. (1986). *Essays in Psychological Research. The works of William James*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1986/1902). *Las variedades de la experiencia religiosa* (1ª ed.). Barcelona: Península.

JAMES. W. (1987). *Essays, Comments, and Reviews. The works of William James*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1988). *Manuscript, Essays and Notes. The Works of William James* Cambridge (MA): Harvard University Press.

JAMES. W. (1989/1890). *Principios de Psicología*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A.

JAMES. W. (2008/1899). *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. p.47, Rockville, (MD) USA: ArcManor.

JAMES. W. (2009). *Un universo pluralista*. Buenos Aires: Cactus.

## II. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ACKERMAN , H. C. (1919 ). «The Psychology of Mysticism and the Divine Immanence». *Harvard Theological Review*, 12, 427-434.

ALLEN , G.W. (1967). *William James. A Biography* . New York (N.Y.):The Viking Press, Inc.

ANGUERA , BLANCA (1991 ). «Pierre Janet, un contemporáneo de Sigmund Freud. La noción del inconsciente». *Anuario de Psicología*, 50, 99- 108.

BANDRÉS , J. y LLAVONA , R. (1997). «Santos Rubiano : La introducción de la psicología científica en el ejército español». *Psicothema* . 9 (3), 659-669.

BARZUN , JACQUES (1986). *Un paseo con William James* . México : Fondo de Cultura Económica.

BENÍTEZ , H. (1949 ). *El drama religioso de Unamuno y cartas inéditas a J. Ilundain*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.

BERRIOS , G. E. (2008). *Historia de los síntomas de los trastornos mentales . La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*. México: FCE.

CADWELL , J.W. (1884). «*Delusion* » of *Spiritualism Compared with a Belief in the Bible*, Meriden (CT), USA.

CAMPBELL , J. (2016 ). «The early Reception of James 's Varieties » . *William James Studies*, 12 (1), pp. 72-90.

CARO BAROJA, J. (2003) *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

CASTILLO , RAMÓN del (2000 ). «Prólogo » . En James , W. *Pragmatismo* . Prólogo, traducción y notas, pp. 7-49. (2007, 1ª reimpr.) Madrid: Alianza Editorial.

CASTILLO , RAMÓN del (2003 ). «Varieties of American Ecstasy » en *Perspectives on W. James 's The Varieties of Religious Experience* . Special Issue of *Streams of William James*, *William James Society*, 5 (2), 13-16.

CASTILLO , RAMÓN del (2005 ). «James , Whitman y la religión americana » . *Aproximaciones a la obra de William James . La formulación del pragmatismo* . Jaime de Salas y Félix Martín (eds). 219-264. Madrid: Biblioteca Nueva. UCM.

CASTILLO , RAMÓN del (2006 ). «Una serena desesperación . La ética individualista de William James». *Diánoia*, 51 (57), 65-78.

CASTILLO , RAMÓN del (2007). «Portrait of an Anxiety: Santayana on James». Under Whatever Sky. Contemporary Readings of George Santayana , 121-129. Flamm , M. & Skowronski , C. (eds.). Newcastle (UK ): Cambridge Scholars Publishing.

CASTILLO , RAMÓN del (2007). «The Glass Prison: Emerson, James and the Religion of the Individual». *New Perspectives on William James's Philosophy of Religion*. Franzese, S. & Krämer, F., (eds.), 93-122. Frankfurt: Ontos-Verlag.

CASTILLO , RAMÓN del (2011). «Estetas y Profetas . Equívocos de Santayana y James». *Miradas transatlánticas : Intercambios culturales entre Estados Unidos y Europa*. Durán, I., Méndez, C., Salas(de) J. (eds.). 285-329. Madrid: Fundamentos .

CASTILLO , RAMÓN del (2012 a). «James y el malestar de la cultura ». *Al hilo del pragmatismo*, 115-152. Seoane, J. y Vegas, S. (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva.

CASTILLO , RAMÓN del (2012b). «The Comic Mind of William James». *William James Studies*, (8), 65-116. William James Society: University of Illinois Press.

CASTILLO , RAMÓN del (2015). *William James*. RBA. Coleccionables S.A.

CASTILLO , RAMÓN del (2016 ) “Devi transformare la tua energia ”, estudio introductorio a William James, *L’importanza degli individui* (selección de escritos sobre guerra, energías y heroísmo), Parma, Edizioni Diabasis.

CHARLES E.P (2013). «William James’s Personal and Professional Influence on Edwin Bissell Holt : a Student , Colleague , Disciple , and Friend ». *William James Studies*. 10, 1-12.

COOK , EMILY W. (1994). «The Subliminal Consciousness : F. W. H. Myers ’s approach to the problem of survival». *The Journal of Parapsychology*, (58), 39- 58.

D’AQUILI, E. Y NEWBER, A. (1999). *The Mystical Mind*. Minneapolis (MN), USA: Fortrees Press.

DEIGH, JOHN (2001). «Emotions: The Legacy of James and Freud». *Intern. Journal Psychoanal.* (82), 1247–1256.

EMERSON, R.W. (1996). *Essays and Poems*. Library of America.

FEINSTEIN , HOWARD M. (1987). *La formación de William James*. Barcelona : Paidós.

FERNÁNDEZ TEIJEIRO, J.J. (1998). *Roberto Nóvoa Santos: una vida, una filosofía*. Premio Conde de Fenosa. La Coruña: Fundación Barrié de la Maza.

FERNÁNDEZ TEIJEIRO, J.J. (2001). *Más allá de la Patología. La Psicología de Nóvoa Santos*. Santiago de Compostela: Universidad de de Santiago de Compostela.

FERNÁNDEZ TEIJEIRO, J.J. (2013). «Ciencia, Espiritualismo y Religión: entre Nóvoa Santos y William James». *Revista de Historia de la Psicología*. 34 (4) 47-66.

FERNÁNDEZ TEIJEIRO, J.J. (2013). «Patología y santidad: los retos de William James. Raíz y claves de un proyecto en marcha». *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*. (2) 56-57. Madrid: Decanato de Filosofía. UNED.

FLOURNOY, TH. (1902). «Revue critique: William James. The Varieties of Religious Experience . A Study in Human Nature ». Londres 1902 , Longmans , Green et Cie. 534 p. *Revue Philosophique de la France et de l'etranger*. Jul-Dec. pp. 516-527.

FLOURNOY, TH. (1902). *La Philosophie de William James*, St-Blaise: Foyer Solidariste.

FREUD, S. (1885). «Cartas de Freud a Martha Bernays» (21/11/1885), 196.

GARCÍA DE FRUTOS, HÉCTOR (2010). «James y Freud: convergencias y divergencias alrededor del inconsciente». *Revista de Historia de la Psicología*. 31 (2-3), 75-88.

GEELS, ANTOON (2001). «William James, Drugs. And Mysticism». *Temenos*. 37-38 (2001-2002), 71-86.

GONDRA, J.M. (2000). «William James y la investigación psíquica». *Revista de Historia de la Psicología*.21 (2-3), 567-574.

GONDRA, J.M. (2001). «El informe de William James sobre 'el control Hodgson- Piper' ». *Revista de Historia de la Psicología*.22 (3-4), 361-366.

GONDRA, J.M. (2003). «William James y el inconsciente». *Revista de Historia de la Psicología*.24 (3-4), 623-632. (Bibliografía)

GONDRA, J.M. (2012). «Alucinaciones, transfer y polarización: los experimentos de Alfred Binet en el Hospital de la Salpêtrière». *Revista de Historia de la Psicología*.33(1), 51-68.

- HAMER, D. (2006). *El gen de Dios*. Madrid: La Esfera de los libros.
- HARDY, ALISTER (1984). *La espiritualidad del hombre*. Barcelona: Herder.
- HAY, DAVID (2011). *God's Biologist. A Life of Alister Hardy*. London (UK): Darton, Longman and Todd.
- HAYNES, RENÉE (1982). *The Society for Psychical Research 1882-1982: A History*. London: MacDonald & Co.
- HIPÓLITO FERNÁNDEZ, PELAYO (1961). *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*. Salamanca: Tall. Cervantes
- HOLT, E.B. (1914). *The Concept of Consciousness*. London: George Allen & Co.
- HUNT, MORTON (2007). «The Psychologist Malgré Lui: William James». En *The History of Psychology*. 6. 159-182. New York. USA: Anchor Books.
- IBARZ, V. (1990). «William James». *Historia y Vida*, 270, 98-105.
- JAMES, HENRY, Sr. (1885) *The Literary Remains of Henry James*. Edited with an Introduction by William James. Boston: James R. Osgood and Company.
- JAMES, H. (1920). «Familiar Letters of William James II ». *The Atlantic Monthly* 126 (2). pp. 163-175.
- JANET, P. (1886). «Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité». *Revue philosophique*, (2), 577-592
- JANET, P. (1898/1973). *De l'automatisme Psychologique*. 4<sup>a</sup> ed. Reimpr. Alcan: Paris.
- JANET, P. (1930). «Autobiography of Pierre Janet». In C. Murchison (Ed.), *History of Psychology in Autobiography*. 1 (123-133). Worcester, MA: Clark University Press.
- JONES, ERNEST (1996/1997). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- LEUBA, H.J. (1896). «Studies in the Psychology of Religious Phenomena». *American Journal of Psychology*, 7, 309.
- LEUBA, J.H. (1904). «William James' Interpretation of Religious Experience». *International Journal of Ethics*. 14(3), 322-339.

- LEUBA, J.H. (1915). *The Psychological Origin and the nature of Religion*. (Reprint). London: Constable & Company.
- LEUBA, J.H. (1972/1925). *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- LOCKE, JOHN (1689/1825). «On Identity and Diversity». En *An Essay Concerning Human Understanding*, 5ª Ed. XXVII (220-248), London: Thomas Tegg.
- LÓPEZ AGRASAR, N. (2006). «El empirismo radical de William James como superación del empirismo clásico». *Actas XVI Congrès Valencià de Filosofia*. Ed. Societat de Filosofia del País Valencià, 191-203.
- LÓPEZ AGRASAR, N. (2008). «El debate realismo-antirrealismo en el neopragmatismo: la perspectiva de William James». *Actas XVII Congrès Valencià de Filosofia*. Ed. Societat de Filosofia del País Valencià, 105-116.
- MALAVERA, M.A. et alt. (2014). «Fisiopatología y tratamiento del dolor de miembro fantasma». *Revista Colombiana de Anestesiología*. 42(1) 40-46.
- MANDELL, A.J. (1980). *The Psychobiology of Consciousness*. New York: Davidson. Plenum Press.
- MARTÍNEZ, L. y ROSA, A. (2007). «William James: Epistemología pragmática y significación de la experiencia religiosa». *Revista de Historia de la Psicología*, 28 (2/3), 27-33.
- MARTÍNEZ GUERRERO, L. (2010). «La influencia de la obra teológica de Schleiermacher en la Psicología de la Religión de William James». *Revista de Historia de la Psicología*. 31 (2-3), 63-74.
- MARTÍNEZ MARTÍN, I. (2006). *William James y Miguel de Unamuno: una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*. Tesis doctoral. Dir. J. Nubiola. Universidad de Navarra, Pamplona.
- MAUDSLEY, H. M. (1886). *Natural Causes and Supernatural Seemings*. London: Kegan Paul Trench & Comp.
- McGINN, BERNARD (1991). *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*. Vol. I. *The Foundation of Mysticism*. London: SCM Press.
- McGINN, BERNARD (2008). «Mystical Consciousness: A Modest Proposal». *Spiritus*, 8, pp. 44-63.

MEISSNER, W. W. (1995). *Ignacio de Loyola. Psicoanálisis de un Santo*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik.

MENDELOWITZ, and CHAE YOUNG KIM, eds. (2010). «William James and the Spirit of Complexity: A Pluralistic Reverie». *Journal of Humanistic Psychology*, 50 (4) 459-470.

MILÁN, EMILIO y TORNAY, FRANCISCO (1999). «Las ideas de James sobre el flujo de consciencia y teorías científicas actuales de la consciencia». *Revista de Historia de la Psicología*. 20 (3-4), 187-196.

MILL, JOHN STUART (2014). *Tres ensayos sobre la religión*. Madrid: Trotta.

MOREL, B. (1860). *Traité des maladies mentales*. 2 volúmenes. 2.<sup>a</sup> ed..París: Víctor Masson.

MOREAU, J. (1859). *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou De l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*. Paris: Masson.

MORGADE-SALGADO, M. (2010). «William James y Charles Sanders Peirce: Una relación de ida y vuelta». *Revista de Historia de la Psicología*. 31 (2-3), 75-96.

MOYA, J., GARCÍA VEGA, L. (2001). *William James (1842-1910)*. Madrid: Ed. del Orto.

MOYA SANTOYO, J. (2001). «Empirismo radical y conciencia en William James». *Revista de historia de la psicología*, 22 (3-4) 423-430.

MÜNSTERBERG, HUGO (1898). «Psychology and Real Life». *The Atlantic Monthly*, 81(487) pp. 602-614.

MÜNSTERBERG, HUGO (1899). «Psychology and Mysticism». *The Atlantic Monthly*, 83(495), pp. 67-85.

MYERS, F. M. H. (1886). «Multiplex Personality». *The Nineteenth Century*, pp.648-666.

MYERS, F. M. H. (1889). «French Experiments on the Strata of Personality». *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 5, 374 – 397.

MYERS, F. M. H. (1892). «The Subliminal Consciousness». *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 7, 298-355

- MYERS, F.M. H. (1892). *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. London: Longmans, Green.
- MYERS, G. E. (1986). *William James. His Life and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- MYERS, G. E. (1990). «James and Freud». *Journal of Philosophy*. 87 (11) 593-599.
- NIETZSCHE, F. (2003). *La gaya ciencia*. Palma de Mallorca: Olañeta, J. J., Editor
- NIETZSCHE, F. (1997). *Ecce Homo*. Barcelona: Edicomunicación, S.A.
- NÓVOA SANTOS, R. (1916-19). *Manual de patología general*. (3 vol.). Santiago: El Eco.
- NÓVOA SANTOS, R. (1920). *El problema del mundo interior*. Discurso de apertura de curso 1920-21. Universidad de Santiago: Paredes.
- NÓVOA SANTOS, R. (1922a). *Manual de patología general*. (2 vol.) 2ª ed.. Santiago: El Eco.
- NÓVOA SANTOS, R. (1922b). *Physis y Psyquis*. Santiago: El Eco de Santiago.
- NÓVOA SANTOS, R. (1930). “Diagnóstico de los males de España. Lo que dice Nóvoa Santos”. *La Nueva España*, (9)
- NÓVOA SANTOS, R. (1931). *La inmortalidad y los orígenes del sexo*. Madrid: Morata.
- NÓVOA SANTOS, R. (1932). *Patografía de Santa Teresa y El instinto de la muerte*. Madrid: Morata.
- NÓVOA SANTOS, R. (1933). *El advenimiento del hombre y otras conferencias*, pp.125-161. Madrid: Morata.
- OROZCO, J. L. (2003). *William James y la filosofía del siglo americano*. Barcelona: Gedisa.
- PADILLA MORENO, J. (2010). William James: Psicología y filosofía en diálogo. *Revista de Historia de la Psicología*. 31 (2-3), 103-116.

PARIS GARCÍA, ILIANA (2011). *El fenómeno de la Mística desde la Mirada psicológica: un estado de la cuestión*. Trabajo de Máster. Director: Amador Vega Esquerra. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra.

PERRY, R. B. (1935). *The Thought and Character of William James*. 2 T. Boston: Little Brown.

PERRY, R. B. (1973). *El pensamiento y la personalidad de William James*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

PERSINGER, M.A. (1987). *Neuropsychological bases of God Beliefs*. Nueva York: Praeger.

PIZARROSO, N. (2013). «De la historia de la filosofía a la psicología del misticismo. Los primeros trabajos de Henri Delacroix», *Revista de Historia de la Psicología*. 34 (1), 81-110.

PUTNAM, J.J. (1874). «Contribution to the Physiology of the Cortex Cerebrii», *Boston Medical and Surgical Journal*, July 16, 1874. Author's reprint. Putnam Papers. Libros raros, Countway Library: Harvard Medical School. Harvard (MA).

PUTNAM, F.W.(1989). «Pierre Janet and Modern Views of Dissociation». *Journal of Traumatic Stress*, 2 (4), 413-429.

RIEPE, DALE (1968). «A Note on William James and Indian Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, 28, 587-590.

RUBIA, F.J. (2015). *El cerebro espiritual*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

SANFÉLIX VIDARTE, V. (2007). «Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de Las variedades de la experiencia religiosa de William James». *Diánoia*, 52 (59) 67-96.

SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH (2013). <<http://www.spr.ac.uk/main/page/history-society-psychical-research-parapsychology>> 2014/09/03

SUCKIEL, E.K.(1982). *The Pragmatic Philosophy of William James*. Notre Dame (IN) USA: University Notre Dame Press.

SUCKIEL, E.K.(1996 ). *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*. Notre Dame (IN) USA: University Notre Dame Press.

TAYLOR, E. (1978). «Psychology of Religion and Asian Studies: The William James Legacy». *Journal of transpersonal Psychology*, 10 (1), 66-79.

TAYLOR, E. (1983). *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*. New York (NY): Ch. Scribner's Sons.

TAYLOR, E. (1988). «On the first use of 'Psychoanalysis' at the Massachusetts General Hospital, 1903-1905». *Journal of the History of the Medicine and Allied Sciences*, 45, 447-471.

TAYLOR, E. (1992). «Biological Consciousness and the Experience of the Transcendent: William James and American Functional Psychology». Trad. Cruz (de la), M.A. (2000). En Wozniak, R. (1995) *Mind and Body: Rene Descartes to William James*. Recuperado de <<http://serendip.brynmawr.edu/Mind/2014/10/25>>; Bryn Mawr College, Serendip, 1995.

TAYLOR, E. (1994). «Radical Empiricism and the Conduct of Research». En *New Metaphysical Foundations of Modern Science*. Sausalito, CA: Institute of Noetic Sciences.

TAYLOR, E. & WOZNIAK, R. (1996). *Pure Experience, the Response to William James: An Introduction*. pp. ix-xxxii. Bristol, CT: Thoemmes Press.

TAYLOR, E. (1996). *William James on Consciousness beyond the Margin*. Princeton, (NJ), USA: Princeton University Press.

TAYLOR, E. (1999a). «William James and Sigmund Freud: The Future of Psychology Belongs to your Work». *Psychological Science*, 10 (6) 465-469.

TAYLOR, E. (1999b). *Shadow Culture: Psychology and Spirituality in America*. Washington, D.C., USA: Counterpoint.

TAYLOR, E. (2002). *Introduction: Section 1 to the one Hundredth Anniversary Commemorative Edition of William James's Varieties of Religious Experience*. London, England: Routledge.

TAYLOR, E. (2010). «William James and the Humanistic Implications of the Neuroscience Revolution: An Outrageous Hypothesis». *Journal of Humanistic Psychology*. 50 (4) 410-429.

TAYLOR, E. (2011). «William James's Radical Empiricism: Did E. B. Holt Get it right?». En E.P. Charles (Ed). *A New Look at a New Realism: The Psychology and Philosophy of E.B. Holt* (pp. 105-126). New Brunswick (NJ): Transaction Publishers.

TERESA DE JESÚS, SANTA (1984). *Obras completas*. 3ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

- TOLSTOI, L. (1894/2010) *El Reino de Dios está en vosotros*. Barcelona: Editorial Kairós.
- TOLSTOI, L. (2008/1882) *Confesión*. Trad. Marta Rebón. Barcelona: Acantilado.
- TYMOCZKO, DMITRI (1996). «The Nitrous Oxide Philosopher». *The Atlantic Monthly*. 277(5), 93-101.
- VAN DE KEMP, H. (1976). «Teaching Psychology of Religion in the Sentries: Monopoly or Cooperation». *Teaching of Psychology*, 3 (1),15-18.
- VAN DER HART, O. & HORST, R. (1989). «The Dissociation Theory of Pierre Janet». *Journal of Traumatic Stress*, 2 (4), 397-412.
- VERGOTE, A. (1975). *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus.
- WEBSTER, RICHARD (2002). *Por qué Freud estaba equivocado*. Barcelona: Destino.
- WEINBERGER, JOEL (2000). «William James and the Unconscious: Redressing a Century-Old Misunderstanding». *Psychological Science*. 11 (6), 439-445.
- WHITMAN, WALT (2012/1855). *Hojas de Hierba*. Madrid: Alianza Editorial.
- WITTGENSTEIN, L. (1979). *Cartas a Rusell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus