

SENTIMIENTO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN W. JAMES: UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO RELIGIOSO

Joan Andreu Alcina

W. James impartió entre los años 1901 y 1902 un curso de veinte conferencias en la Universidad de Edimburgo invitado por la Fundación Guilford. Resultado de estas conferencias fue el estudio *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* publicado como libro ya en el año 1902.¹ Tras su publicación, el libro se agotó rápidamente convirtiéndose en un clásico para todos aquellos interesados en la psicología de la experiencia religiosa si bien, como veremos, sus contenidos desbordan claramente la perspectiva que esta ciencia puede aportar en materia de religión.

Por nuestra parte, las reflexiones de James nos interesan en la medida en que pueden aproximarnos al núcleo específico de la religión, un núcleo que, como ya ha quedado dicho, desborda irremisiblemente el ámbito de la Psicología. De hecho, creemos que es este el propósito y el convencimiento de James. Por tanto, partimos del supuesto metodológico de que la Psicología por sí misma no tiene el alcance suficiente para introducirnos en aquello que constituye el núcleo estricto de la religión. Como afirma Aranguren, «una cosa es que, de hecho, los *domines religiosi* hayan sido, frecuentemente neuróticos, y otra, incidiendo en reduccionismo, concluir que la religión “no es más que neurosis”». ² En esta misma línea se manifiesta también Zubiri cuando en su libro *El hombre y Dios* distingue nítidamente entre las peculiaridades

1 JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*, Routledge Classics, 2008.

2 ARANGUREN, J. L., *Prólogo a la edición castellana Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana de W. James*, Barcelona, Península 2002, p. 15.

psicológicas de la persona que vive el acto de fe y el término sobre el que recae tal acto. La Psicología se interesaría temáticamente por aquellas peculiaridades, siendo el contenido y las implicaciones del acto de fe vivido personalmente lo que nos podría acercar al núcleo específico de la religión. Así, pues, nos dice Zubiri que cuando se afirma que «tal persona cree porque es un neurótico [...] esto sólo quiere decir que [esa persona] será creyente neuróticamente, pero no que no sea personalmente creyente. Es una personalidad distinta, pero es una personalidad *mía* con sus neurosis, con sus lacras, con sus cualidades y disposiciones, y es esa persona la que decide [...]. Será la misma fe que la que tiene otra persona con otra personalidad, pero esto lo es por razón del término sobre que recae la fe».³ Esta parece ser, también, la postura de G. Bueno cuando afirma explícitamente que «[...] es precisamente en esta supuesta naturaleza psicológica de la obra de James en donde encontramos límites demasiado estrechos para una concepción de la religión que se resiste a mantenerse en tal recinto. Porque W. James entiende, de hecho, la experiencia religiosa como algo que es “más” que una experiencia psicológica; por tanto, algo que no podría ser abarcado por el método psicológico».⁴ De hecho, en su momento veremos que el núcleo de la religión tal como lo entiende James consiste en un intento de determinar en qué consiste este «más» de la vivencia psicológica implícita en la experiencia religiosa. En consecuencia, a pesar de que el acercamiento de James a la experiencia religiosa es muchas veces calificado de acercamiento psicológico-subjetivo, un procedimiento que nos permitiría desentrañar el núcleo de esa experiencia reduciéndolo a una experiencia psicológica sin más, no podemos estar en absoluto de acuerdo con esta apreciación. Intentaremos, pues, justificar más concretamente estas consideraciones recorriendo las principales aportaciones que James realiza en su detallado y profundo análisis de las variedades de la experiencia religiosa.

³ ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza 1984, pp. 301-302.

⁴ BUENO, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori 1989, pp. 276-277.

En la primera y segunda conferencias, tituladas *religión y neurología*, la primera, y *delimitación del tema*, la segunda, James intenta circunscribir el campo de su investigación en función de la metodología y del punto de vista que pretende seguir:

«Cuando la investigación es de orden psicológico, el tema de la misma no puede ser la institución religiosa, sino más bien los sentimientos e impulsos religiosos; habré de ceñirme, pues, a aquellos fenómenos subjetivos más desarrollados que algunos hombres inteligentes y conscientes de sí mismos dejaron registrados en sus testimonios religiosos autobiográficos».⁵

Se trata, pues, de enfrentarse con las experiencias y los sentimientos vividos por los hombres en soledad que emergen a partir de la relación con lo que consideran el ámbito de lo divino.⁶ Esta opción metodológica llevada a cabo por James muestra el punto en que se encontraba la reflexión filosófica sobre la religión cuando presentó estas conferencias. Ya han pasado los esfuerzos de la filosofía kantiana para la disolución de la teología natural y de la teodicea. En el ámbito de la razón teórica, Dios ha quedado limitado a una simple *idea* no susceptible de verificación *fenoménica* alguna. La función epistemológica de la idea de Dios ha quedado reducida a un uso regulativo para conferir la mayor

5 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 25.

6 La opción metodológica adoptada por James le obliga a prescindir de cualquier referencia a las estructuras e instituciones religiosas, es decir, tiene que dejar de lado la dimensión comunitaria e institucional de la experiencia religiosa haciendo abstracción de la necesaria concreción que aquellas experiencias personales reciben del tejido eclesial (en sentido amplio) e histórico de tales instituciones. Ello arrastra consigo una evidente limitación a sus planteamientos. Por tanto, la metodología adoptada por James es explícitamente clara: va a atenerse a los contenidos inmediatos de la conciencia religiosa tratándolos con los instrumentos de análisis psicológico tan bien conocidos por él y basándose, por ello, en una abundante documentación de testimonios personales fundamentalmente cristianos, protestantes y católicos, pero sin desdeñar las experiencias de los testimonios budistas o musulmanes. El conjunto de testimonios aportados por James es muy extenso. Abarcan desde personajes absolutamente privados y anónimos a las grandes figuras presentes y pasadas de la religión. Así, pues, pueden encontrarse referencias a George Fox (fundador del cuaquerismo), Lutero, San Francisco de Sales, San Pablo, Santa Teresa, R. W. Emerson, San Agustín, Tolstoi, Marco Aurelio, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola...

sistematización y unidad posible a nuestro conocimiento. A pesar de todo ello, la idea de Dios no es en absoluto un concepto arbitrario, sino que tiene su origen en las condiciones *a priori* del sujeto trascendental. Utilizando las categorías no como conceptos puros del entendimiento, sino como conceptos trascendentales de la razón referidos a la totalidad de la cadena de condiciones, es posible buscar una causa incondicionada capaz de fundamentar esta totalidad. Ahora bien, a esta realidad incondicionada no la podemos determinar a través de la aplicación de ninguna de las categorías, ya que ello supondría un uso trascendental ilegítimo incapaz de constituir objeto de conocimiento alguno, sino tan solo un ente imaginario. La conclusión es clara: la idea de Dios solamente tiene un uso legítimo como principio lógico o regulativo del conocimiento. La idea de Dios es una ley necesaria de la razón teórica que proporciona el horizonte, nunca alcanzable del todo, de la pretendida integridad y unidad del saber.⁷ Se cierra, por tanto, la posibilidad de fundamentación teórica de la Teología filosófica sobre la cual James afirma enfáticamente que:

«[...] nuestra literatura sobre las pruebas de la existencia de Dios deducida del orden de la naturaleza, que hace un siglo parecía abrumadoramente convincente, ahora se cubre de polvo en las bibliotecas, por la sencilla razón de que nuestra generación ha dejado de creer en el tipo de Dios que defendía».⁸

Pero también ya han pasado los esfuerzos de Kant, Fichte y Hegel que entendían la religión como garantía de la moralidad, que harían de aquella una instancia derivada de esta. De lo que se trata ahora es de encontrar una experiencia o sentimiento

7 Un análisis más amplio de esta cuestión: CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, especialmente pp. 68-83. También puede consultarse: ANDREU, J., «De les demostracions a les mostracions de l'existència de Déu: L'home com a experiència de Déu segons Xavier Zubiri», *Comunicació: Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca*, 109-110 (2004), pp. 111-132.

8 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 116.

originario e irreducible a cualquier otra instancia que nos permita sacar a la luz el núcleo específico de la religión. Es en este sentido cómo han de interpretarse el sentimiento de desesperación de S. Kierkegaard, el sentimiento de absoluta dependencia de F. Schleiermacher o el sentimiento trágico de la vida de M. Unamuno, por citar tres claros ejemplos que se mueven por estos nuevos derroteros. Es, pues, en este contexto más amplio en el que hay que entender los intentos de James. Si de sentimientos se trata, es decir, si estamos buscando una experiencia originaria, inmediata, intuitiva y no reductible a ninguna otra, radicada en la esfera particular del sujeto que la lleva a cabo, tal vez el análisis psicológico pueda venir en nuestra ayuda. De hecho, algo de esto le ronda por la cabeza a James cuando nos dice:

«Vemos en las psicologías y filosofías de la religión que los autores intentan especificar de qué entidad se habla. Alguien lo relaciona con el sentimiento de dependencia [F. Schleiermacher], otros lo convierten en un derivado del miedo [K. Marx], otros lo enlazan con la vida sexual [S. Freud], otros aun lo identifican con el sentimiento de infinitud, y así sucesivamente. Formas tan diferentes de concebirlo deberían, por ellas mismas, provocar serias dudas sobre si es posible que constituya una cosa específica. Cuando pretendemos utilizar el término “sentimiento religioso” como enunciado colectivo para todos los sentimientos que los objetos religiosos pueden provocar alternativamente, vemos que con toda probabilidad no contiene psicológicamente nada de una naturaleza específica».⁹

James parte decididamente de los nuevos planteamientos que pretenden abordar la experiencia religiosa, pero, a diferencia

⁹ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 56-57.

de las alternativas ya ensayadas por otros autores empeñados muchas veces en la búsqueda de un sentimiento religioso específico, se sitúa en la esfera de los sentimientos ordinarios. James trata, pues, de considerar la experiencia religiosa como una modulación de los sentimientos naturales habituales producida por la relación del sujeto creyente con el objeto religioso en cuestión. Por tanto, a pesar de que el punto de partida de James sea estrictamente psicológico, pretende no encerrarse de entrada en el carácter estrictamente endógeno y subjetivo de los sentimientos, dejando al menos margen para ensayar la hipótesis de que la modulación de tales sentimientos sea inducida por alguna instancia objetiva, exógena o externa al propio sujeto religioso, identificable en último término con el ámbito de la divinidad, sea lo que esta finalmente sea. En palabras del propio James:

«Existe el temor religioso, el amor religioso, el miedo religioso, la alegría religiosa, etc., pero el amor religioso tan sólo es la emoción natural del amor humano dirigida hacia un objeto religioso; el temor religioso es el temor ordinario, por decirlo así, el temblor normal del pecho humano en la medida que la noción de retribución divina lo pueda alterar; el temor religioso es el mismo temor orgánico que sentimos en un bosque al atardecer o en un desfiladero angosto, con la diferencia de que esta vez se presenta cuando pensamos en nuestras relaciones sobrenaturales y, de manera similar, en los diversos sentimientos que puedan formar parte de las vidas de los individuos religiosos. Como los estados de ánimo concretos, constituidos por un sentimiento *más* un tipo específico de objeto [como veremos, no necesariamente fruto de la conciencia del creyente], las emociones religiosas son obviamente entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento cierto para suponer que una simple “emoción religiosa” abstracta exista

por sí misma como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia religiosa sin excepción».¹⁰

Aquí es, precisamente, donde se pone de manifiesto la potencia pero también la limitación de los sutiles análisis de James. Por un lado, esta estricta apelación al método psicológico, atendiendo solamente a los contenidos subjetivos de la conciencia creyente expresados en el sentimiento religioso, nos abre a una esfera amplia que estaría en la base de todas las religiones independientemente de su concreta presentación cultural e histórica. Pero, por otro lado, el enfoque psicológico adoptado por James es incapaz de dar cuenta de *todo* lo implicado en la experiencia religiosa. Ello es así sobre todo cuando se atiende a la pretensión de realidad del contenido implicado en dicha experiencia. Dicho de otro modo, el método psicológico no tiene la potencia suficiente para poder decidir sobre la objetividad de las pretensiones de verdad o los «sentimientos de realidad o de presencia objetiva» implícitos en toda experiencia religiosa sin destruir el significado mismo de la religión.¹¹ Ello es así porque la respuesta de la Psicología supone la imposibilidad de que este sentimiento de realidad o de presencia objetiva *trascienda* los límites de la conciencia del sujeto religioso, con lo cual se anularían todos los constitutivos específicos que se atribuyen a la religión si tales conclusiones fueran admitidas como definitivamente válidas. El propio James es consciente de esta dificultad:

10 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 57.

11 La primacía e inmediatez de este sentimiento de realidad inherente a la experiencia religiosa es fundamental para entender adecuadamente el sentimiento de absoluta dependencia también presente en ella y sobre el que Schleiermacher hizo girar su comprensión de la religión. Por ejemplo, R. Otto refiriéndose a James nos dice explícitamente que «[...] ese sentimiento de realidad, dato primario e inmediato; con relación al sentimiento de un algo numinoso, dado objetivamente, es, pues, el sentimiento de dependencia un efecto subsiguiente, a saber: una desestima del sujeto respecto de sí mismo. En consecuencia, el sentimiento de *mi* absoluta dependencia tiene como supuesto previo el sentimiento –si es lícita la expresión– de *su* “absoluta inaccesibilidad” (la inaccesibilidad del numen)»: OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza 1991, p. 20.

«Así pues, psicología y religión están en perfecta armonía hasta este momento, ya que las dos admiten que existen fuerzas aparentemente al margen del individuo consciente que redimen su vida. No obstante, la psicología, al definir tales fuerzas como “subconscientes” y al hablar de sus efectos afirmando que se deben a la “incubación” o a la “meditación” [esto es, inmanentes al propio sujeto], implica que no trascienden la personalidad del individuo y en esto diverge de la teología cristiana que insiste en que constituyen mediaciones directamente sobrenaturales de la Divinidad».¹²

Por ahora, dejaremos en suspenso la solución que James propone a esta divergencia para volver sobre ella en su momento cuando analicemos qué entiende el pensador neoyorquino por verdad y cómo afronta la unidad de los fenómenos del mundo que se pone de manifiesto en el decurso de la experiencia. Así, pues, el método psicológico no puede pretender por sí mismo alcanzar el núcleo radical de los fenómenos religiosos y, menos aún, las pretensiones de verdad y de unidad con la experiencia ordinaria que tales fenómenos insisten en llevar incorporados en su estructura. Sirve, pues, tan solo como punto de partida para aproximarnos en un primer análisis a los contenidos de conciencia que identificamos como religiosos. Desde esta perspectiva, James cree encontrar en lo que denomina «estados de conciencia místicos» la raíz de la experiencia religiosa personal. De hecho, para James, el estado de fe religiosa y el estado místico son términos prácticamente intercambiables. Precisamente, las conferencias XVI y XVII llevan por título *El misticismo*, en cuyo contenido James identifica este tipo de experiencias a partir de cuatro características muy concretas: la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, la transitoriedad y la pasividad.¹³ Reflexionemos

¹² JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 291.

¹³ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 507.

un momento sobre ellas. El carácter inexpresable de la experiencia mística es reiteradamente repetido por James.¹⁴ No es, pues, posible comunicar o transferir lingüísticamente a otra persona el contenido específico de la experiencia mística. De esto se sigue que la comprensión que tenemos de tales experiencias viene siempre mediatizada a través de la experimentación directa por el propio sujeto. No obstante, ello no es óbice para que quienes han experimentado los estados místicos atribuyan indefectiblemente un carácter cognoscitivo a su experiencia hasta tal punto que:

«[...] son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera».¹⁵

Finalmente, transitoriedad y pasividad son las otras dos características presentes en los estados de conciencia místicos. El carácter pasivo del estado de conciencia místico conlleva la irrupción de «algo» que, de manera incontrolable por quien lo experimenta, se manifiesta con absoluto poder y prepotencia cuyo ímpetu apenas es posible soportar, lo cual hace comprensible, finalmente, la transitoriedad de tales estados. Todo ello provoca, al margen de los diferentes credos religiosos, un sentimiento de fusión entre el individuo y el Absoluto. La conciencia mística se hace una con lo que denomina Dios, pero sin perder la conciencia de la propia identidad, puesto que quien tiene estas experiencias se da perfecta cuenta de su unidad con lo Absoluto. Este es, como indica el propio James, uno de los núcleos unánimes que expresan todos aquellos que son capaces de experimentar tales

14 Wittgenstein, asiduo lector de James y cuya influencia es indudable en este punto, identifica lo inexpresable con lo místico: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522).

15 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 509.

estados de conciencia.¹⁶ Los testimonios que pueden aducirse al respecto son innumerables y, como se ha indicado anteriormente, independientemente del sistema religioso con el que el individuo pueda estar identificado. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias que tienen estas experiencias para aquellos que las han vivenciado? En su respuesta, James nos deja entrever implícitamente una valoración positiva de las modificaciones que tales estados de conciencia provocan en quienes las viven:

«1) Los estados místicos, cuando están plenamente desarrollados, normalmente son, y tienen derecho a serlo, una autoridad absoluta para el individuo que visitan. 2) De ellos no emana ninguna autoridad que convierte en deber el aceptar acríticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de ellos. 3) Niegan la autoridad de la conciencia no mística o racional, basada sólo en el entendimiento y los sentidos. Demuestran que esta última tan sólo es un tipo de conciencia. Abren la posibilidad de otros órdenes de verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe».¹⁷

Una vez más hay que destacar que esta consideración es estrictamente psicológica sin tocar, todavía, el núcleo religioso que James pretende encontrar. Ahora bien, la Psicología nos permite describir una serie de vivencias que desbordan los límites de la experiencia ordinaria de la conciencia en su estado más habitual, abriendo posibles ventanas a otras dimensiones de la realidad susceptibles de revertir y profundizar, tal vez, en el significado de la experiencia ordinaria. Desde esta perspectiva:

«[se echa abajo] la pretensión de que los estados no místicos son una especie de dictadores únicos y últimos de lo

¹⁶ James es consciente de la simplificación que supone apelar a este carácter unánime de la vivencia mística, la cual no puede sostenerse sin algunas matizaciones importantes. Al respecto véase JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 568-569.

¹⁷ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 565-566.

que podemos creer. [De hecho] los estados místicos añaden simplemente un significado sobresensible a los datos ordinarios externos de conciencia. [...] No contradicen a los hechos como tales, ni niegan nada que nuestros sentidos hayan captado. Siempre ha de quedar abierta la cuestión de si los estados místicos pueden o no ser puntos de vista superiores, ventanas a través de las cuales la mente mira un mundo más extenso e inclusivo».¹⁸

Es decir, desde estas experiencias se reinterpreta el significado de los contenidos «objetivos» obtenidos por las vivencias ordinarias de la conciencia. Pero, por lo demás, en este momento del análisis simplemente hay que reiterar que, *de hecho*, para quien ha tenido una experiencia mística su contenido tiene una validez idéntica que la que atribuimos a las experiencias vividas por nosotros a través de cualquier sensación o situación concreta y que calificamos de «objetivas». Es más, debemos reconocer que las propias creencias del discurso racional se fundamentan en evidencias exactamente de naturaleza similar a las que los místicos aducen como propias de su experiencia. En definitiva, el discurso racionalista en vano puede destruir la calidad epistemológica de la pretensión de verdad de quienes han vivido experiencias místicas de algún tipo, una verdad que consideran al mismo nivel de aquella que ha sido obtenida por las evidencias racionales. Ahora bien, ¿cuál es el valor objetivo del contenido de las experiencias místicas y de los sentimientos religiosos?

Más allá de la Psicología: la hipótesis del «politeísmo pluralista» como comprensión de la experiencia religiosa según W. James

¹⁸ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 572.

Acabamos el apartado anterior dejando abierta la cuestión de la objetividad y el carácter de verdad del contenido de las experiencias relacionadas con los sentimientos religiosos. Entrar en este terreno supone abandonar el plano fundamentalmente descriptivo de los contenidos de la conciencia religiosa adoptado por la Psicología para pasar al plano valorativo de las formulaciones filosóficas sin por ello abandonar completamente el sano contacto con las infraestructuras empíricas mostradas por los fenómenos que se pretenden analizar. Hacer esto supone, pues, adoptar un discurso teórico de segundo orden que presupone el *hecho* de los sentimientos religiosos que se pretenden comprender. Básicamente, estos sentimientos emergen a partir de la insatisfacción personal tan incardinada en la estructura humana y la correspondiente necesidad de liberación así como de la admiración ante la totalidad de lo que hay o la extrañeza de que algo exista. Solo a partir de estos sentimientos religiosos puede surgir la teología filosófica. Es lo que nos dice James al referirse a las fórmulas teológicas o filosóficas como productos secundarios diseñados para sistematizar la pluralidad con la que se presentan aquellos sentimientos. Así, pues:

«[...] en un mundo en el que nunca ha existido un sentimiento religioso, nunca puede formularse ninguna teología filosófica. Dudo de si la desapasionada contemplación intelectual del universo, separada, por un lado, de la infelicidad interior y la necesidad de liberación, y, por otro, de la emoción mística habrían dado nunca como resultado filosofías religiosas como las que poseemos hoy».¹⁹

Todo este trabajo llevado a cabo desde la descripción psicológica nos permite llegar a un primer resultado de síntesis para, posteriormente, acceder al verdadero núcleo del contenido

¹⁹ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 576.

de las experiencias religiosas. James está ya en condiciones de extraer algunas conclusiones sobre las investigaciones que ha venido llevando a cabo hasta este momento. A partir del vasto conjunto de materiales utilizados, correspondiente muchas veces a testimonios extremos seleccionados con toda intención y analizados exclusivamente en perspectiva psicológica, James puede recoger toda una serie de trazos generales capaces de delimitar los contenidos fenomenológicos fundamentales de las vivencias religiosas. Se trata, pues, de acercarnos a los términos más elementales de la religión que se suponen presentes en todas sus diversas manifestaciones constituyendo su núcleo esencial.

En primer lugar, a partir del sentimiento de que en los anhelos más profundos de la persona resta un vacío sin colmar, la experiencia religiosa apela a una realidad supracósmica (invisible y espiritual) de la que se extrae el sentido fundamental o significado profundo tanto de la propia persona religiosa como del mundo visible, ámbito en el que generalmente se mueve el estado de conciencia de la mayoría de los hombres e incluso el místico cuando «regresa» de su trance.

En segundo lugar, la experiencia religiosa nos muestra que la plenitud existencial de la persona puede verse potenciada e incluso plenamente realizada a través de una relación armónica y directa con esa realidad superior. Por otra parte, esta plenitud existencial agregada a la vida natural de la persona es vivida por quien la experimenta como un carácter de don gratuito y sobreañadido provocada por la irrupción incontrolable de algo externo a ella. Además, suele provocar en quien la experimenta una preponderancia de sentimientos positivos e integradores con los demás y con el mundo en general.

En tercer lugar, la íntima comunión con esa realidad supuestamente supracósmica o espiritual produce efectos visibles, psicológicos o materiales, en el mundo fenomenológico o empírico.²⁰

20 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 647-648.

Hasta aquí lo que la Psicología es capaz de ofrecer cuando se la aplica al análisis descriptivo de los sentimientos cargados de contenido religioso, es decir, al margen de la consideración de la realidad de los referentes externos a los que la conciencia religiosa apela. Precisamente, este excedente extrapsicológico presente en estos sentimientos, esto es, el sentimiento de realidad implícito en la experiencia religiosa es tan solo *constatado* por la Psicología, sin que sus análisis puedan pronunciarse definitivamente sobre el carácter objetivo de este excedente sin desbordar claramente sus posibilidades metodológicas. Se hace preciso, pues, acudir a los procedimientos filosóficos para seguir adelante con la investigación. Y en seguida se nos plantea la cuestión crucial: ¿Puede la filosofía dar garantías de verdad de los contenidos supracósmicos asociados con lo divino presentes en la experiencia religiosa o tales contenidos son solo una creencia basada en un sentimiento difuso o en la vívida sensación subjetiva de la realidad de las cosas no visibles? ¿Es posible ir más allá de la utilidad meramente subjetiva que se manifiesta muchas veces en la conciencia y la conducta del creyente o del místico para afirmar objetivamente el contenido intelectual con el que se presenta el sentimiento religioso? Cerrada la vía puramente teórica de la metafísica, James está buscando la transformación de la teología filosófica en una verdadera ciencia de la religión. Fiel a su cosmovisión, James adopta también en este punto una perspectiva radicalmente empirista sin olvidar el acento utilitarista de sus propuestas. A partir de todo ello, James concibe una ciencia de las religiones cuyo contenido fundamental debería partir en un primer nivel de las diferentes propuestas e hipótesis que sobre la religión se han dado históricamente o se van ensayando en la actualidad. Se trata, básicamente, de comparar estas hipótesis entre sí y con los resultados ya consolidados de las demás ciencias (entendidas como canon de racionalidad ineludible), intentando extraer de todo este vasto material unas conclusiones siempre provisionales e indefinidamente revisables pero con pretensiones de alcanzar una aceptación más o menos

generalizada tal como sucede en el resto de ciencias. En definitiva, se trata de introducir un criterio metodológico de selección de las mejores hipótesis diseñadas desde una consideración filosófica a través de la verificación de su coherencia empírica por un proceso de comparación de las mismas en el contexto global de las ciencias:

«La filosofía puede, por comparación, eliminar lo local y accidental de estas definiciones [de la divinidad]. Puedo eliminar las incrustaciones históricas del dogma y la devoción. Comparando las doctrinas religiosas espontáneas con los resultados de la ciencia natural, la filosofía puede suprimir aquellas doctrinas que ahora resultan científicamente absurdas e incongruentes. Tamizando de esta manera las formulaciones inútiles, puede dejar un residuo de concepciones que cuando menos sean posibles. Entonces puede tratarlas como *hipótesis*, verificándolas de todas las formas, positivas y negativas, por las que siempre se comprueban las hipótesis [...]. Quizá pueda llegar a ser el portavoz o representante de una que considere la más verificable o verificada».²¹

Precisamente, lo que encontramos en James es el despliegue de una hipótesis filosófica (una supercreencia, como también la denomina) capaz de integrar los contenidos elementales que el análisis descriptivo de la religión llevado a cabo por la Psicología ha puesto de manifiesto, pero incorporando en ella el «excedente de realidad» al que apuntan tales experiencias. Desde el punto de vista psicológico, el «excedente de realidad» en cuestión vendría posibilitado por la expansión de la conciencia subliminal, en la que, tal como explicó M. Myers en un artículo de 1892, aunque se manifiesta a través de algún tipo de alteración orgánica, «siempre queda alguna parte del yo no manifiesta, y algún poder de expresión

21 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 608-609.

orgánica en suspensión o reserva» que puede ir aflorando.²² Las explicaciones de Myers tienen la ventaja de estar basadas en hechos psicológicos científicamente reconocidos sin excluir que en esta expansión de la conciencia no puedan experimentarse nuevas dimensiones reales identificables con el contenido apuntado por los sentimientos religiosos. Esta posibilidad abierta por la Psicología es aprovechada por James para ensayar una hipótesis construida desde un discurso de segundo orden, como es el de la filosofía que integra elementos de diversas disciplinas sin entrar en contradicción con el estado de desarrollo presente en las ciencias del momento en la medida en que estas son tenidas como el canon de racionalidad de referencia obligada:

«[...] dejadme que proponga como hipótesis, sea lo que sea, en su rincón *más alejado*, el “más” con el que nos sentimos vinculados en las experiencias religiosas que es, en su sentido *más cercano*, la continuación subconsciente de nuestra vida consciente. Comenzando así con un hecho psicológico reconocido, como fundamento, parece que conservamos cierto contacto con la “ciencia” que la teología ordinaria no tiene. Al propio tiempo, la afirmación de los teólogos de que el hombre religioso es dirigido por un poder externo puede replantearse, ya que una de las peculiaridades de la incursión desde la región subconsciente es que toma aspectos objetivos y que sugiere al propio sujeto un control externo. En la vida religiosa el control se percibe como “superior”, pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no visible mente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente sino literalmente verdadera».²³

22 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 683.

23 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 683-684.

Esta sería, pues, la perspectiva adoptada por James para intentar profundizar en el desarrollo de una filosofía de las religiones que, sin reducir el sentimiento religioso a la utilidad que proporciona para la supervivencia y el desarrollo existencial de quien la experimenta, integra numerosos aspectos de un fenómeno tan rico y complejo.²⁴ Varias consideraciones se nos ocurren al respecto. James parece que da un salto brusco, un *non sequitur*, al pasar del «sentimiento subjetivo» de la acción de la divinidad de la conciencia a la afirmación de que «existe un determinado ámbito de realidad» en donde efectivamente esta divinidad opera. De hecho, el propio James habla en términos de hipótesis o supercreencia no definitiva que lanza para proceder a su verificación o rechazo a partir de su coherencia con las diferentes disciplinas científicas que tocan con mayor o menor extensión el fenómeno religioso. Una posibilidad, apuntada por G. Bueno, es la relación de esta propuesta con el contacto que James mantuvo con los ambientes cercanos al espiritismo. James parece sugerir la hipótesis de que el sentimiento de realidad presente en la experiencia religiosa obedece, de hecho, a entidades espirituales (en plural)²⁵ que tienen cierta capacidad de intervenir en el mundo fenoménico y que envuelven los estados de conciencia habituales de los humanos, pero que solo son experimentados directa y explícitamente por aquellas personas capaces de expandir su percepción a través de los estados místicos de conciencia. De este modo, cuando James apela a la conciencia subliminal de Myers, ello no supone «ninguna vía de penetración hacia la subjetividad profunda», de hecho,

24 James se aleja explícitamente de los planteamientos que explican el fenómeno religioso exclusivamente en términos de mejora de la «supervivencia» de la especie humana. Tales enfoques son calificados por el filósofo neoyorquino como un «grave error». Desde este horizonte de comprensión, en un estado avanzado del desarrollo humano como es el nuestro, la religión es vista como un resabio anacrónico y perjudicial, entre otras cosas porque perpetúa las tradiciones del pensamiento más primitivo siendo un serio freno para el desarrollo científico y social. Sobre el tratamiento de la «teoría de la supervivencia» y su refutación: JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 654-667.

25 James sostiene explícitamente que la experiencia religiosa tal como ha sido presentada no legitima la afirmación ni de la unidad ni del carácter infinito de Dios: «Lo único que testimonia inequívocamente [la experiencia religiosa] es que podemos experimentar la unión con algo superior a nosotros y que en esta unión encontramos la paz más grande.[...] No ha de ser infinito, no ha de ser solitario; puede tratarse simplemente de un yo superior y más divino asimismo [...]»: JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 701-702.

sucede más bien todo lo contrario, puesto que «el subconsciente desempeña [...] la función de zona interfacial [fronteriza, dice James] a través de la cual las conciencias subjetivas aparecen en contacto con los espíritus, o se nos dan como sumergidas en el continuo espiritual».²⁶ En este sentido, James se ve empujado a afirmar que la experiencia religiosa muestra «inequívocamente» que es posible experimentar la unión con *algo* superior provocando en nosotros una gran sensación de integridad y paz.²⁷ Por tanto, los estados de conciencia místicos tendrían la capacidad de abrir «la puerta subliminal» de la conciencia y expandir su capacidad perceptiva habitual entrando *efectivamente* en contacto con estas realidades espirituales trascendentes (externas a la conciencia) que de otra manera quedarían absolutamente desapercibidas. De hecho, contactar con tales espíritus tiene evidentes ventajas pragmáticas para las sociedades humanas, puesto que permite potenciar determinadas energías espirituales emancipadoras presentes subliminalmente en la conciencia humana que de otra manera quedarían ausentes para siempre. En definitiva, la experiencia religiosa solo cobra sentido para James «con la experiencia espiritista, pudorosamente sugerida [...] con el nombre de politeísmo pluralista»²⁸ y que normalmente identificamos con Dios. Pero, más allá de estas indudables conexiones de carácter más bien extrínseco al pensamiento de James, vamos a intentar mostrar la coherencia de su planteamiento religioso a partir de algunas de las estructuras inmanentes a sus planteamientos epistemológicos. Ello nos obliga a hacer una ineludible referencia al «empirismo radical», que, tal como el propio James afirma, constituye su particular *weltanschauung*, desde la cual se hacen comprensibles sus principales tesis ontológicas y las correspondientes derivaciones epistemológicas.

26 BUENO, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori 1989, pp. 281-282.

27 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 701.

28 BUENO, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori 1989, p. 283.

El empirismo radical de James y el valor de verdad del sentimiento de realidad implícito en la experiencia religiosa

Las conferencias recogidas en *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* son un verdadero ejercicio de coherencia con la metodología de inspiración empirista defendida por James. De acuerdo con esta metodología, la descripción de las cosas comienza necesariamente con la descripción de las partes que presentan para, a través de ellas, reconstruir un todo cuya estructura se considera siempre como una realidad de segundo orden.²⁹ Fiel a esta regla metodológica, James nos proporciona en su libro un extenso muestrario de testimonios y vivencias religiosas, verdaderas experiencias personales que ponen ante nuestros ojos las «partes» del fenómeno global que se pretende analizar: la religión. Solo en las tres últimas conferencias entra en la reconstrucción y posterior valoración del «todo», que, como realidad de segundo orden, alcanza tan solo la categoría de mera hipótesis provisional de trabajo susceptible de modificación y que tiene, además, que convivir con otras hipótesis posibles diseñadas desde la estricta racionalidad filosófica, como por ejemplo la teoría de la supervivencia que tanto critica James, y ha de ser compatible con el estado y los resultados aportados por las diversas disciplinas científicas del momento en cuanto constituyen el marco obligado de racionalidad.

Además, en el caso de la experiencia religiosa, se nos presenta una peculiar e incómoda limitación derivada de la realidad analizada: solamente un pequeño número privilegiado de sujetos (los genios religiosos según denominación del propio James) muestran la capacidad de vivenciar explícitamente el genuino contenido que de manera específica caracteriza el

²⁹ En lo que sigue a continuación nos basaremos en *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press 1976, III, pp. 21-44 (F. Burkhardt-F. Bowers-I. Skrupskelis –editores–), y «Concepción de la verdad según el pragmatismo», in: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Utilizaremos la versión que J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.) han recogido en *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos 1997, pp. 25-43.

sentimiento religioso. Se entiende, pues, el interés explícito de James de describir las vivencias religiosas de las personalidades en las que tales vivencias se presentan de manera especialmente intensa:

«[se trata precisamente de] buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa [por los creyentes ordinarios]. Estas experiencias sólo las encontramos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda».³⁰

La duda nos asalta de manera espontánea. ¿Es justificable metodológicamente determinar objetivamente el fenómeno global de la religión a partir de estas experiencias subjetivas minoritarias que, por ello mismo, no son extensibles a la totalidad de los seres humanos, ni siquiera a la mayoría de ellos? ¿No supone un *non sequitur* el paso del sentimiento subjetivo de la acción eficaz de la divinidad (sea lo que ello sea) en las actitudes de unos pocos individuos a la afirmación de que *de hecho* existe un ámbito objetivo desde donde dicha divinidad actúa? Pensamos que no, si nos atenemos a los postulados epistemológicos fundamentales del empirismo de James para el diseño de hipótesis explicativas legítimas, aunque estas pertenezcan al ámbito de la filosofía. Veamos, pues, cuáles son estos postulados a partir de tres pasos contados.

El primero de ellos es la afirmación de que el universo de la experiencia humana es un sistema que va presentándose en una progresiva unidad a partir de la integración de la pluralidad de conexiones que atraviesan todas las experiencias que lo componen. Efectivamente, solo desde un sistema homogéneo y unitario de relaciones que conectan las diferentes experiencias es posible

30 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 29.

llevar a cabo transiciones *reales* entre ellas. Por tanto, en contra de un empirismo que atomiza excesivamente el flujo «discontinuo» de experiencias a partir de las vivencias de la conciencia, James afirma que las relaciones conjuntivas que conectan las experiencias son en sí mismas relaciones experimentadas y, consiguientemente, deben ser consideradas también como reales. Es, pues, epistemológicamente legítimo llevar a cabo *transiciones* entre el flujo de experiencias que se manifiesten continua y conjuntamente sin que ello suponga hacer ningún salto al vacío si tales transiciones están también fundadas en la continuidad de la experiencia.³¹

En segundo lugar, esta creciente unidad de la experiencia se funda en lo que James denomina la «transición co-consciente» de la conciencia mediante la cual una experiencia pasa a otra cuando ambas pertenecen al mismo sujeto, experimentándose, de esta manera, una unidad que se va construyendo de manera continua:

«Las historias personales son procesos de cambio en el tiempo, y el propio cambio es una de las cosas inmediatamente experimentadas. “Cambio” en este caso significa continuidad [...]. Sin embargo, la transición continua es un tipo de relación conjuntiva, y ser un empirista radical significa aferrarse rápidamente a esa relación conjuntiva».³²

31 En relación a esta cuestión, puede ser interesante detenernos un momento en las «leyes de la unidad de la experiencia» (*KrV* A 494/B 522) a partir de las cuales Kant aborda la cuestión de la experiencia no conectada en el momento presente con ninguna percepción. Al respecto afirma: «El postulado según el cual conocemos la realidad de las cosas no exige la *percepción* (y, por lo tanto, la sensación de la cual somos conscientes) inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer, pero sí exige la conexión de tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia, las cuales definen todo enlace real en una experiencia en general» (*KrV* A 225/B 272). En este texto, a pesar de que Kant nos dice que si algo es real debe ser un objeto de posible percepción, el criterio de realidad que explicita es la posibilidad de que el objeto en cuestión pueda ser conectado con alguna percepción dada de acuerdo con las leyes de conexión empírica de los fenómenos. Por tanto, la apelación a la percepción del objeto es solamente el punto de partida que proporciona contenido empírico a la tesis de la realidad de la experiencia posible.

32 *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press 1976, III, pp. 21-44 (F. Burkhardt-F. Bowers-I. Skrupskelis –editores–).

Esta experimentación de la continuidad es una clase definitiva de experiencia, de la misma manera que lo es la experiencia de discontinuidad con la diferencia de que solamente desde aquella es posible la constitución de un todo a partir de la integración de las partes. La construcción de este «todo» es posible porque cuando experimentamos una transición continua tanto la primera como la última experiencia (junto con toda la serie) son cosas directamente vividas con un cierto grado de unidad. Además, esta transición de las partes al todo no supone «abismo» ni «salto» alguno; es tan solo el punto de llegada sugerido por el «más» que el tejido experiencial va manifestando de forma continua y continuada a medida que el tiempo va transcurriendo. Así, pues, en un mundo en el que experiencia y realidad vienen a ser la misma cosa, cuando experimentamos la conjunción coordinada de determinados fenómenos como un continuo, tales relaciones deben ser consideradas como relaciones reales. En definitiva, la unidad del mundo es, en conjunto, experimentada en un progresivo aumento a partir de tales relaciones reales que se van injertando sobre el tejido anterior de experiencias en una expansión que parece ser absolutamente abierta e indefinida.

En tercer lugar, solamente establecido el contexto anterior es posible aproximarnos a la comprensión que James nos ha dejado de la verdad.³³ Nuevamente, ello solo será posible a partir de la unidad de la experiencia tal como la hemos considerado en los puntos anteriores. La verdad es, para James, un acontecimiento que emerge del dinamismo de la misma experiencia y del trato que los hombres tienen con 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 valid-ación».³⁴

33 Sobre la idea de verdad: JAMES, W., *El significado de la verdad*, Barcelona, Marbot Editores 2011.

34 «Concepción de la verdad según el pragmatismo», in: *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos 1997, p. 27.

Ahora bien, ¿cómo es posible llevar a cabo este proceso de validación? La verificación solo es posible atendiendo a las consecuencias prácticas de las hipótesis que se pretenden validar. Dicho de otro modo, solo a partir de las implicaciones reales en los fenómenos de la experiencia tiene sentido preguntarse por la verdad de una teoría. Por tanto, la perspectiva empirista de James nos presenta un carácter siempre provisional de las teorías. Unas teorías que, emergiendo de la experiencia, deben sumergirse de nuevo en ella para aumentarla y alimentarse nuevamente de ella en un proceso inacabable e indefinidamente abierto.

Hechas estas breves consideraciones sobre la estructura básica de la cosmovisión de James, estamos ya en condiciones de valorar la experiencia religiosa desde ella e ir acabando nuestras reflexiones y sacando algunas conclusiones. ¿Qué se desprende, pues, sobre la experiencia religiosa a partir de los postulados ontológicos de James? ¿Cuál es el estatuto epistemológico de la religión que se deriva a partir de ellos?

A modo de conclusión: el carácter verdadero de la religión según James

A partir de las consideraciones de James sobre la experiencia religiosa ha quedado abierta la posibilidad de que la realidad en la cual estamos ordinariamente instalados sea solo una parte de un universo más amplio del cual es posible extraer su sentido fundamental y profundo. Los estados de conciencia místicos ponen de manifiesto el carácter fronterizo de la realidad humana posibilitando el acceso a un nivel de realidad cualitativamente idéntico con la experiencia ordinaria, con el que es posible mantener un contacto activo a partir del cual podemos reinterpretar el sentido de la experiencia ordinaria. Si ello es así, la realidad en la cual estamos ordinariamente instalados es solo una parte de un universo más amplio del cual aquella extrae su sentido fundamental y profundo. De hecho, la experiencia religiosa nos muestra que la plenitud de nuestra existencia solo es

alcanzable a través de la relación armónica con esta dimensión de la realidad. Dicho de otro modo, el contenido de las experiencias religiosas es que en lo empírico y temporal, aprehendemos algo «eterno» que nos aporta un sentido supracósmico de las cosas. Son vislumbres o barruntos del sentido de nuestra existencia que añaden un significado suprasensible a los datos ordinarios externos de conciencia. No contradicen a los hechos como tales, ni niegan nada que nuestros sentidos hayan captado. En definitiva, siempre ha de quedar abierta la cuestión de si los estados místicos de conciencia pueden o no ser puntos de vista superiores, ventanas a través de las cuales la mente mira un mundo más extenso e inclusivo. Así, pues, el sentimiento de realidad inherente a la conciencia religiosa hace referencia a un ámbito que se presenta en estricta unidad y continuidad con la experiencia humana ordinaria, es decir, la experiencia religiosa en ningún caso está desconectada de una realidad que va presentándose en una progresiva unidad a partir de la integración de la pluralidad de conexiones que atraviesan todas las experiencias que la componen. Por tanto, el «más» presente en la experiencia religiosa detectado por los análisis llevados a cabo por la Psicología es, tan solo, una transición legítima que conecta un ámbito de realidad con otro ámbito de realidad más inclusivo, presentándose ambos de manera continua y que se experimentan relacionados de manera conjuntiva sin mostrar ruptura o hiato alguno. Como indicamos en su momento, para James es epistemológicamente legítimo llevar a cabo transiciones entre el flujo de experiencias que se manifiestan continua y conjuntivamente sin que ello suponga dar ningún salto al vacío empírico si tales transiciones, como las implicadas en la experiencia religiosa, están también fundadas en la continuidad de la experiencia.

En conexión con la reflexión anterior, esta creciente unidad de la experiencia se funda en lo que James denomina la «transición co-consciente» de la conciencia religiosa mediante la cual una experiencia pasa a otra cuando ambas pertenecen al mismo sujeto, experimentándose, de esta manera, una unidad

que se va construyendo de manera continua y expandiéndose en mayor o menor medida el ámbito de realidad objetiva vivida por la persona:

«[...] observamos, en el hecho de que la persona consciente es secuencia de un yo más amplio a través del cual llegan las experiencias de salvación, un contenido de experiencia positivo que, me parece, es literal y objetivamente verdadero».³⁵

Por otro lado, hemos visto también que la experiencia religiosa nos muestra que la plenitud existencial de la persona solo puede llevarse a cabo a través de una relación armónica y directa con esa realidad superior que irrumpe con fuerza en la conciencia de quien tiene una vivencia mística. Además, esta plenitud existencial simplemente se añade a la vida ordinaria de la persona y es vivida por quien la experimenta con un carácter de don gratuito y sobreañadido provocada por la irrupción incontrolable de algo externo a ella. De hecho, suelen provocar en tales sujetos una preponderancia de sentimientos positivos e integradores con los demás y con el mundo en general.

En definitiva, la íntima comunión con esa realidad supuestamente supracósmica o espiritual produce efectos visibles, psicológicos o materiales, en el mundo fenomenológico o empírico. El resultado es siempre una afección “esténica”, es decir, una excitación gozosa, expansiva, dinamogénica, que estimula nuestros poderes vitales:

«[...] las experiencias no son nada más que fenómenos psicológicos, aunque es cierto que poseen importante valor biológico. La fuerza espiritual realmente crece en el sujeto que la posee; una nueva vida se le presenta y le sugiere un lugar de encuentro donde confluyen las fuerzas de los

35 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p.687.

dos universos; ahora bien, eso puede ser sólo su manera subjetiva de sentir las cosas, un humor pasajero de su imaginación a pesar de los efectos producidos».³⁶

Por tanto, estamos ante unos determinados contenidos empíricos que, a pesar de proceder del ámbito estrictamente subjetivo, son susceptibles de entrar en un proceso de verificación empírica. Ya hemos visto cómo para James la verdad es un acontecimiento de verificación a partir de las consecuencias prácticas de aquello que se pretende verificar siempre abierto a los datos ofrecidos por la experiencia, derivándose precisamente de ello el alcance epistemológico de la propuesta religiosa de James. Una propuesta teórica o, en terminología de James, una «*supercreencia*»³⁶ armonizada y coherente con las variedades de la experiencia religiosa que ha ido desmenuzando y con el estado de las ciencias de su momento. Una propuesta o supercreencia que, como James mismo nos dice, ha de quedar abierta a ulteriores consideraciones y que puede formularse como sigue:

«Los límites más alejados de nuestro ser se sumergen [...] en otra dimensión de existencia que no es la del mundo puramente sensitivo y “comprensible”, denominada ahora la región mística o sobrenatural [...]. Mientras que nuestras tendencias ideales se originan en esta región y allí permanecen de una manera más íntima que aquella por la que forman parte del mundo visible, ya que pertenecen en un sentido más profundo al mismo lugar al que pertenecen nuestros ideales. Con todo, la región no visible en cuestión *no es simplemente ideal* [el subrayado es nuestro], ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias

³⁶ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 679-680.

para la conducta en el mundo natural como secuencia de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad, de forma que pienso no tenemos excusa filosófica alguna para denominarlo algo no visible o mundo irreal, místico [...]. En última instancia, mi conciencia objetiva y subjetiva me transportan hacia la *supercreencia* que postulo». ³⁷

Consell, 29 de septiembre de 2014, festividad de San Miguel.

³⁷ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 688-689 y p. 693.