

Límites y problemas de la delimitación epistémica entre espiritualidad y religión: una lectura crítica de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James

María Teresa Gargiulo
CONICET-UNCuyo, Mendoza, Argentina

INFORMACIÓN ART.

Recibido: 11 octubre 2019
Aceptado: 21 febrero 2020

Palabras clave
William James,
espiritualidad,
psicología de la religión,
racionalidad científica

Key words
William James,
spirituality,
psychology of religion,
scientific rationality

RESUMEN

En los últimos años ha crecido considerablemente la literatura que se ocupa de visualizar las connotaciones o implicancias psicoterapéuticas de ciertas prácticas espirituales. Ahora bien, en la literatura existe prácticamente un consenso respecto a la distinción entre espiritualidad y religión la cual, a nuestro entender, deriva en una serie de problemas y conflictos epistémicos. Mientras que la religión se la define como un sistema de creencias, rituales y cultos organizados en vistas a establecer una relación con un ser divino; la espiritualidad es entendida como la vivencia individual y subjetiva con lo divino y en este sentido, parecería ser más inclusiva que la religión. Esta delimitación originalmente fue formulada por William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* bajo la forma de religión institucional y religión personal. La psicología de la religión sólo se ocuparía de esta última. Nuestra intención es formular una revisión crítica de esta delimitación epistémica. Estudiaremos las contradicciones que pueden seguirse de la exacerbación de estas series de distinciones entre espiritualidad y religión para la práctica y la investigación psico-clínica.

Limits and problems of the epistemic delimitation between spirituality and religion. A critical reading of William James's *The varieties of religious experience*

ABSTRACT

In recent years, the literature dealing with visualizing the connotations or psychotherapeutic implications of certain spiritual practices has grown considerably. However, in this bibliography there is practically a consensus regarding the distinction between spirituality and religion, which, in our opinion, leads to a series of epistemic problems and conflicts. While religion is defined as a system of organized beliefs, rituals and cults in order to establish a relationship with a divine being, Spirituality is understood as the individual and subjective experience with the divine and, in this sense, it seems to be more inclusive than religion. This delimitation was originally formulated by William James in "The Varieties of Religious Experience" in the form of institutional religion vs. personal religion. The psychology of religion would only deal with the latter. Our intention is to formulate a critical review of this epistemic delimitation. We will study the contradictions that can be followed by the exacerbation of these series of distinctions between spirituality and religion for practice and psycho-clinical research.

Correspondencia María Teresa Gargiulo: gargiulomteresa@gmail.com

ISSN: 2445-0928 DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2020a4>

© 2020 Sociedad Española de Historia de la Psicología (SEHP)

Para citar este artículo/To cite this article:

Gargiulo, M.T. (2020). Límites y problemas de la delimitación epistémica entre espiritualidad y religión.

Una lectura crítica de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James. *Revista de Historia de la Psicología*, 41(1), 38-47. DOI: doi.org/10.5093/rhp2020a4

Vínculo al artículo/Link to this article:

DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2020a4>

Introducción

En los últimos años ha crecido considerablemente la literatura que se ocupa de visualizar las connotaciones o implicancias psicoterapéuticas de ciertas prácticas espirituales o religiosas (Belzen, 2015; Belzen & Hood, 2006; Muñoz, 2004). Las diversas e infinitas modalidades en las que se pueden presentar las experiencias subjetivas con lo divino ha exigido –en el ámbito de la investigación psico-clínica– la formulación de definiciones lo suficientemente abarcativas como para contemplar las diferencias entre la espiritualidad y la religión (Vachon, Fillion & Achille, 2009).¹ Hill et al. (2000), Koenig (2008), Oman (2013) y Piedmont (2013), han identificado más de 30 definiciones diferentes para las nociones de espiritualidad y religión.

Ahora bien, en esta bibliografía existe prácticamente un consenso respecto a la distinción entre espiritualidad y religión (Astrow, Puchalski & Sulmasy, 2001). Se presenta la religión y la espiritualidad como categorías opuestas: La religión es entendida como un sistema de creencias, rituales y cultos pautado por una institución o comunidad organizada en vistas a establecer una relación con un ser divino (Sinclair, Pereira, Raffin, 2006; Miller & Thoresen, 1999; Wilkins, Piedmont, & Magyar-Russell, 2012). La espiritualidad, en cambio, es identificada con aquellas experiencias emotivas subjetivas con una fuerte significación personal (Rumbold, 2003). Esta última es entendida, más bien, como un rasgo central de la personalidad.² En pocas palabras, mientras la religiosidad es entendida como una dimensión estática, institucional y objetiva, a la espiritualidad se la comprende como una realidad dinámica, personal, y subjetiva (Zinnbauer, Pargament, & Scott, 1999).

Sin embargo, a nuestro juicio, no existe, ni pensamos que pueda existir, una supuesta univocidad semántica que recoja de manera satisfactoria todo lo que puede ser capturado por ambos conceptos. Tanto “religión” como “espiritualidad” son constructos lo suficientemente porosos como para pretender capturar la inteligibilidad de uno en oposición dialéctica con el otro. En este trabajo pretendemos alejarnos de estas definiciones recíprocamente opuestas y apuntar una serie de problemas y conflictos epistémicos que se siguen de ellas para la investigación psico-clínica en torno a la eficacia psicoterapéutica de las vivencias religiosas.

Esta delimitación entre espiritualidad y religión fue formulada

originalmente por William James bajo la forma de religión institucional y religión personal. Entre 1901 y 1902 el filósofo pragmático dicta una serie de conferencias en la Universidad de Edimburgo en Escocia que, más tarde, fueron publicadas bajo el título *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* (2002). En tales escritos el autor no sólo delimita el campo de lo que hoy se conoce como la psicología de la religión, sino que también inaugura el paradigma funcional de mayor vigencia entre los actuales estudios psico-clínicos respecto a la eficacia psicoterapéutica de las prácticas espirituales. Su enfoque funcionalista de la vivencia religiosa ejerce en nuestros días una influencia directa, por ejemplo, en la psicología transpersonal de Abraham Maslow³ la cual postula una comprensión genérica de espiritualidad en tanto espacio y herramienta para alcanzar la realización personal.

Ciertamente la investigación psico-clínica está interesada en analizar los mecanismos psicológicos subyacentes de las vivencias subjetivas y dinámicas de una población, y no en los aspectos institucionales y doctrinarios de la religión. Sin embargo, nuestra hipótesis es que la exacerbación de esta escisión entre espiritualidad y religión podría dejar a la investigación y la práctica psico-clínica con un concepto oscuro y vacío de la experiencia espiritual. Pues solo apelando a la comprensión de los elementos doctrinarios, teológicos, institucionales, comunitarios o rituales de una tradición religiosa es posible acceder a las estructuras valorativas, emotivas y cognitivas de las experiencias de trascendencia de una población o cliente. ¿Cómo podrán develarse las estructuras cognitivas y emocionales de una particular experiencia espiritual sin comprender el marco semántico que se le asigna a tal experiencia? Son las tradiciones religiosas las que han retratado infinitas formas y modalidades de vida espiritual y, en este sentido, son ellas las que permitirían interpretar y hacer comprensible la experiencia espiritual de una población seleccionada.

El objetivo del presente estudio es hacer una revisión crítica respecto a las antinomias que se abren entre espiritualidad y religión, o entre religión eclesial y religión personal. Mostraremos que la práctica y la investigación psico-clínica en torno a las experiencias religiosas no pueden plantearse en términos puramente subjetivos, sino que necesitan explicitar los aspectos doctrinales, rituales y comunitarios de dichas vivencias. Para ello analizaremos los ejes epistémicos centrales de *Las Variedades de la experiencia religiosa* (2002) sobre la cual está vertebrada fundamentalmente tal distinción. Nuestro análisis será estrictamente epistémico, es decir, analizaremos tales distinciones desde las consecuencias e implicancias que ellas tienen para la conformación de la psicología de la religión y para su respectivo acceso al fenómeno religioso.

Nuestro trabajo se divide en dos partes. En un primer apartado mostraremos que para concretar el enfoque funcional de la vivencia

1 Vachon, Fillion & Achille (2009) discriminan 11 dimensiones a las que se hace referencia bajo el término “espiritualidad” entre los estudios de tipo empírico que se publicaron en las bases de datos de MEDLINE Y PsychINFO entre los años 1996-2007. 1) el propósito que le da sentido a la vida; 2) la auto-trascendencia que permite estar en armonía y en paz consigo mismo; 3) la trascendencia hacia un ser superior; 4) un sentimiento de comunión con el propio yo, con Dios, con el Universo o la Naturaleza dentro de una red de relaciones interpersonales; 5) un cuerpo de creencias que son objeto de fe; 6) la esperanza entendida como una actitud frente a las dificultades de la vida; 7) la actitud frente a la muerte; 8) el aprecio a la vida; 9) los valores personales; 10) un proceso dinámico y 11) consciente.

2 Hoy la bibliografía especializada tiende a consolidar esta comprensión de la espiritualidad. Ésta es entendida no como un aspecto más de la personalidad sino como una función integradora de la misma personalidad (Véase Becker, 2001; McClintock, 2003, p.51; Ingersoll, 1994; Roof, 1999, p. 35). Ella configuraría la unidad interna, la autopercepción y las modalidades de las relaciones interpersonales. Para profundizar en el estudio de la espiritualidad como un rasgo de la personalidad se pueden consultar los trabajos de Schneiders (1998), McGrath (2006), Wiseman (2007), Dy-Liacco, Piedmont, Murray-Swank, Rodgeron, & Sherman, 2009; MacDonald et al. (2015), Piedmont (1999).

3 Al igual que James, Maslow (2003, p. 3) señala la necesidad de desarrollar una psicología, no desde la psicopatología, sino desde el hombre plenamente auto-realizado. La psicología transpersonal tiene como objetivo estudiar las características de ese hombre auto-realizado y sus experiencias místicas o experiencias vértice. “Dichas psicologías prometen desembocar en la filosofía de la vida, el sustituto de la religión, la escala de valores, todo el programa vital que tales personas echan de menos. Sin lo trascendente o lo transpersonal, nos volvemos enfermos, violentos y nihilistas, y quizá también desesperanzados y apáticos. Necesitamos algo superior a nosotros a lo que respetar y en que confiar en un sentido nuevo, naturalista, empírico, no eclesial; quizás al modo de Thoreau, Whitman, William James y John Dewey”.

religiosa es necesario considerar elementos de la religión eclesial que James parecería relegar originalmente a un ámbito ajeno al abordaje psico-clínico. En un segundo punto, argumentamos como en virtud de su pragmatismo, el filósofo se ve obligado a reconocer que aquel dominio pre-científico de la razón práctica –particularmente las ideas religiosas en cuanto que generan efectos indiscutibles en la realidad fenomenológica y psicológica del paciente– debe ser objeto de consideración científica. Esta tesis no solo introduce la dimensión religiosa dentro de los límites de la racionalidad científica, alejándose del idealismo trascendental de Kant, sino que a nuestro entender también invalida la delimitación epistémica entre religión institucional y religión personal, entre religión y espiritualidad que el autor abre al iniciar su escrito.

Religión personal y religión eclesial: dos enfoques epistémicos para abordar la experiencia religiosa

Las variedades de la experiencia religiosa puede ser considerada como la inauguración de un nuevo paradigma dentro de lo que hoy conocemos como la psicología de la religión.⁴ Aunque la experiencia religiosa ha sido objeto de una larga y antigua discusión en el contexto de la salud mental, en esta obra el autor inaugura un nuevo modo de acercarse a ella, derribando los prejuicios científicistas que se habían levantado tradicionalmente contra aquella (Ratner, 1963). Nuestro autor trasciende los límites estrictamente psicopatológicos desde los cuales sus colegas se habían acercado hasta entonces al fenómeno religioso. Aquella fuerte línea de investigación –trazada por Ribot, Krafft-Ebing, André Godfernaux, Murisier, Leuba, Janet y Freud– que comprendía la espiritualidad como una manifestación psicopatológica fue paulatinamente debilitada o al menos completada desde el enfoque funcional desarrollado por el filósofo norteamericano.

William James (2002, pp. 11-12) muta el acento que las ciencias de la salud mental ponían en el posible origen psicopatológico de una experiencia religiosa para atender a la funcionalidad que ella puede prestar para el desarrollo y la consolidación del carácter.⁵ Argumenta que la religión personal “expresa nuestro sentido individual de la manera más precisa” (Ibíd., p. 20.) Ella no es sino el núcleo de individualidad en el cual se resuelve y consolida un modo de entender el mundo, una particular autopercepción y una manera de establecer relaciones con los demás. Este efecto totalizante de la religión lo

expresa el autor cuando define la religión como “la reacción total del hombre ante la vida” (Ibíd., p. 19).⁶

Ciertamente nuestro autor inaugura una tradición epistémica que destaca el valor psíquico o psicoterapéutico de la espiritualidad y la religión. Aunque este valor, naturalmente, no es el mismo que aprehenden las tradiciones teológicas o espirituales. La funcionalidad de la práctica espiritual no se mide por los fines intrínsecos de una tradición religiosa como puede ser su potencial para fortalecer una comunión continua con Dios; sino en virtud de su capital psíquico. Entre los posibles efectos benéficos de la experiencia religiosa más importantes, William James (2002, p. 229) enumera el entusiasmo por la vida, la honradez, el llamado al heroísmo, la capacidad de sacrificio, la sensación de seguridad y paz, y la preponderancia de sentimientos amorosos en relación con los demás.

El sentimiento religioso tiene para nuestro autor una naturaleza estrictamente psíquica. Esta formalidad fundamenta la legítima competencia epistémica de las ciencias de la salud mental respecto a la experiencia religiosa. En la *Enciclopedia Británica* James (2003) define la psicología como “la ciencia de la vida mental, tanto de sus fenómenos como de sus condiciones. Los fenómenos son aquellas cosas que reconocemos como sentimientos, deseos, cogniciones, razonamientos, decisiones y cosas por el estilo” (ibíd., p. 1). Pues bien, el sentimiento religioso en tanto que es un fenómeno con dinámicas emocionales, y cognitivas análogas a cualquier otra entidad de nuestra vida mental debe ser, en consecuencia, también objeto de la psicología.

La vivencia religiosa no existe para él como una entidad distinta y diferenciable de las realidades o dimensiones psíquicas de la personalidad. Ella debe ser entendida en sí misma como la respuesta emotiva a un particular mundo de sentido que provee la religión. El amor, el temor, la alegría o la profunda tristeza que puede desencadenar una vivencia religiosa no poseen una naturaleza específica distinta a las demás emociones. Ellas simplemente se diferencian por el objeto o por el contenido religioso al que responden. “La melancolía religiosa, –escribe el autor– sean cuales sean las peculiaridades que tenga *qua* religiosa, es, en cualquier caso, melancolía. La felicidad religiosa es felicidad. El éxtasis religioso es éxtasis” (James, 2002, p. 14). Estas respuestas emocionales no pueden ser consideradas “como si estuviesen completamente fuera del orden de la naturaleza” (ibíd.) –añade nuestro autor–.

Ahora, aun cuando James destaque que la nota emocional de las vivencias religiosas no constituye en absoluto el elemento específico o definitorio de dicha experiencia, asegura que ella es justamente el objeto primario y fundamental de la psicología de la religión. Nuestro autor, en este sentido, parece ser consciente del recorte epistémico que formula. Las ciencias de la salud mental deben limitarse a estudiar las proyecciones vitales o biográficas, comportamentales, sociales y emocionales que un fenómeno religioso tiene para un individuo en un caso particular. Ciertamente, esta nueva psicología de la religión, tal como apunta James, debe prescindir de todo pronunciamiento respecto al objeto de la experiencia religiosa. “No es Dios definitivamente a quien encontraremos en nuestro análisis

4 Ciertamente ya existían trabajos previos pertenecientes a la Psicología de la religión, tales como los de Ribot, Krafft-Ebing, André Godfernaux, Murisier, Leuba, Janet, Freud, Allport y Gorsuch. Sin embargo ello no obsta que James sea considerado, en virtud del nuevo paradigma funcional que introduce, como un autor fundacional de dicho campo. Aranguren (1985) asegura que James “fue un punto de inflexión en la historia de la psicología y, por ende, de la psicología religiosa y de la consideración de la religión por los hombres cultos”.

5 En el marco de su pragmatismo epistemológico explica que la psicología debe interesarse no tanto en el origen sino en el resultado psicológico que tales vivencias producen, tales como un entusiasmo nuevo por la vida y una subsiguiente sensación de seguridad y paz. No obstante, advierte que no debe descuidarse el estudio de las condiciones morbosas que pueden acompañar un sentimiento religioso. Es necesario “conocer –escribe– su mérito y, al propio tiempo, conocer a qué concretos peligros de corrupción puede también estar expuesta”. (James, 2002, p. 13).

6 Véase aquí la nota al pie número 2.

del sentimiento religioso –explica– sino la vida, la calidad de vida de la persona religiosa: una vida más rica, más larga, más satisfactoria” (Ibíd., p. 238). La investigación como la práctica psico-clínica debe abstenerse de todo juicio de valor respecto a las implicancias teológicas de las vivencias espirituales y remitirse únicamente al análisis de tipo existencial. A nuestro entender se trata, en principio, de una abstención legítima, pues ¿qué pueden decir las ciencias de la salud mental respecto al mundo teológico? Cada ciencia tiene su objeto y no está bien que desde la psicología se pretenda dirimir el problema de Dios. A la psicología no le compete ciertamente resolver el problema de la verdad de la religión sino el de su utilidad para la vida psíquica. Aunque –como veremos– dejar completamente de lado esta cuestión tiene consecuencias problemáticas para el mismo análisis funcional de la vivencia religiosa individual.

En la misma línea del objeto específico de la investigación psico-clínica se debe reconocer que el mundo teológico es parte medular y necesaria de sus modelos explicativos de la vivencia espiritual. Pretender formular un modelo explicativo de la experiencia religiosa que en absoluto se ocupe de las notas específicas que ella adquiere según sea la tradición religiosa o teológica en la que ella se inscribe, representa paradójicamente un verdadero menoscabo de la comprensión funcional postulada por James. Pues el plano fenoménico inmediato de la vivencia religiosa individual con sus complejos operativos solo puede ser explicado en función de sus especificidades teológicas o religiosas. Con el objetivo de avanzar en la delimitación del objeto y la incumbencia epistémica de la psicología en las condiciones estructuralmente psíquicas de la experiencia religiosa, James distingue entre la religión institucional o eclesiástica y la religión personal, situando a esta última como el eje de su comprensión individualista, existencial y subjetiva de la espiritualidad:

Una manera de hacerlo fácilmente estriba en señalar los aspectos del tema que dejaremos de lado. Al comienzo, tropezaremos con una profunda división del terreno religioso. Por un lado, se sitúa la religión institucional, por otro, la personal. Como dice Sabatier, una vertiente de la religión atiende a la divinidad, la otra no pierde de vista al hombre. Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica, son los elementos de la religión en la vertiente institucional. Si nosuviésemos que limitar necesariamente, tendríamos que definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituyen las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud.

Propongo que en estas conferencias ignoremos por entero la vertiente institucional; nada digamos de la organización eclesiástica, **consideremos tan poco como sea posible la teología sistemática y las ideas sobre los propios dioses, y nos limitemos tanto como nos sea posible a la pura y simple religión personal** (Las negrillas son nuestras. ibíd. p. 17).

Mientras que la religión institucional se enmarcaría en un sistema teológico, dentro de una institución jerárquica y con una

serie de prácticas particulares; la religión personal haría referencia únicamente al modo subjetivo en el que el individuo vivencia o experimenta una fuerza o presencia trascendental. El autor define la religión personal –que no es sino el nicho epistémico de la psicología de la religión como “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. 18). La religión es fundamentalmente una actitud, un tono anímico, un sentimiento hacia lo que el hombre considera la verdad primordial. Luego para poder analizar y dar cuenta de la experiencia religiosa es necesario atender y discernir justamente el tono emocional que lo caracteriza. “Cuando la investigación es de orden psicológico – escribe– el tema de la misma no puede ser la institución religiosa, sin más bien los sentimientos e impulsos religiosos; habré de ceñirme, pues, a aquellos fenómenos subjetivos” (ibíd., p. 5).

Al situar la religión personal como el objeto propio de la psicología, James concede no solo un papel temporalmente secundario a la teología, a las relaciones interpersonales y a las prácticas espirituales sino que las considera ontológicamente subsidiarias y residuales a la investigación psico-clínica de la religión. Su acercamiento a la vivencia psicológica de lo religioso al prescindir de cualquier dimensión teológica, institucional, comunitaria o ritual vacía de la concreción necesaria que toda vivencia personal recibe de una dimensión eclesial. Ahora, esta delimitación epistémica que James abre en los primeros capítulos de su obra, entra en abierta oposición con su selección y análisis de las diversas vivencias espirituales. Por ejemplo, cuando nuestro autor pretende ilustrar la diferencia entre el sentimiento vital del estoico y del cristiano alude directamente a las diferencias teológicas y doctrinales que los caracterizan. No se limita a describir fenomenológicamente la mera vivencia subjetiva y personal. Aquellos elementos doctrinarios e institucionales que parecían quedar fuera del campo de análisis de su psicología de la religión constituyen de hecho el núcleo explicativo de su estudio acerca de las diferencias que existen entre los tonos anímicos de estos dos tipos de espiritualidad. Al comparar los textos de Marco Aurelio y de un autor cristiano de la teología germánica, el filósofo pragmático recoge y da cuenta en su mismo análisis textual de la respuesta emotiva de cada uno en el marco de sus respectivas teogonías. Escribe:

Existe una tremenda diferencia emocional y práctica entre aceptar el universo con el aire gris e incoloro de la resignación estoica ante la desgracia, o aceptarlo con la apasionada alegría de los santos cristianos. (...)

Al comparar las exclamaciones estoicas con las cristinas, descubrimos bastante más que una mera diferencia doctrinal. Más bien están separadas por un diferente tono emocional. Cuando Marco Aurelio medita sobre la razón eterna que ha ordenado las cosas, hay un helado estremecimiento en sus palabras difícil de percibir en un texto religioso judío, e imposible en uno cristiano. El universo es “aceptado” por todos estos escritores, pero ¡qué falta de pasión o exultación está el espíritu del emperador romano! Comparad esta breve frase: “Si los dioses no se preocupan de mí o de mis hijos, ¡alguna razón habrá!”, con el grito de Job: “Aunque me exterminen, todavía creeré en Él”, y verles inmediatamente la diferencia de que os hablaba. El estoico acepta la sumisión del propio

destino personal al *anima mundi*, que existe para ser respetada y para que nos sometamos a ella, pero el Dios cristiano existe para ser amado; y la diferencia de atmósfera emocional es como la que media entre un clima ártico y los trópicos, aunque el resultado de aceptar sin queja las condiciones reales pueda parecer, en términos abstractos, casi idéntico (ibid, pp. 22-23).

Esta tremenda diferencia emocional y práctica de la que habla William James adquiere inteligibilidad y sentido justamente en virtud del sustrato teórico y doctrinal que las sustenta. La resignación fría y racional del estoico ante su propio destino personal no puede ser explicada sin referencia a su creencia en un *anima mundi* que ha ordenado todas las cosas y que debe ser fatalmente respetada. La resignación de Job, materialmente idéntica a la del estoico, se despliega en otro tono anímico en tanto que su destino es confiado a un Dios personal que lo ama. En pocas palabras, el filósofo pragmático da cuenta de las diferencias entre los tonos anímicos de los protagonistas haciendo justamente referencia al sustrato teórico y doctrinal que pretendía relegar originalmente al ámbito pre-científico de la religión institucional.⁷

Si nos adentramos en su conferencia sobre el misticismo veremos que nuevamente se repite esta problemática. Allí explica que la religión personal tiene justamente como raíz y centro los estados místicos de conciencia que pueden ir acompañados o no de alucinaciones visuales y auditivas, de automatismos verbales y gráficos, de levitación o de estigmatización. Pero ninguno de estas modalidades exteriores hacen a su definición. Entre las notas propias de estos estados de conciencia enumera la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, la transitoriedad, y la pasividad. Por inefabilidad entiende la imposibilidad que padece el protagonista para transmitir o comunicar comprensivamente el contenido y el estado afectivo que experimenta (Ibíd. p. 509). Pero, a pesar de esta inefabilidad o incomunicabilidad, el autor destaca simultáneamente los estados de conocimiento como un denominador común de los trances místicos. Éstos se presentan como instancias de penetración de verdades insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia (Ibíd.). Ahora bien, es paradójico que James no parezca entender cómo su misma definición de la vivencia mística como un estado de conocimiento cuestiona su distinción entre religión personal e institucional. Justamente es la religión institucional junto a sus tradiciones de espiritualidad la que permite descifrar o hacer inteligible estos estados de conocimiento que el sólo análisis de la dinámica psíquica es incapaz de descifrar. Nuestro autor (Ibíd. p. 235) entiende la experiencia mística como un estado interior consiente respecto a un objeto –sentido o pensado– conectado a su vez con una actitud hacia el objeto, más el sentido de un yo. Ahora si tanto el objeto, el tono emocional, como la autopercepción son elementos constitutivos de este hecho de experiencia, no parece ser proporcionada el papel subsidiario que el autor le concede al

consideración de la naturaleza del objeto que suscita en la persona una determinada experiencia. Después de todo, el carácter patógeno o saludable de tal experiencia puede ser dependiente de estilo cognitivo y emocional que desencadena un particular pensamiento de este tipo.

En otro pasaje de su obra, William James cita una extensa carta de un conocido suyo francés que confiesa que fue la repetición de ciertos textos de la Escritura tales como “El Dios eterno es mi refugio” o “Venid a mí cuantos trabajáis y soportáis pesadas cargas” lo que le impidió caer definitivamente en la locura (Ibíd., pp. 226-228). La recitación de los salmos se presenta como un camino de superación de una honda depresión espiritual. Ahora, acaso es posible descifrar funcionalmente los mecanismos psíquicos desencadenantes de la recitación salmódica sin analizar la semántica y los estilos cognitivos que ella provoca. Es el mundo cognitivo que facilitan los salmos lo que parece comportarse como condición de posibilidad de una particular vivencia religiosa. Luego, la religión personal se desenvuelve y se hace transparente solo en la medida que su comprensión se inserta en una tradición teológica o espiritual. Las tradiciones religiosas introducen a las ciencias de la salud mental en el bagaje cognoscitivo que permite entender la vivencia subjetiva y personal del paciente desde su significación propia. Por otro lado, los intentos de nuestro autor por explicar el elemento común de las vivencias de los místicos cristianos, hindúes, budistas y musulmanes desde el concepto de conciencia cósmica, desarrollado por el psiquiatra canadiense Richard Bucke (2002, p. 534, nota 18) no parece constituir en absoluto, un camino metodológico congruente con su delimitación epistémica de la psicología de la religión a la religión personal. La noción de conciencia cósmica no es apta para dar cuenta de la experiencia religiosa en lo que ella tiene de individual y subjetivo. Por el contrario, al hacer caso omiso de las respectivas teologías específicas en las que se enmarca la vivencia espiritual constituye un camino de huida de su objeto específico. Esta vaga generalización respecto a los elementos aparentemente comunes no parece ser en absoluto operante para que la psicología de la religión descifre lo que William James entiende por religión personal.

En esta misma línea, el psicólogo estadounidense sitúa la identidad con lo Absoluto como una tradición mística que no se altera por las diferencias de credo:

La superación de todas las barreras usuales entre el individuo y el Absoluto es la gran aportación de la mística. En los estados místicos nos hacemos uno con el Absoluto y nos damos cuenta de nuestra unidad; y ésta es la tradición mística triunfante y eterna, que apenas se altera por las diferencias del clima y del credo (James, 2002, pp. 560-561).

En todo estado místico –postula James– el protagonista percibe el carácter ilusorio de su yo individual y su identidad con la divinidad. Ahora bien, él mismo, al comentar los textos autobiográficos de los místicos católicos españoles, se ve forzado a reconocer que tales categorías no son aptas para describir sus uniones místicas. Explica que éstos “no tienen nada de panteístas (...). La unión con Dios es para ellos mucho más parecida a un milagro ocasional que a una identidad original” (Ibíd.). De una u otra manera, con ello está mostrando, lo inadecuado o inoperante que es interpretar la vida mística desde conceptos absolutamente ajenos a una particular escuela espiritual.

7 Nuestro argumento parece guardar continuidad con una serie de estudios recientes que identifican justamente en el contenido de las creencias específicas de las religiones el potencial para desarrollar habilidades de afrontamiento (Krause et al., 2002; Chatters, 2000; Musick, Traphagan, Koenig, & Larson, 2000; Schwab & Petersen, 1990).

Las nociones aparentemente comunes, procedentes de una filosofía de las religiones, no parecen prestar un mejor servicio cognoscitivo para la misma práctica e investigación psico-clínica de las experiencias espirituales que la que ofrecen las tradiciones teológicas o espirituales. Solo si se hacen explícitos los elementos y prácticas rituales, la configuración de relaciones interpersonales, los estilos cognitivos que facilitan los diferentes teologías o espiritualidades en el marco de las religiones institucionales, es posible registrar cognoscitivamente la semántica, el mundo de sentido, que puede estar provocando sensiblemente un comportamiento, un conflicto, una respuesta emotiva particular como respuesta a una experiencia espiritual.

Plantear la necesidad de estudiar las tradiciones espirituales puede llevarnos a pensar que nos estamos alejando del principal interés de la clínica que, ciertamente, es acceder a las estructuras valorativas, emotivas y cognitivas de las experiencias de trascendencia del paciente. Pero paradójicamente, sólo apelando a los principios teóricos y semánticos de una espiritualidad es cómo se podrá develar el lenguaje, las emociones, y las estructuras valorativas desencadenantes de una vivencia subjetiva. Después de todo, las experiencias espirituales no ocurren en el vacío. Hay una semántica que las atraviesa, una racionalidad interna desde la cual se debe interpretar y hacer comprensible la experiencia individual de lo religioso. A modo ilustrativo podemos citar estudios recientes relativos a la eficiencia psicoterapéutica de la oración (Masters 2005, Brown 1994, Krause, Chatters, Meltzer y Morgan 2000, Finney y Malony 2001). Los datos y conclusiones de tales investigaciones no son sino el resultado de un análisis funcional que paso por alto las diferencias sustantivas que pueden co-existir entre los miembros de una población respecto a su manera de comprender y vivenciar la oración en virtud de sus diversos marcos eclesiásticos y teológicos. Según sea la tradición religiosa el término oración refiere a prácticas absolutamente diversas, es decir, la estructura cognitiva de tales prácticas pueden resultar recíprocamente inconmensurables. Aun cuando se circunscriba la práctica de la oración a una tradición religiosa particular como puede ser la cristiana, se reconocen en ella diversos tipos de oración: la meditación (la simple escucha, la adoración, la experimentación de un tipo de presencia); la oración ritual, la oración petitoria, la oración coloquial.⁸

Aquel carácter teorético, doctrinal, ritual e interpersonal de la religión que William James excluye del campo de estudio de la psicología de la religión es un elemento esencial y constitutivo del mismo análisis funcional de la experiencia religiosa que el propone. La teología, los ritos, las modalidades en la que se configuran las comunidades, las mismas prácticas espirituales son en definitiva los ejes capaces de dar cuenta del tono emocional desde el cual se vivencia individualmente un tipo de espiritualidad. Si la investigación psico-clínica no incorpora en sus diagnósticos o en la selección y

definición de variables la consideración de lo que William James reconoce como religión eclesiástica, entonces ellas corren el riesgo de identificar manzanas con naranjas. Es necesario, por ejemplo, identificar diversas modalidades de pertenencia o participación en comunidades religiosas, diversas formas de oración y meditación, etc. de modo que la variabilidad de los resultados refleje estas diferencias.

La demarcación entre la religión personal e institucional inaugura y configura, como dijimos más arriba, la clásica distinción entre religión y espiritualidad que prima hoy en la investigación psico-clínica respecto a los efectos psicoterapéuticos de las prácticas espirituales. Aquella religión personal de la que hablaba William James hoy es reconocida en la literatura bajo la denominación de espiritualidad. Ciertamente podría ser legítimo hablar de espiritualidad y no de religión en tanto que no toda forma o modalidad de experiencia espiritual se concreta en las coordenadas de una religión institucional. Mas esta traducción terminológica no nos impide cuestionar la distinción de James en cuanto que toda experiencia espiritual –de carácter estrictamente endógeno y subjetivo– adquiere inteligibilidad en el marco de una tradición espiritual la cual supone muchos elementos (doctrinarios, rituales e interpersonales), que el filósofo pragmático concibe como partes constitutivas de la religión eclesial. El problema epistemológico y metodológico fundamental del abordaje jamesiano de la experiencia religiosa reside en que la naturaleza y, por tanto, la inteligibilidad de la misma varían según el contenido teológico o cosmológico que implica. Luego la investigación psico-clínica y la misma tarea de la psicoterapia deben recurrir necesariamente a la luz de la teología u otras sistematizaciones de tradiciones espirituales que William James reconocería bajo la definición de religión eclesiástica. A la luz de tales contextos las vivencias místicas o religiosas pueden revelarse como fenómenos completamente diferentes.

El pragmatismo, una superación del trascendentalismo kantiano

En continuidad con toda una tradición filosófica y teológica, nuestro autor instaura una dialéctica entre la religión personal y la institucional imposibilitando un abordaje comprensivo de la vivencia religiosa y de sus dinámicas en el campo de la psicología de la religión. Su intento de desarrollar un discurso puramente empírico sobre la religión y la espiritualidad debe entenderse en continuidad con la tradición luterana y kantiana en la que él mismo se formó. Por un lado, un protestantismo que apelando al subjetivismo de la “*sola fides*” y del “*testimonium Spiritus Sancti*”, ubica como único criterio de la vida religiosa al sentimiento individual. Por otro, la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica, que libera e independiza la experiencia religiosa de toda racionalidad y sentido reduciéndola a una manifestación emotiva y afectiva (irracional) ante la vida. Tanto en una dimensión teológica como filosófica se disocia el contenido de la fe de las implicancias existenciales y emotivas. James no hace sino tornar explícita esta tradición en el campo de la psicología de la religión. En *Las variedades de la experiencia religiosa* procura que la ciencia absorba el estudio de la religión, mas se trata de una religión sin razón; una religión sin credos, sin ritos, sin prácticas o formulaciones teológicas que den cuenta de ella.

8 En este sentido cabe destacar el estudio de Laird, Snyder, Rapoff y Green, 2004 quienes formularon un inventario de oración multidimensional para distinguir entre la oración centrada en el problema que involucra la súplica o la confesión y la oración centrada en la emoción como la adoración y la acción de gracias. Banziger, van Uden y Janssen, 2008, por su parte, postulan una correlación entre los diferentes tipos religiosos de oración y los estilos de afrontamiento colaborativos o diferidos.

El estudio del fenómeno religioso queda reducido a una experiencia emocional primordial cuya garantía de veracidad no puede darlo la razón sino el sentimiento irracional. En el mismo contexto de su empirismo radical, nuestro autor abre la dialéctica entre emoción y racionalidad. Entiende la experiencia pura como una experiencia sensorial libre de toda categorización intelectual (Gondra, 2000, p. 572). En línea con esta tesis adjudica a las emociones, vivenciadas en la experiencia religiosa, un tono irracional y subconsciente. James escribe: “De todas maneras observad que todavía no digo que sea mejor que el subconsciente y lo irracional tengan primacía en el reino de lo religioso, me limito a señalar que, de hecho, la tienen” (ibíd., p. 38).

Las experiencias subconscientes de lo religioso son originalmente emocionales e irracionales. Mas, *a posteriori* son sistematizadas en formulaciones filosóficas y teológicas. O dicho en otros términos, estos sistemas no son sino productos secundarios de aquel sentimiento irracional fundamental. Son “construcciones producidas por el intelecto en direcciones originalmente sugeridas por el sentimiento” (ibíd., p. 204). En *Las Variedades de la experiencia religiosa*, explica:

Somos seres que pensamos y no podemos excluir el intelecto en cualquiera de nuestras funciones. Incluso en el soliloquio con nosotros mismos interpretamos nuestros sentimientos intelectualmente. Tanto nuestros ideales personales como nuestras experiencias religiosas y místicas han de interpretarse congruentemente con el tipo de representación que exige nuestro intelecto. (...)

Pero todas estas operaciones intelectuales, ya sean constructivas o comparativas y críticas, presuponen experiencias inmediatas como tema. Son operaciones interpretativas e inductivas, operaciones *post factum*, paralelas al sentimiento religioso, no coordinadas con él y tampoco independientes de lo que se pretende indagar (ibíd., p. 205).

Ahora bien, lo que no parece advertir nuestro autor es que tales especulaciones o formulaciones teológicas no solo son necesarias *a posteriori* o *post factum* para comunicar e intercambiar nuestros sentimientos religiosos mediante fórmulas conceptuales sino que ellas mismas constituyen la condición de posibilidad de tales experiencias. El mito, el dogma, las super-creencias, las cosmogonías y la misma teología natural constituyen justamente la condición de posibilidad de tales experiencias. Él mismo confiesa que “el estado de fe puede manifestar un mínimo de contenido intelectual” (ibíd., p. 238). Ahora ese estado de fe absolutamente individual y subjetivo se origina, se desarrolla y explica en función de un apropiación existencial de una determinada cosmogonía o teogonía. El solo subjetivismo individual no puede ser fuente de lo que James entiende por religión personal.

Si la religión personal es entendida como una serie de sentimientos y emociones respecto a lo que el individuo considera como divino, debe admitirse que en esta relación con lo divino se desarrollan una serie de vivencias religiosas que no preceden al conocimiento de lo Absoluto sino que suponen por parte del individuo un tipo particular de concepción. Muchas de dichas vivencias no son sino la respuesta interior a un determinado contenido cognitivo. La experiencia religiosa no puede separarse de la forma de conocimiento que le corresponde y a la que compete facilitar el objeto al cual se orienta

la misma experiencia religiosa del sujeto. En línea con esto, escribe Fabro (1977):

Por cierto, no puede reducirse únicamente la experiencia religiosa a la experiencia de reflexión de los propios actos o de una situación personal subjetivamente creada sin remitir a su objeto; la experiencia religiosa es una auténtica situación cognoscitiva que no puede actuarse sin una referencia fundada a su objeto (“intencionalidad”) y si Dios o aspectos o atributos de la divinidad no proporcionan el objeto, ya no hay experiencia, sino emoción irracional o ilusión (ibíd., p. 289).

El mismo James (2002) en las conclusiones de sus conferencias confiesa que “las cosas más interesantes y valiosas acerca del hombre son frecuentemente sus super-creencias” (ibíd., p. 242); super-creencias que paradójicamente ha relegado al ámbito de lo precientífico. Y he aquí la gran contradicción de James: al abrir la escisión entre religión subjetiva y religión institucional y poner el acento en las emociones, como el elemento psicológico nuclear sobre el que bascula esa religiosidad individual, parece desconocer la gramática cultural e institucional que torna inteligible la experiencia subjetiva de lo religioso, y posibilita la lectura científica de lo religioso.

En línea con Kant, nuestro autor sitúa la religión dentro de los límites de la razón práctica. Dios, el alma, el mundo, la libertad y la inmortalidad son realidades que carecen en sí mismas de significado científico o racional en cuanto que no incluyen un contenido sensible distintivo de ningún tipo. Cuando el entendimiento humano, vinculado por su naturaleza a la experiencia, se pregunta acerca del mundo, el alma y Dios –explica Kant (2003, p. 467)– se pierde en antinomias inextricables. Solo en el terreno de la razón práctica puede el hombre cerciorarse de una certeza en torno a dichas realidades. Pese a que no podemos formarnos noción alguna sobre dichas antinomias, ellas poseen un significado definido para nuestra práctica. En continuidad con esta tesis kantiana, escribe:

Podemos actuar como si hubiese un Dios, sentir como si fuésemos libres, considerar la naturaleza como si estuviese llena de designios especiales, hacer planes como si fuésemos inmortales, y encontramos entonces que estas palabras estimulan una vida moral genuinamente diferente (James, 2002, p. 28).

Pero el pragmatismo que atraviesa toda la propuesta de su psicología de la religión lo conduce a dar un paso más que parece implosionar el esquematismo trascendental de Kant. El mismo James confiesa que el pragmatismo y el método empírico que parece haber seguido en sus análisis lo “empuja inexorablemente más allá de los estrechos límites «científicos»” (ibíd., p. 244). En la *Enciclopedia Británica* (2003, p. 57) James postula que bajo los principios pragmáticos no podemos rechazar ninguna hipótesis si de ella se siguen consecuencias útiles para nuestra vida. Al trasladar esta visión pragmática a su estudio de la vivencia religiosa se ve obligado a admitir que las hipótesis o ideas respecto de Dios deben ser consideradas verdaderas en tanto que ellas generan efectos indiscutibles en la realidad fenomenológica y psicológica del individuo. “Los servicios de la religión, su utilidad para el individuo y la utilización que de ellos hace el propio individuo en el mundo constituyen los mejores argumentos de veracidad” –escribe

(2002, p. 216)–. Y más adelante, sostiene que “la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico” (Ibíd., p. 229). En este sentido las concepciones universales deben ser consideradas tan reales como lo son las sensaciones particulares. Pues las realidades abstractas de la religión pueden ejercer un poder mayor en nuestras vidas que aquellas realidades concretas que percibimos por nuestros sentidos. William James busca mesurar este quiebre con la tradición kantiana distinguiendo un supernaturalismo craso de otro refinado.

Sin embargo, se da un supernaturalismo craso y otro refinado, y la mayoría de los filósofos actuales pertenecerían a la división refinada, puesto que aunque no sean idealistas trascendentales al menos obedecen la tendencia kantiana hasta un punto capaz de impedir que nuestras entidades ideales interfirieran causalmente el curso de los hechos fenomenológicos. (...)

A pesar de mi incapacidad para aceptar el cristianismo popular o el teísmo escolástico, supongo que mi creencia de que la comunión con el ideal proporciona nuevas fuerzas al mundo que originan nuevos fenómenos me obliga a ser clasificado entre los supernaturalistas del tipo craso o poco sistemático. (...)

Tanto instintivamente como por razones lógicas encuentro difícil de creer en la existencia de principios que no establezcan diferencia entre los hechos. (ibíd., p. 245)

El supernaturalismo refinado sostiene la imposibilidad de que las entidades ideales interfirieran causalmente en el mundo fenoménico. El supernaturalismo craso, en cuyas líneas se adscribe Williams James, postula, en cambio, la determinación causal que tiene lo ideal sobre el mundo fenoménico de lo particular. La acción es para James el núcleo que concede significación a la experiencia, tal como ha sido demostrado ya por Pérez de Tudela (1990), Martínez Guerrero y Rosa (2007) –dentro del esquema de su epistemología pragmática–. El sentido o la verdad de una experiencia (religiosa o no) debe entenderse, en el marco de su pragmatismo, como un proceso dinámico. La verdad no es una cualidad apriorística sino el resultado de una acción, de un proceso externo a la idea. Una idea no es verdadera en principio, sino que deviene verdadera si suscita en nosotros una creencia susceptible de dirigir eficazmente nuestra acción. En *Pragmatismo: un Nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, explica:

(La 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, 2002b, p. 158).

Una idea es verdadera en la medida que ella revela su potencial para modificar la experiencia. Su misma verificación radica en este proceso u acción sobre nuestras vivencias.⁹ En esta línea deben entenderse afirmaciones tales como “Dios es real desde el momento que produce efectos reales” (James, 2002, p. 243); o la hipótesis respecto

9 Pero no cualquier verdad que proporcione satisfacción subjetiva tiene que ser verdadera. Ésta debe cumplir, además, –explica James– el requisito de poder acomodarse con el cuerpo de verdades que ya se poseen y conducir a términos susceptibles de verificación (James, 2002b, p. 73).

a la existencia de una “conciencia subliminal” o “yo subconsciente” que recoge de Frederic Myers (Ibíd., p. 571).¹⁰ Su mismo análisis pragmático de los testimonios religiosos autobiográficos constituye una instancia de verificación respecto a la existencia real y verdadera de tales entidades.¹¹ A pesar de que tales hipótesis proceden del ámbito estrictamente subjetivo son para James susceptibles de entrar en un proceso de verificación empírica. El dominio pre-científico de la razón práctica se convierte así –en el contexto de su pragmatismo– en objeto de consideración científica.

Decimos que su pragmatismo implosiona de alguna manera el idealismo trascendental de Kant –y con él los mismos límites de la racionalidad científica– en cuanto que para Kant el mundo ideal no consiste en un mundo de hechos, sino sólo de significado; constituye un punto de vista para juzgar los hechos. Ahora, conceder que nuestras entidades ideales interfirieran causalmente en el curso de los hechos fenomenológicos invalida directamente uno de los ejes transversales del idealismo trascendental. Aquellas ideas, en principio no susceptibles de verificación fenoménica alguna, pasan a tener en la realidad psíquica del paciente una instancia de validación o verificación empírica *a posteriori*.

Resumiendo, William James es heredero de una tradición teológica que acentúa la vivencia subjetiva sobre lo doctrinario, y de una tradición epistemológica que intenta definir lo científico a expensas de lo metafísico. En estas coordenadas puede entenderse su esfuerzo por fundamentar la racionalidad y objetividad de la psicología de la religión a partir de la delimitación entre religión eclesiástica y religión personal. No obstante, las conclusiones de su mismo estudio empírico y pragmático de la experiencia religiosa invalidan o cuestionan justamente aquellas delimitaciones epistémicas iniciales. Revelan la falsa dualidad o dialéctica que aquellas introducen. Pues aquellos elementos que en principio representaban el dominio pre-científico de la razón práctica pasan a ser objeto de consideración científica.

Conclusión

El filósofo pragmático se esfuerza por delimitar la vivencia religiosa, susceptible de ser abordada racionalmente, de aquel mundo metafísico conformado por las modalidades doctrinales, rituales, organizacionales, morales y teológicas de la religión eclesiástica.

Ahora bien, esta delimitación de James entre la religión personal y la religión eclesiástica acarrea una serie de problemas para la misma práctica y la investigación psico-clínica de la religión. Pues, como hemos mostrado en el primer punto, si se busca abordar clínicamente

10 La conciencia subliminal le permitiría explicar a James los estados místicos como una continuación subconsciente de nuestra vida consciente, es decir, como una modalidad o estado especial de conciencia –distinta a la que nos facilitan los sentidos– pero que goza del mismo grado de certeza para el que la experimenta. Los estados de conciencia místicos tendrían la capacidad de abrir «la puerta subliminal» de la conciencia y expandir su capacidad perceptiva habitual.

Para estudiar la influencia de Freud en la comprensión jamesiana acerca de los procesos inconscientes se pueden consultar los estudios de Gondra (2003) y García de Frutos (2010).

11 Para estudiar la relación de James con la teología emocional de Friedrich Schleiermacher se puede ver el estudio de Martínez Guerrero (2010).

las dinámicas psíquicas que intervienen en la experiencia religiosa entonces debe reconocerse que se trata de un dominio que naturalmente debe ser, en efecto, explicado desde sí mismo. El acceso de la psicología a mundo cognoscitivo de las tradiciones religiosas es lo que permite revelar la racionalidad interna de la experiencia religiosa y su continuidad cognitiva-emocional. La investigación y la práctica psico-clínica está ciertamente obligada a definir su propia tarea respecto a la vivencia religiosa y delimitarla naturalmente de la de los teólogos. En esta tarea de delimitación y confrontación, ella consigue dilucidar más claramente la naturaleza de su tarea clínica y cognoscitiva. Existen naturalmente criterios de diferenciación y legitimación epistemológica que dan lugar a dos modos diversos de pensamiento y discurso sobre uno y el mismo mundo espiritual. Pero tal como hemos querido mostrar aquí, incluso en la misma línea de su objeto específico, es necesario que las ciencias de la salud mental recojan todo aquel bagaje de conocimiento que proveen las tradiciones espirituales y que William James reconoce en el ámbito de la religión institucional. Pues si se desconocen las formulaciones teológicas, las prácticas rituales y las particulares modalidades de relación interpersonal y comunitaria será difícil explicar sus concomitantes patrones cognitivos, emocionales, afectivos y comportamentales. Tal como sostiene (García–Alandete y Pérez–Delgado, 2008) el fenómeno místico es lo suficientemente complejo, en su naturaleza y expresión y en la de su objeto y motivación, como para que ninguna ciencia en particular pueda arrogarse la suficiencia epistemológica de explicarlo en su totalidad.

En el nicho de la vivencia espiritual las ciencias de la salud mental deben hacerse permeables en sus métodos de análisis porque la misma naturaleza del fenómeno lo exige. Deben ciertamente satisfacer los límites y requisitos de su objeto específico sin disminuir ni eliminar el horizonte cognoscitivo que proveen las tradiciones religiosas acerca de la vida espiritual. De un modo u otro, esto relativiza la histórica distinción entre espiritualidad y religión y la necesidad de buscar una concepción de la racionalidad científica más amplia, omnicompreensiva y capaz de recoger el bagaje de conocimiento espiritual que proveen las tradiciones religiosas.

William James situó el foco de las ciencias de la salud mental en una comprensión individualista y subjetiva de la espiritualidad. La antinomia que instaura entre la religión personal e institucional manifiesta palmariamente un empobrecimiento de la riqueza y la densidad de las infinitas formas y modalidades en que la vida espiritual ha sido retratada por las diversas tradiciones religiosas. La exacerbación de esta distinción con su concomitante individualismo religioso deja a la investigación psico-clínica sin marco semántico, sin criterios para poder juzgar la experiencia subjetiva del paciente. La religión personal se despliega necesariamente en un contexto social, histórico y cultural determinado. Ella asume y se cristaliza en un proceso de formalización objetiva, una serie credos, objetos, símbolos, relaciones y prácticas rituales que constituyen lo que James reconoce como religión eclesial. Sin la religión (institucional) la espiritualidad (religión personal) es ininteligible. La psicología de la religión no puede entender la racionalidad interna de las dinámicas psíquicas concomitantes a una vivencia religiosa individual sin acceder a los contenidos de la conciencia que ella particularmente asume. La dimensión o momento objetivo de la

religiosidad o de las mismas tradiciones religiosas eminentemente sociales, formalizadas e institucionalizadas constituye un elemento explicativo medular de la vivencia religiosa personal del paciente. Aún más la religiosidad institucional posee un carácter de preeminencia sobre la religiosidad en términos de experiencia individual. Pues solo ella da cuenta, tanto en la práctica como en la investigación psico-clínica, del núcleo estricto y específico de la religiosidad individual. Si la religiosidad institucional es excluida, entonces se despoja a la experiencia religiosa de sus elementos específicos y ésta queda equiparada a otras experiencias humanas, como la científica, la filosófica o la estética (Hernández–Sonseca, 1995a; Martín Velasco, 2007a). En pocas palabras, queda anulado el camino de inteligibilidad del mismo objeto de la psicología de la religión.

Referencias

- Aranguren, J. L. (1985). Prólogo [Prologue]. En William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* [The varieties of religious experience]. Barcelona, Spain: Península.
- Astrow, A. B., Puchalski, C. M. & Sulmasy, C. M. (2001). Religion, spirituality, and health care: Social, ethical, and practical considerations. *American Journal of Medicine*, 110 (4), 283–287. [https://doi.org/10.1016/s0002-9343\(00\)00708-7](https://doi.org/10.1016/s0002-9343(00)00708-7)
- Bachs J., Barrantes N. (1998). William James y los Orígenes de la Psicología de la Religión [William James and the origins of the Psychology of Religion]. *Revista de Historia de la Psicología*, 19(2-3), 105-112.
- Becker, K. (2001). *Unlikely companions: C.G. Jung on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola: An exposition and critique based on Jung's lectures and writings*. Leominster, UK: Gracewing.
- Belzen, J. A. (2015). Infrastructure in Early Psychology of Religion: The Fate of the First European Journals. *International Psychology, Practice and Research*, 5, 1-16.
- Belzen, J. A., & Hood, R. W. (2006). Methodological issues in the psychology of religion: toward another paradigm? *The Journal of Psychology*, 140(1), 5-28. <https://doi.org/10.3200/JRPL.140.1.5-28>.
- Bucke, R. M. (2002). Cosmic Consciousness: a study in the evolution of human Mind. En James W., *Las variedades de la experiencia religiosa* [The varieties of religious experience]. Barcelona, España: Ediciones Paulinas.
- Chatters, L. M. (2000). Religion and health: Public health research and practices. *Annual Review of Public Health*, 21, 335–367. <https://doi.org/10.1146/annurev.publhealth.21.1.335>
- Dy-Liacco, G. S., Piedmont, R. L., Murray-Swank, N. A., Rodgeron, T. E., & Sherman, M. F. (2009). Spirituality and religiosity as cross-cultural aspects of human experience. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(1), 35-52. <https://doi.org/10.1037/a0014937>
- Fabro, C. (1977). *Drama del hombre y misterio de Dios*. [Drama of man and mystery of God]. Madrid, España: Rialp.
- García de Frutos H. (2010). James y Freud: convergencias y divergencias alrededor del inconsciente [James and Freud: convergences and divergences on the unconscious]. *Revista de Historia de la Psicología*, 31(2-3), 75-88.
- Gondra, J. M. (2000). William James y la investigación psíquica [William James and psychic research]. *Revista de Historia de la Psicología*, 21(2-3), 567-574.
- Gondra, J. M. (2003). William James y el inconsciente [William James and the unconscious]. *Revista de Historia de la Psicología*, 25(3-4), 623-632.
- Ingersoll, R. E. (1994). Spirituality, religion, and counseling: Dimensions and relationships. *Counseling & Values*, 38, 98–111. doi: <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.1994.tb00827.x>
- James, W. (2002a). *Las variedades de la experiencia religiosa*. [The varieties of religious experience]. Barcelona, España: Ediciones Península.

- James, W. (2002b). *Pragmatismo: un Nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. [Pragmatism: a new name for some old ways of thinking]. Barcelona, España: Orbis.
- James, W. (2003). *The Principles of Psychology*. Chicago, USA: Encyclopedia Britannica.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura* [A critique of pure reason]. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Krause, N., Liang, J., Shaw, B. A., Sugisawa, H., Kim, H., & Sugihara, Y. (2002). Religion, death of a loved one, and hypertension among older adults in Japan. *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 57B(2), 96–107. <https://doi.org/10.1002/14651858>
- MacDonald, D. A., Friedman, H. L., Brewczynski, J., Holland, D., Salagame, K. K., Mohan, K. K., Cheong, H. W. (2015). Spirituality as a Scientific Construct: Testing its Universality across Cultures and Languages. *Plos One*, 10(3), 1-38. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0117701>
- MacInnes, E. (2003). *Zen contemplation for Christians*. Lanham, MD: Sheed & Ward.
- Martínez Guerrero, L. (2010) La influencia de la obra teológica de Schleiermacher en la psicología de la religión de William James [The influence of the theological work of Schleiermacher on William James' Psychology of Religion]. *Revista de Historia de la Psicología*, 31(2-3), 63-73.
- Martínez Guerrero, L. y Rosa, A. (2007). William James: epistemología pragmática y significación de la experiencia religiosa [William James: pragmatic epistemology and the meaning of religious experience]. *Revista de Historia de la Psicología*, 28(2-3), 27-33
- Maslow, A. (2003). *El hombre autorealizado. Hacia una psicología del ser*. [The self-realized man. Towards a psychology of being]. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- McGrath, P. (2006). Defining spirituality: From meaning-making to connection. In S. Ambrose (Ed.), *Religion and psychology: New research* (pp. 223–239). New York: Nova Science.
- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (1999). Spirituality and health. In W. R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment* (pp. 3-18). Washington DC: American Psychological Association.
- Muñoz, A. (2004). Cuestiones Epistemológicas Relativas al Estudio Psicológico de la Vivencia Religiosa [Epistemological questions on the psychological study of the religious experience]. *Psykhé*, 13(1), 131-140. <https://doi.org/10.4067/S0718-22282004000100011>
- Musick, M. A., Traphagan, J. W., Koenig, H. G., & Larson, D. B. (2000). Spirituality in physical health and aging. *Journal of Adult Development*, 7(2), 73-86. <https://dx.doi.org/10.1023/A:1009523722920>
- Newman, J. H. (2016). *La idea de una universidad* [Idea of a University]. Santiago, Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- Pérez de Tudela, J. (1990): *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido* [The American pragmatism: rational action and meaning reconstruction]. Madrid, España: Editorial Cincel.
- Piedmont, R. L. (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, 67(6), 985-1013. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00080>
- Ratner, J. (1963). Introduction. In William James. *The Varieties of Religious Experiences. A Study in Human Nature*. New York, USA: University Books.
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rumbold, B. D. (2003). Caring for the spirit: lessons from working with the dying. *The Medical Journal of Australia*, 179(6), S11-3. <https://doi.org/10.5694/j.1326-5377.2003.tb05568.x>
- Schneiders, S. M. (1998). The study of Christian spirituality: Contours and dynamics of a discipline. *Christian Spirituality Bulletin*, 6(1), 3–12. <https://doi.org/10.2143/SIS.8.0.2004088>
- Schwab, R., & Petersen, K. U. (1990). Religiousness: Its relation to loneliness, neuroticism and subjective well-being. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 335–345. <https://dx.doi.org/10.2307/1386462>
- Sinclair, S., Pereira, J. & Raffin, S. (2006). A thematic review of the spirituality literature within palliative care. *Journal of Palliative Medicine*, 9(2), 464-479. <https://doi.org/10.1089/jpm.2006.9.464>
- Vachon, M., Fillion, L., & Achille, M., (2009). A conceptual analysis of spirituality at the end of life. *Journal of Palliative Medicine*, 12 (1), 53-59. <https://doi.org/10.1089/jpm.2008.0189>
- Wilkins, T. A., Piedmont, R. L., & Magyar-Russell, G. M. (2012). Spirituality or religiousness: which serves as the better predictor of elements of mental health? *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 23, 53-73.
- Wiseman, J. (2007). Thomas Merton and Theravada Buddhism. In B. Thurston (Ed.), *Merton & Buddhism: Wisdom, emptiness, and everyday mind* (pp. 31–50). Louisville, KY: Fons Vitae.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects. *Journal of Personality*, 67(6), 889-919. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00077>