

ESPIRITISMO Y RELIGIÓN. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE W. JAMES

1. W. James pronunció en 1901 y en 1902, en la Universidad de Edimburgo, 20 conferencias que la Fundación Guilford le había encomendado. Se publicaron en el mismo año (1902), en un volumen con el título de *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. El libro se agotó rápidamente; fue traducido a los principales idiomas y se erigió en seguida en un clásico que «ha servido de modelo (dice, por ejemplo, Hans Küng) para los estudios de psicología religiosa» (*¿Existe Dios?*, trad. esp. ed. Cristianidad, Madrid, 1979, p. 822). También fue traducido al castellano en 1907 y 1908 por D. Domenge (traducción publicada en Barcelona por Carbonell y Esteve) con una extraña desviación en el título: *Fases del sentimiento religioso*. Esta traducción, que ocupaba tres volúmenes, está hoy totalmente agotada. Por ello, hay que agradecer a Ediciones Sesenta y Dos, y a la Diputación de Barcelona, su iniciativa conjunta que hace posible esta primera traducción al catalán de W. James.

Tratamos de ofrecer un «diagnóstico» del significado gnoseológico de la obra de W. James con ocasión de la versión de su obra fundamental a la lengua catalana (a cargo de Marta Miravent y Sola). Un «diagnóstico» nada fácil, y que no es probable que pueda ser compartido por todos sus lectores. Partimos del supuesto (*El animal divino*, p. 60) de que los métodos de la Psicología, o los de la Psicofisiología, aunque puedan ser esenciales en el análisis de la religión, no tienen capacidad para introducirnos, por sí mismos, en su *núcleo*, dado su carácter genérico. Advertimos que esta incapacidad no procede de la circunstancia de la eventual resolución en la «subjetividad» que los métodos psicológicos comportarían, sino en el modo genérico de tocar esta «subjetividad». Porque, en

principio, cabría citar perspectivas gnoseológicas que han intentado delimitar el *núcleo* específico de las religiones, ateniéndose al más estricto ámbito de la subjetividad positiva, a saber, la subjetividad anatómico-fisiológica, sin por ello haber rozado siquiera el *núcleo* más característico de la religión. Es el caso de la «Frenología de la religión», que hoy sólo podemos citar retrospectivamente como curiosidad gnoseológica, dado el carácter de pseudociencia que mostró al correr el tiempo. Sin embargo, su perspectiva era eminentemente subjetiva, y sus pretensiones se orientaban a determinar la especificidad de la religión. La explicación frenológica de la religión, procedía atribuyendo a una determinada protuberancia craneal o cerebral la función de órgano de la religión («órgano de la teosofía», lo llamó Gall, y sus críticos señalaban que también se encontraba en el carnero). Spurzheim ofreció un análisis más cuidadoso: la religión (dijo) era un modo de acción, más o menos enérgico, del «órgano de la veneración» (el órgano de la teosofía de Gall), asistido de los órganos de los sentidos, del órgano de la causalidad, del órgano de la idealidad, y del órgano de lo maravilloso, y ayudado, a veces, por el órgano de la benevolencia y por el órgano del poder. (Véase Debreyne: *Pensamientos de un creyente católico*, 1854, p. 156). Lo que hacían los frenólogos (según unos métodos, por cierto, no muy alejados de los que utilizan algunos sociobiólogos de nuestros días) era, en realidad, un proyectar en el cerebro comportamientos y estructuras socialmente dadas, y no al revés.

2. La obra de W. James pasa muchas veces, y no sin fundamento, como una obra clásica, resultante de la utilización magistral del método psicológico-subjetivo en el tratamiento de los «hechos religiosos» —un método que, con frecuencia, suele ser sobreentendido como el método científico por antonomasia, el más adecuado y potente para penetrar en el *núcleo* mismo de la experiencia religiosa que, en tanto sea accesible al análisis racional, será definida, por de pronto, como una experiencia psicológica. El método psicológico se presenta con frecuencia, en efecto, como una alternativa a los métodos teológicos tradicionales (el análisis del acto de fe, como «experiencia de la Gracia») que privilegian una religión determinada, pero también como una alternativa de los métodos etnológicos y antropológicos más recientes (en la época de James, *Elementos de Psicología de los pueblos* de W. Wundt, con quien James mantuvo, sin embargo, alguna relación de discípulo). Y, por supuesto, como una alternativa de los métodos frenológicos. Según

esto, el autor de los celebérrimos *Principios de Psicología* (*The Principles of Psychology*, 1890), estaría aplicando sus potentes instrumentos de análisis psicológico al material más delicado, a saber, para decirlo con un giro de Bergson (amigo por cierto de James) a los *datos inmediatos de la conciencia religiosa*. Los resultados constatarían, principalmente, en esta obra maestra que estamos comentando.

Una obra, según esto, de análisis psicológicos, basada en una abundante documentación que, aunque se concentre prácticamente en testimonios cristianos, protestantes y católicos, en particular (las «experiencias españolas», si cabe hablar así, están muy bien representadas: Santa Teresa, San Pedro Alcántara, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Luis Gonzaga, el padre Rodríguez, el «genial», como le llama James, Molinos), sin embargo, no cierra la puerta a experiencias budistas, o musulmanas, que se hacen presentes de vez en cuando. Se trataría, pues, de un análisis psicológico llevado a cabo con una disposición *simpática*, capaz de captar los resultados bienhechores más indiscutibles de la conversión, o de la santidad, como categorías de la experiencia religiosa. Un análisis que, al propio tiempo, no puede confundirse con una simple apologética (no ya de una confesión determinada, sino de todas ellas) puesto que el *racionalismo* de la Psicología —si entendemos este racionalismo como la práctica del análisis de los componentes, no sólo específicos, sino genéricos de los hechos religiosos, y como la sistemática comparación de las experiencias religiosas más elevadas, con las más vulgares, así como la comparación de las experiencias religiosas con otras de otra especie, normales, o patológicas—, se diría que obliga a James a imponernos, acaso sin quererlo, y por el simple efecto de la contigüidad, ciertas perspectivas que parecen neutralizar, por no decir rebajar, la sublimidad que, en principio, estamos dispuestos a conceder a cualquier experiencia religiosa. Cuando escuchamos el relato de San Juan de la Cruz abandonándose al *toque divino*, fundiéndose con la Luz que lo traspasa, parece que estamos asistiendo a una «experiencia» misteriosa y sublime o, por lo menos, altamente poética. Pero James nos informa simultáneamente de otras vivencias religiosas que, siendo tan intensas como las de San Juan de la Cruz, nos parecen mucho más prosaicas y ramplonas, como ésta recogida de la colección de Starbook: «Entonces, una voz que me era audible dijo: ¿estás dispuesto a abandonar todo al Señor?, y continuó pregunta tras pregunta, a las cuales yo contestaba: “¡sí,

sí Señor!", hasta que dijo: "¿por qué no aceptas la gracia en este momento?", y yo dije: "¡la acepto Señor!" Cuando acabó la reunión yo salí a la carrera y encontré a un señor que fumaba un cigarro, y una nube de humo me llegó a la cara, y yo lo aspiré profundamente. ¡Loado sea Dios!, las ganas de fumar me habían desaparecido». El racionalismo de la confrontación de materiales psicológicos, obliga también a establecer comparaciones «odiosas» entre episodios de conversión de contenido eminentemente místico, y episodios de conversión de contenido laico, como el caso de John B. Gough, que sería probablemente un caso de conversión atea. Otras veces, James cree tener la obligación de constatar las semejanzas genéricas entre personas proclives a intensas experiencias religiosas, y personas con un bajo nivel intelectual —lo que no deja de ser, decimos nosotros, por su literalidad, una curiosa manifestación del llamado «irracionalismo» de la doctrina de James (la «parte irracional» de la humanidad, no se encarna aquí en el subconsciente de los hombres racionales, sino en un subconjunto de los hombres, el de los débiles mentales).

En cualquier caso, James no se limita a coleccionar documentos, mejor o peor ordenados, graduados y clasificados. No trata sólo de describir respetando la verdad empírica, sino que trata de llegar a la *esencia*, o al *núcleo* de las más variadas experiencias religiosas. Pues si es verdad que comienza por una definición estipulativa, en seguida se decide a hablar de «la esencia de la experiencia religiosa», y más aún, de esencias de las que llamamos porfirianas (el «contenido común» de las doctrinas); y aun del *núcleo*, (el *núcleo* común).

Se diría, en resolución, que en esta exquisita aplicación del método psicológico reside la justificación de los méritos atribuidos a la visión que James ofreció de la religiones. Al prescindir de los contenidos dogmáticos («intelectuales»), pero también rituales y objetivos, y al atenerse a los contenidos subjetivos («sentimentales» —unamunianos, diríamos en España—), W. James habrá podido extender su comprensión a todas las religiones, respetándolas en toda su variedad con una visión liberal, cosmopolita, pero capaz de penetrar en el núcleo humanístico y en la *esencia* de la misma experiencia religiosa.

A nuestro juicio, 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. «La concentración exclusiva sobre el sujeto de la religión relegó el objeto enteramente a un segundo plano» —decía el cardenal König refiriéndose precisamente a James (junto con Janet y Leuba). Pero es la interpretación de König la que queremos poner en tela de juicio.

3. Aun reconociendo que la obra de James resulta, en alguna medida, como es obvio, de la utilización de tradicionales métodos psicológicos, creemos poder sostener que su importancia no reside en algo que estos métodos puedan descubrir y que esa importancia brota, precisamente, de lo que estos métodos no tienen de psicológico. El «psicologismo» de James, como característica de su concepción de la religión (tal como la apreció el cardenal König) sería un simple error de diagnóstico. Probablemente es inadecuado aplicar aquí la distinción entre el sujeto y el objeto, como hace König, por cuanto el contenido de la experiencia religiosa no es tanto un objeto (el «polo objetivo») cuanto otra subjetividad, numinosa o divina. No ponemos en duda que James cree acercarse, inicialmente a materiales psicológico-subjetivos. Lo que introducimos a continuación es la duda de que el método que inspiró a James, en esta obra fundamental (por no hablar de otras, particularmente *The Will to believe*, 1897; *A Pluralistic Universe*, 1909; y *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907, especialmente la última conferencia sobre la religión) sea el método psicológico. Entre otras cosas, porque el método psicológico no puede pretender, por sí mismo, alcanzar el núcleo, o la esencia de las religiones y, menos aún, su verdad. James constata en las experiencias religiosas, un componente esencial, a saber, su intención de realidad, el ser «sentimiento de realidad». Unos sentimientos que podrían ser ilusorios, y que solamente cuando se les considera verdaderos, cobran su pleno sentido: estamos, en efecto, ante una suerte de argumento ontológico. Pero el «argumento ontológico» puede desplegarse a partir de estos «sentimientos de realidad» siguiendo líneas o aspectos distintos, no siempre incompatibles. Por ejemplo, cuando esos sentimientos de realidad estén enmarcados en un sistema dogmático dado, en una fe vinculada a una Iglesia (teológicamente: al Espíritu Santo), entonces, la expresión psicológica «sentimientos de realidad» habría que traducirla por la expresión teológica «fe», experiencia religiosa. Y con esto tendríamos a la Psicología, cuando postula la necesidad de hacerse

cargo de la experiencia en su integridad, comprometida con cada confesión religiosa, pues la *fe* exigirá ser considerada como contenido interno de la *experiencia*. Lo que equivaldría a afirmar que la fe (virtud teologal) es imprescindible para que la experiencia tenga lugar y que, por tanto, solamente quien tenga fe podrá tener experiencia. Esta consecuencia reproduce en Filosofía de la religión las posiciones que los sociólogos suelen denominar «adentristmo» (para conocer la *negritud* hay que ser negro, etc..., vid. Merton, *Sociología de la ciencia*, Madrid 1973, t. V, cap. 5, trad. de Néstor Alberto Míguez que es quien vierte *Insiders* por adentristas y *outsiders* por afueristas). Tales consecuencias podrían ser reexpuestas desde las coordenadas de la Fenomenología de Husserl. La Fenomenología, en efecto, se presenta como ciencia-filosofía *positiva*: quiere atenerse a lo *dado* en la *experiencia*. Sólo que la experiencia fenomenológica no se confunde con la experiencia empírica o sensible del positivismo francés (heredero del empirismo inglés). «Experiencia empírica» sería tan sólo la torpe conceptualización de lo que «experiencia» es efectivamente. Una conceptualización torpe, porque se basa, en gran parte, en la distinción (que procede de Locke, Hume, o de Mill) entre *sensaciones* y *percepciones* (o ideas, consideradas, como las teorías como «constructos mentales»). Pero la Fenomenología de Husserl se mueve en una tradición para la cual las sensaciones no existen. Las sensaciones forman parte de las *vivencias* (vivencias en el sentido similar al que Dilthey dio a este término, *Erlebins*, en cuanto incluye algo más que una impresión puntual, en cuanto incluye una reviviscencia —el *Er* de *erlebnis*, que podría ponerse en paralelo con el *re* re-enactement de Collingwood— en la que propiamente regresamos a una *esencia* que desborda los límites puntuales de la impresión sensible: el cuadro de Durero, o la muerte del amigo, en cuanto son vivencias no se reducen a meras impresiones, puesto que las impresiones correspondientes deben haberse incorporado al curso total de mi vida, a lo que Husserl llamará *Lebenswelt* (vid. Dilthey, *Experiencia y pensamiento*, 1892, y *La vivencia*, 1907-1908). En términos de la escuela de la *Gestalt*: la sensación no es experiencia, no es conocimiento; la experiencia comienza con la percepción y, por extensión, con la teoría. En este mismo orden de cosas, pueden situarse las reducciones esenciales que Husserl pide en toda descripción positiva del fenómeno (Dilthey: «Denomino estructura a la relación entre las partes componentes dentro de una vivencia»); la reducción esencial (diríamos) equivale a ese

regressus de la impresión a la estructura, a la intuición esencial (*Wessenschau*), el *regressus/progressus* que nos permitirá «comprender» la ejecución de una sinfonía, no sólo eliminando ruidos, parásitos, o malas interpretaciones, sino también incorporando las sensaciones fluyentes del oído en un tejido estructural (lo que requiere anamnesis y prolepsis). Ahora bien: la reducción *fenomenológica* por la *epojé*, no solamente elimina (como la reducción esencial) las impresiones fluyentes y adventicias; pone entre paréntesis la existencia de los contenidos de la experiencia. Mediante esta reducción fenomenológica, pretende Husserl que nada se pierde (*Ideen*, I, § 31). Pero esta pretensión sólo puede tener plausibilidad en el supuesto de que en la esencia de la vivencia no figura la intención de *existencia* (en términos de James: el sentimiento de realidad; en términos de Frege: el supuesto de que la referencia, *Bedeutung*, no forme parte del sentido, *Sinn*). Pero ¿no es justamente éste el caso de la experiencia religiosa, de la fe virtud teologal? La fe virtud teologal incluye (según su sentido) la intención existencial de sus contenidos, es decir, no tolera la *epojé*. Sea la «experiencia o vivencia eucarística»; el sacerdote consagra el pan y el vino y el creyente (que eventualmente puede ser sacerdote) experimenta el cuerpo de Cristo, su carne y su sangre, en las especies sensibles del pan y del vino. La vivencia eucarística, como experiencia, no puede hacerse consistir en el cúmulo de sensaciones visuales, táctiles u olfativas, allí implicadas. En el plano fisicalista en que éstas tienen lugar, ni siquiera cabría hablar de *fenómenos religiosos*. Las manipulaciones del sacerdote, serían percibidas como manipulaciones pertenecientes a la misma constelación semántica a la que pertenecen, por ejemplo, las manipulaciones de un cocinero, que también remueve pan, vino, etc. ¿Se diría que los fenómenos religiosos aparecen cuando a los contenidos fisicalistas se les superpone una dogmática o mitología adecuada? Aceptemos la hipótesis en cuanto a la génesis social de la vivencia. Sin embargo, si nos referimos a la estructura misma de esta vivencia religiosa (tomando el término estructura en el sentido de Dilthey) esta dogmática ha de darse «realizada» en la fe y creencia del fiel *que percibe allí el cuerpo de Cristo*. Por consiguiente, cabría exigir esa creencia para que el fenómeno eucarístico se configure efectivamente como un fenómeno religioso. La *epojé* husserliana parece aquí contradictoria, porque en el momento en el que «pongo entre paréntesis» la *presencia real*, el fenómeno desaparece como fenómeno religioso. Y esto es una versión del argumento ontológico,

al que queríamos ir a parar. Si en lugar de las coordenadas de Husserl utilizásemos las coordenadas de Pike (emic/etic), cabría analizar la situación poniendo los contenidos de la fe en la perspectiva emic del creyente y los contenidos físicos en la perspectiva etic del observador, y con esto el fenómeno ya no será (como en Husserl) la manifestación ante el ego puro sino la manifestación ante un sujeto que está a su vez contemplado por otro sujeto. Pero aquí se pone en marcha de nuevo, aunque de un modo más potente, el argumento ontológico: pues ahora el sentimiento de realidad va referido a la realidad de otros sujetos. W. James habla de *realidad* en su expresión «sentimientos de realidad», pero ¿cuáles son las *realidades* a las que James se refiere?

A nuestro juicio, James utiliza los materiales psicológicos desde una perspectiva próxima a la meta-psíquica. El horizonte axiológico en el que se movía W. James, no fue el horizonte de un conductista, ni menos aún, el de un etnólogo, o el de un antropólogo (a pesar del subtítulo de su obra: Estudio sobre la naturaleza humana). Nos permitimos recordar que James se movió en círculos muy próximos a los del espiritismo. Él mismo afirma, en el libro que analizamos, que el descubrimiento más importante que se ha hecho en Psicología, tuvo lugar durante el siglo XIX, y fue el descubrimiento de la conciencia subliminal. Y de ahí su valoración de Federico Guillermo Enrique Myers, profesor de Cambridge y espiritista él mismo, fundador, en 1882, de una sociedad de estudios parapsicológicos. Es desde la perspectiva de estas creencias espiritistas (si se prefiere, desde esta hipótesis) desde donde nos parece que hay que interpretar el pensamiento de W. James en torno a la religión. Pues por mucho que los documentos psicológicos testimonien que miles de personas «sientan y experimenten estar envueltas por la divinidad», jamás podríamos pasar de aquí, a la visión de la divinidad como algo que efectivamente les envuelve, si no hubiéramos partido ya de esa visión, y sólo así puede decirse que la verdad permite dar sentido y valor a muchos contenidos de la experiencia religiosa. Como ya dijo Emile Boutroux, no se entiende cómo James podría probar que esta proposición: «Yo siento en mí la acción divina», se identifica a esta otra: «La acción divina se ejerce sobre mí» (*Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, París, 1916, p. 331).

Con razón subraya Jordi Bachs, en la introducción a la traducción de Marta Miravent que comentamos, el énfasis que James pone en el «polo objetivo» de la experiencia religiosa. Sólo que, a

nuestro juicio, este «polo objetivo» apunta precisamente a ese universo metapsíquico (el «universo pluralístico») del que en realidad se había partido. Y si esto es así, la teoría filosófica de la religión que el libro de James subtiende, no tiene nada que ver con cualquier tipo de humanismo de cuño psicologista, ni siquiera con un pragmatismo trascendental (vid. *El animal divino*, p. 160), sino más bien con una concepción de la religión (de naturaleza *angular*, en la terminología que venimos utilizando) que interpreta los sentimientos de realidad de la experiencia religiosa como sentimientos que revelan la efectiva presencia de entidades no humanas que envuelven, sin embargo, a los hombres, y que tienen capacidad para alterar, en formas próximas al milagro, el curso mismo de la causalidad material. W. James no nos explicita, es cierto, cuál pueda ser la naturaleza de este mundo plural espiritual, al cual llama (con terminología «superestructural») «Dios». Pero prescindiendo de las superestructuras (de los teologemas), no nos aclara si este mundo espiritual, pluralístico, es un *pleroma* valentiniano, repleto de tétradas, ogdoadas y décadas, o si es un éter poblado de querubines, serafines, dominaciones y potestades; o si, acaso, allí respira el *Oñancopon*, el *AnandeKroKroko* de los ashanti, o sencillamente, en él habitan los espíritus descritos por Alan Kardek (en el siglo, León Hipólito Denizar Rivaille).

La posición espiritualista-espiritista latente en la que suponemos situado a W. James explicaría, no solamente la selección del material psicológico sobre el cual están construidas sus conferencias, sino la elección misma de la psicología espiritualista y «mentalista», como alternativa, por ejemplo, de la Psicología etnológica (W. Wundt), o la mitológica. Esta elección es la que habría sido interpretada por muchos como subjetivismo o como irracionalismo, como desinterés por los contenidos dogmáticos de las religiones, como si W. James fuera uno de esos «modernistas» que condenó Pío X. Es el horizonte espiritista de James el que le permite moverse a sus anchas por materiales psicológicos previamente seleccionados, para encontrar en ellos los indicios de las vías de retorno hacia la concepción originaria. Desde este punto de vista, la apelación a la doctrina del subconsciente y de la conciencia subliminar de Myers, no constituye ninguna vía de penetración hacia la subjetividad profunda, dado que, por el contrario, el subconsciente desempeñará ahora la función de zona interfacial a través de la cual las conciencias subjetivas aparecen en contacto con los espíritus, o se nos dan como sumergidas en el continuo espiri-

tista envolvente. Esto es lo que defendió Myers en *Human personality and its survival of bodily death*, que fue publicada póstuma en 1903. Desde esta perspectiva se comprende, por ejemplo, que W. James pudiera conceder tan ampliamente, sin menoscabo de su valoración superior, el bajo nivel intelectual de los místicos más sublimes, porque la constatación del mundo espiritual-espiritista, no necesitará especialmente de la colaboración de una inteligencia extraordinaria (Bergson llegó a decir, por su parte, que la inteligencia nos oculta la realidad al espacializarla) sino de la capacidad de sentir y de experimentar, propias del *medium* espiritista, unas realidades que están en nuestra misma presencia. Las mallas de la inteligencia pueden desempeñar incluso el papel de pantalla opaca, y por eso no le parecerá extraño a James, que el converso se comporte muchas veces como un adolescente. La misma extravagancia que James no duda en reconocer a los santos, sin menoscabo de su prestigio, podría también ser interpretada en este marco: los santos son antenas de un mundo espiritista trascendente, y por tanto, no tienen *por qué* ser, a la vez, piezas integradas de una potente computadora cerebral.

Pero no por ello la santidad es una locura. Como el mundo de los espíritus es una parte de la realidad plural; tomar contacto con ellos será tanto como desatar energías vitales que las sociedades humanas podrían ver, de otro modo, bloqueadas. Por eso, la extravagancia de los santos probaría que la santidad no es, para James, un valor meramente individual, sino social y colectivo, y que el sacrificio del propio cuerpo, que hacen los hombres de Dios (como el de San Pedro de Alcántara, durmiendo hora y media al día durante cuarenta años) es sólo un símbolo de que su misión no es individualista, un negocio de salvación individual, sino una misión de salvación colectiva. De aquí la paradoja de que James, supuesto psicólogo, esta en rigor ofreciendo un tratamiento funcionalista de los místicos, los santos y los conversos.

Por otra parte, es el horizonte suprapsicológico, que atribuimos a la teoría de la religión de W. James —un horizonte *angular*—, aquello que le habrá permitido desconectar las cuestiones de génesis, de las cuestiones de estructura, el origen y la función, la raíz de los frutos (porque el ser se convierte en raíz, el valor en fruto), lo genérico de lo específico. Es lo que le permite a James intentar una *crítica de la Santidad pura*, «que busca el núcleo objetivo [es decir, no psicológico subjetivo] de las religiones». Y es en la ambigüedad de su mensaje, casi secreto (un secreto en el

que podría verse acaso el pudor del hijo de un swedenborgiano), en donde reside la fuerza de la obra de W. James. Una fuerza que podría hacerse consistir en haber sabido ejercitar su horizonte sin representarlo, es decir, en haberlo presentado no a través de declaraciones explícitas previas, o como un resultado final, sino como un horizonte «subliminal», que se desvanece tan pronto como es encendida la luz naturalista («quienes creen en el carácter sobrenatural de la conversión súbita, han tenido que reconocer que no hay una marca distintiva de los conversos auténticos»), pero al que se nos está remitiendo continuamente (pues, de otra suerte, ¿cómo podría hablarse siquiera de conversos *auténticos*?) Esta ambigüedad estilística, esta ironía es, seguramente, uno de los criterios diferenciales de la obra de James respecto de obras tales como las de Alan Kardek. Ahora bien, si ponemos nombres, el «politeísmo original de los humanos» de James, se aproxima, hasta confundirse con él, con el *continuo espiritista* que comenzando con los animales, recoge a los antepasados humanos y llega a alcanzar a los extraterrestres, si no con la totalidad del *continuo espiritista*, sí al menos con el segmento suyo constituido por los racionales, aquel que probablemente tuvo en su mente Don Julián Sanz del Río el 14 de octubre de 1869, día de su muerte: «Muero en comunión —parece que dijo— con todos los seres racionales finitos». La «experiencia religiosa» de James, en resolución, nos parece que no tiene nada que ver con una experiencia en el sentido de la psicología experimental, y tiene, en cambio, mucho que ver con una «experiencia de la Gracia». Una experiencia que no tiene el sentido de una religión determinada, monista, pero que, en cambio, se llena de sentido con la experiencia espiritista, pudorosamente sugerida, en estas lecciones académicas, con el nombre de «politeísmo pluralista».