

EL MAL Y EL “ATEÍSMO FUNCIONAL” EN CREENCIAS DE TIPO LIBERATORIO. REFLEXIONES SOBRE LAS *VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA* *RELIGIOSA* DE WILLIAM JAMES.¹

PIETRO MONTANARI

To David, with gratitude

“Los males no pueden desaparecer, siendo necesario que exista siempre algo contrario al bien.”
(Platón, Teeteto 176a)

“...the world is all the richer for having a devil in it, so long as we keep our foot upon his neck.”
(William James, *The Varieties of Religious Experience*)

Resumen

Este artículo introduce en primer lugar a la reflexión de William James acerca del mal como hecho mental patológico en la obra *The Varieties of Religious Experience* (VRE). James define el mal como una enfermedad, la “depresión”, y lo analiza según diferentes umbrales en base a la severidad sintomática, desde los episodios más conscientes, intelectualizados y superficiales, hasta los más dolorosos, oscuros y, supuestamente, profundos. La segunda finalidad del artículo es de introducir a la teoría jamesiana de la conversión religiosa. Según James, tras haber adquirido gracias a la conversión un nuevo equilibrio mental, que implica el sentimiento de una duradera felicidad, el mal vivido vuelve al creyente bajo la forma de la memoria indeleble de la pasada experiencia, una memoria funcional a la conservación de la creencia misma. Definimos este recuerdo del mal como “ateísmo funcional” y proponemos trasladar la noción desde la incierta dimensión vivencial, en que James la había colocada, a la dimensión narrativa y neurocognitiva, donde quizás pueda llevar a desarrollos originales y más amplios.

Palabras clave: Religión, mal, ateísmo

¹ Este artículo reproduce (con substanciales, necesarias modificaciones) el texto de una ponencia presentada en ocasión del seminario “El mal en las sociedades contemporáneas” (febrero-noviembre 2017), organizado por el Centro de Estudios Religión y Sociedad, el Centro Universitario Ignaciano y la Maestría en Estudios Filosóficos del ITESO. El título de la ponencia era “La concepción del mal y el ateísmo funcional en la reflexión de William James sobre el sentimiento religioso”. El evento tuvo lugar en el Auditorio del Museo Regional de Guadalajara, Jalisco, el 28 de septiembre de 2017. Agradezco a Darío Flores por haberme invitado a participar en el seminario. Agradezco los amigos Ignacio Medina Nuñez y Pablo A. Pineda Ortega por sus útiles comentarios.

Abstract

The essay focuses, firstly, on the notion of evil in William James' *Varieties of Religious Experience* (VRE). James identified evil with a pathological mental fact, “depression”, and analyzed it according to different thresholds and degrees of symptomatic severity: from the more conscious, intellectualized and, apparently, superficial cases to the more painful and obscure, which, according to his view, were also the deepest ones. The second aim of this essay is to cast light on James' theory of religious conversion. According to James, once the believer has reached a new mental balance and experienced a lasting happiness thanks to his change of mind, evil comes again to him under the form of a persistent and warning memory of the past troubling experience, a memory that is functional to preserve his new belief-system. We define this memory and its role as “functional atheism” and propose to transpose this notion from the uncertain realm of inner experience, where James originally put it, to the narrative and neurocognitive grounds, where it may lead to more original and wider developments.

Key words: Religion, evil, atheism.

Introducción

En este escrito no podré comunicarles más que una serie de apuntes de trabajo. Esto puede resultar decepcionante. Mi “relación” con William James es todavía *in fieri*, en construcción. No he leído de él todo lo que quisiera leer y, sobre todo, con respeto a muchas cuestiones tocadas en estas páginas, el horizonte de mi investigación se encuentra todavía en un momento de formación. Por ambas razones, y si es cierto que toda interpretación se resuelve en una fusión de horizontes, no puede todavía realizarse una interpretación en el sentido más exigente y pleno de la palabra. Puesto en debida evidencia este fallo, me permitirán dividir esta lectura en cinco secciones: (1) unas consideraciones generales relativas al enfoque de este autor; (2) unas observaciones críticas acerca de sus premisas metodológicas en *The Varieties of Religious Experience* (VRE); (3) una síntesis de las *lectures* VI y VII de VRE, donde se plantea la cuestión del mal como hecho mental patológico (depresión) y de sus varios umbrales; (4) una ilustración de la teoría jamesiana de la conversión (*lectures* VIII-X) y, sobre todo, (5) un replanteamiento personal de los puntos 3 y 4 en términos de “ateísmo funcional”.

1. Cuestiones generales de enfoque

Hay varias razones que justifican mi interés por James. En primer lugar, siento simpatía por su ser científico y filósofo. James estudió medicina y ciencias naturales y por mucho tiempo, antes de entregarse a la filosofía, fue en busca de su vocación. Leer autores que han llegado a la filosofía tras una larga y sólida formación en ciencias experimentales puede ser un placer, pues a menudo

muestran una sensibilidad especial hacia la dimensión empírica, práctica y vivencial. Esta sensibilidad es una característica del pragmatismo y de James en particular (Rossi 2008). Aprecio mucho, por ejemplo, su atención en esquivar los excesos de abstracción, relativizar el momento de la especulación filosófica, momento que los filósofos, al revés, tienden por lo común a absolutizar. Bastaría ver como James interpreta Hegel en VRE, a saber, enfatizando la tonalidad emotiva que según él respaldaría el sistema del filósofo alemán, caracterizándolo en un sentido místico (VRE, p. 379, n. 1, y p. 408). Con eso, James da importancia justamente a lo que Hegel consideraba insignificante, el sentimiento. Se trata quizás de ironía, pero templada, me parece, por una cierta consideración que James tiene para el filósofo alemán y que demuestra también en otras ocasiones. En *A Pluralistic Universe*, por ejemplo, critica sin piedad su método dialéctico y la asperidad de su lenguaje, pero una vez más salva su “visión”, y opone la “densidad” de su intuición filosófica a la “flaqueza” de los trascendentalistas (PU, cap. 3).²

Más allá de este caso particular, cabe decir que en James hay la tendencia constante a resolver la filosofía en sentimiento (*feeling, Gefühl*). No se trata por supuesto de éste o aquel sentimiento efímero (alegría, tristeza, etc.), sino de una tonalidad emotiva más resistente, evidentemente capaz de transferirse y imprimirse en los textos. En una de sus obras más conocidas, *Pragmatism* (Pr, cap. 1), donde denuncia la abstracción de los sistemas filosóficos “racionalistas” (vs. los “empiristas”), James propone leer la historia de la filosofía en términos de un cierto “clash of human temperaments”. En otra obra habla de la filosofía como “la expresión más íntima del carácter de un hombre” (PU, cap. 1). “Temperament”, “character”, son palabras relacionadas con la vivencia psíquica individual e implican la referencia a sentimientos, emociones (y por debajo, sensaciones y materia), como constituyentes centrales del pensamiento, incluso del más abstracto. Aprecio mucho este esfuerzo de poner en perspectiva el pensamiento filosófico, este saber alejarse, cuando es necesario, de sus reglas formales para intentar leerlo mirando al sentimiento que lo respalda. Por supuesto, no se trata de una exclusiva de James. Otros filósofos, sobre todo en el ámbito de la

² Anticipo que la *thickness*, en James, es, como veremos, una característica de la realidad, opuesta a la *thinness*, que al revés caracteriza el pensamiento abstracto y en particular estigmatiza la pobreza del racionalismo extremo, que nuestro autor llama “intelectualismo”. Dada esta semántica, es evidente que cuando James atribuye *thickness*, densidad, al pensamiento de un filósofo, significa que lo está elogiando, pues según él se acerca más a la realidad. Este acercamiento, pero, tiene un límite infranqueable: “Thought deals [...] solely with surfaces. It can name the thickness of reality, but it cannot fathom it, and its insufficiency here is essential and permanent, not temporary” (PU, cap. 6).

filosofía europea “continental”, han tomado este camino más o menos paralelamente a James, aunque con lenguajes y planteamientos muy diferentes.

En segundo lugar, me siento atraído por la manera en que James plantea la cuestión del “self”, del yo: (1) tiene sin duda una visión múltiple y dividida del mismo, aunque no quiera deshacerse de la noción de su unidad y hasta busque proyectar la realidad de la conciencia más allá del individuo (panpsiquismo); (2) se encuentra evidentemente en apuros cuando se trata de definirlo unitariamente; (3) lo estudia analíticamente a partir de los programas sensomotores y de sus dotaciones “exteriores”, es decir, está plenamente consciente de la importancia que el cuerpo, las emociones y el entorno en general tienen en la formación de la mente y del mismo pensamiento abstracto.

Si lo que acabo de decir es cierto, el camino de James al estudio de la conciencia (*self*) tiene importantes puntos de contacto con las actuales ciencias cognitivas y, en particular, con un enfoque contemporáneo por el cual siento simpatía, el *enactivismo* (“enactivism”), o teoría de la mente incorporada (“embodied mind”).³ *The embodied mind* es el título de un libro seminal, publicado en 1992 por Evan Thompson (filósofo), Francisco Varela (biólogo) y Eleanor Rosch (psicóloga cognitiva). En filosofía hay raros, pero extraordinarios antecedentes de este enfoque, como *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty, una obra del 1945 (Merleau-Ponty 1993), o *Experience and nature* de John Dewey (1925). En general, en el campo de los *consciousness studies*, las contribuciones más originales de las últimas décadas parecen haber llegado no por filósofos (por supuesto, con excepciones sobresalientes, como Dennett 1991), sino por investigadores en inteligencia artificial (Minsky 1986; Hofstadter 2007), neurólogos (Damasio 1994, 2010; Sacks 2017), biólogos y neurocientíficos (Crick 1994), psicobiólogos (Gazzaniga 2009), psicolingüistas

³ “Embodied action” (acción incorporada): “embodied” implica, en primer lugar, que nuestra cognición depende de la experiencia, la cual a su vez es plasmada por nuestro tener un cuerpo con capacidades sensomotoras de vario tipo, y, en segundo lugar, que estas mismas capacidades son a su vez incorporadas en un ambiente biológico, fisiológico y cultural más amplio; “action” enfatiza ulteriormente el primer punto, es decir que procesos (inconscientes) de carácter sensomotor, percepciones y acción son inseparables en la cognición vivida (Thompson et al. 1992, p. 172 s). Los términos “enactivismo” y “enactive” subrayan que la percepción no solo es incorporada (*embodied*) y colocada en varios ambientes (*embedded*) que la determinan, sino que a su vez plasma y determina estos ambientes, según patrones de emergencia (id. p. 175). La perspectiva filosófica fundamental en que se mueve este libro es la de superar la fractura entre ciencia y experiencia. En este sentido hay un contraste notable con James, pues nuestro autor hace suya la conciencia de esta fractura y basa su propuesta teórica, el empirismo radical, sobre ella (PU, cap. 5 y 8).

(Pinker 1999), por no mencionar que algunos.

La mayoría de estos autores conciben la unidad del yo (la conciencia) como una ilusión, un epifenómeno del cerebro, y hay incluso quien avanza la hipótesis de un programa *ad hoc* que se encarga de producirla (Gazzaniga). Hay quien cree que sea necesario deshacerse de ella por completo, por razones al mismo tiempo neurocognitivas y espirituales (Thompson, cap. 6), y quienes la consideran ilusoria pero útil (Minsky, Hofstadter). Otros, sin embargo, buscan salvar la unidad del yo (Damasio, por ejemplo) y razonan en términos de estratos, capas, con las superiores que engloban las inferiores. James está sin duda en este grupo, pero observa con gran agudeza las divisiones del yo y elogia Freud, Janet y otros por haberse percatado de las escisiones del sujeto. En su *Psychology* (Ps), por ejemplo, James distingue varios aspectos del “self”, a saber, “material”, “social”, “espiritual” y “ego puro”. Es fácil observar cómo, llegado al “spiritual self”, el autor se exprese con mucha perplejidad y circunspección. Sus palabras, que recuerdan las de Hume (y del primer Husserl), merecen ser citadas directamente:

...it is difficult for me to detect in the activity any purely spiritual element at all. Whenever my introspective glance succeeds in turning round quickly enough to catch one of these manifestations of spontaneity in the act, all it can ever feel distinctly is *some bodily process* [cursiva nuestra], for the most part taking place within the head (Ps p. 300).

Pese a estos testimonios, y pese su excéntrica teoría de las emociones, que recientemente ha sido relacionada con las teorías de la mente incorporada (Kühle 2017), James sigue siendo considerado a menudo como un filósofo tradicional con relación al dualismo mente-cuerpo. Al respecto, algunos lo identifican incluso como cartesiano (Power, Dagleish 2008, cap. 2). El juicio me parece equivocado. El rechazo de las posiciones dicotómicas abstractas (del tipo cuerpo-alma, *res cogitans-res extensa*) son un aspecto central de toda su filosofía (Rossi 2008). James opone la lógica abstracta al flujo de la realidad, la ciencia y la experiencia, la exterioridad a la interioridad, pero estas oposiciones no tienen nada a que ver con un dualismo metafísico de tipo cartesiano y más bien, si queremos, ponen en evidencia la coloración existencialista de su pragmatismo. Más allá de este existencialismo, su misma propuesta metafísica rechaza explícitamente la idea del “teísmo dualista” de que exista una discontinuidad entre la conciencia humana y una “higher mind of the cosmos” (PU, cap. 7). Cualquier cosa esto signifique no parece ser pariente del dualismo

cartesiano.

En tercer lugar, al caer o tambalearse el fetiche del yo, del sujeto, hay que esperarse que caiga con él o tambalee otro fetiche, él de la realidad como objeto que se le opone. Estamos hablando por supuesto del yo planteado por las metafísicas racionalistas, que son el objeto polémico de James. Esta oposición ha sido tematizada en varios modos en la historia de la filosofía. Hay por ejemplo una realidad anodina, la de muchos empiristas, que se queda simplemente allá, incuestionada, inerte, frente al observador y a sus experimentos. Hay pero otra imagen de la realidad, más viva, antagónica y perturbadora, constituida por oposición a un sujeto instituido como autoconsciente y racional. La relación entre los dos términos, en este caso, sujeto y objeto, yo y realidad, tiene algo de novelesco. Implica luchas, miedos, aventuras, heroísmos y tragedias. En estas novelas la realidad es una amenaza, el yo una defensa, y el conocimiento necesita que el sujeto se atrinchere, se blinde, entre fronteras seguras, donde la realidad no pueda penetrar que en forma depurada (“realidad” puede significar el mundo, las cosas, la naturaleza, las pasiones, los sueños visionarios de los metafísicos, poco importa: se trata siempre de lo que se opone al sujeto racional, que resiste a sus pretensiones normativas). Entre los dos términos no hay solo oposición, hay enemistad. Mencionaré rápidamente tres ejemplos: Platón, Descartes, Kant.

Se acuerdan quizás de un pasaje platónico del *opus magnum*, donde Sócrates, el sabio, es presentado como sano y salvo en su *angulus*, detrás de un muro, desde el que puede observar la tormenta como lo haría el tranquilo espectador de una catástrofe (Rep. VI 496d-e).⁴ Es esta una imagen memorable del deseo de *securitas* e imperturbabilidad asociado con la filosofía, que luego culminará en las filosofías helenistas y en la grande poesía que estas inspiran (Lucrecio, Horacio, etc.). La mirada del sabio es el único baluarte eficaz, acorazado contra la realidad de la tormenta. Esta visión del sabio, de su estabilidad –*aspháleia* la llaman los griegos– en la posesión de la virtud y de la ciencia, como un dios en

⁴ “Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmundicia, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza” (trad. C. E. Lan, Gredos, p. 314).

tierra, es un ejemplo de lo que James llama “orgullo” y “autosuficiencia” de los antiguos paganos, actitudes que, según él, son incompatibles con la imagen luterana de un yo, siempre estructuralmente débil (cf. PU, p. 161).⁵ Descartes nos dejó otras imágenes inolvidables de este yo blindado en sus *Méditations métaphysiques* (Descartes 1992). Fue sólo tras haber conquistado de manera “clara y distinta” la certeza del yo que el filósofo pudo deducir, con certeza igualmente blindada, la existencia de dios, del cuerpo, de la realidad toda. Aseguró además que el entendimiento racional empieza allí donde la voluntad (el “temperament” jamesiano) calla, lo que Antonio Damasio considera ser su gran “error” (Damasio 1994), y quiso implantar estas certezas en nuestra memoria mediante una recuperación original del método de la meditación. Otra memorable representación del deseo de *securitas* implicado en la construcción del “self” nos llega de la Prusia protestante y absolutista. Se trata de la celeberrima representación que Kant, al final de la *Análisis Transcendental*, nos dio de la razón como isla en el medio de un océano tempestuoso (KrV, p. 311).⁶ En este caso, la certeza del sujeto hace pendant con una realidad nouménica que, desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo (pero no práctico), resulta inefable, enigmática, sibilina. La certeza con la que el criticismo afirma que la realidad “en sí” es incognoscible (poniéndola así definitivamente al abrigo de un océano de sueños metafísicos incapaces de aferrarla, incluyendo el sueño de Descartes), es finalmente otra manera – aunque sin duda una manera nueva, “copernicana” – para alejarla, oponerla al sujeto como algo perturbador.

A la hora de que el “self” deje de ser concebido como una isla segura, de la que ha sido normativamente expulsado todo peligroso desorden, entonces también la realidad, antes considerada como una tormenta, un sueño indistinguible de la fantasía o una enigmática frontera de lo conocable, deja de ser representada como algo

⁵ Hegel, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, se expresaba de manera quizás similar, mencionando la plasticidad de los hombres antiguos: “obras de arte”, según él, fueron los grandes individuos de aquel tiempo (Hegel 1997, p. 47 s). Escribe James, refiriéndose a estos mismos grandes hombres: “The individual, if virtuous enough, could meet all possible requirements” (PU, cap. 8).

⁶ „Dieses Land [scil. des reinen Verstandes] aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“ Una sugestión análoga nos llega de la famosa imagen de la escalera, que cierra el *Tractatus* de Wittgenstein.

peligroso y amenazador. Nuestra mirada se descubre siempre más atraída por fenómenos observables de intercambio y *melting* entre sujeto y objeto. La realidad aparece siempre más el producto de una emergencia compleja entre términos radicalmente interdependientes y co-implicados (de estas emergencias nos dan varios ejemplos Thompson, Varela y Rosch en el libro que he mencionado arriba). El dualismo pierde importancia, términos opuestos se descubren recíprocamente implicados en un mismo juego. La oposición anterior, su carácter absoluto, se revela como una especie de ilusión introspectiva, una confabulación, provocada por exceso de abstracción, por miedo, por gusto novelesco, por amor a lo visionario.

En el enfoque pluralista de James existe sin duda una marcada sensibilidad hacia los aspectos de *melting* e interdependencia entre sujeto y realidad. Además, nuestro autor conoce como pocos las confabulaciones de las metafísicas racionalistas. Por supuesto, James no puede llegar al punto de suprimir toda diferencia entre los dos términos, pues esta diferencia –mejor, esta fractura– llega a ser en un dado momento la premisa misma de su reflexión:

Thought deals thus solely with surfaces. It can name the thickness of reality, but it cannot fathom it, and its insufficiency here is essential and permanent, not temporary. The only way in which to apprehend reality's thickness is either to experience it directly by being a part of reality one's self, or to evoke it in imagination by sympathetically divining some one else's inner life. But what we thus immediately experience or concretely divine is very limited in duration... (PU, cap. 6).

Además, nuestra facultad de abstracción, que según James encuentra su mejor destinación en el método científico, tiene una utilidad práctica, para la vida, que James repetidamente enfatiza y muestra apreciar en sumo grado. A pesar de esto, pero, todos sus esfuerzos se orientan en reducir *lo más posible* la distancia entre pensamiento abstracto, *radicitus* discontinuo, y el flujo de la realidad. Lo que James rechaza no es la ciencia, sino la idea implantada en filosofía por Platón y Aristóteles, los padres del racionalismo filosófico, de que la realidad sea algo fijo, inalterable, bajo la premisa que lo inmóvil es más noble del movimiento, y que los conceptos, la verdad, siendo algo más fijo de la realidad, sean por eso mismo mejores (PU, *ibid.*). James quiere invertir explícita y radicalmente esta manera de pensar. No hay duda de que el conocimiento humano sea para él más acertado, noble,

profundo, incluso más consciente de sí y más divino, en la medida en que se acerca al flujo de la realidad en lugar que alejarse de éste. Por este camino no es exagerado decir que James plantea la exigencia de una sistemática exposición del pensamiento a la realidad, exposición que llega en ciertos casos a resolverse en un verdadero abandono, en una rendición. El discurso de James lleva así a invertir las metáforas platónico-kantianas “Isla vs. Océano”, “Angulus vs. Tormenta”, el valor semántico-normativo del que están cargadas (Defensa vs. Amenaza, Positivo vs. Negativo). Daré otro ejemplo textual para respaldar estas afirmaciones.

En VRE, James define como “B-region” una inmensa región mental subconsciente o inconsciente, una periferia, y como “A-region” la conciencia, el pequeño centro de aquella inmensa región (atención, términos como consciente e inconsciente, aunque James los use, engañan, pues no tienen nada a que ver con Freud y apuntan más bien a lo que hoy llamamos módulos, programas mentales automáticos). Si asumimos que la “B-region” sea el equivalente de la Tormenta platónica o del Océano kantiano,⁷ nos percatamos inmediatamente de la inversión de perspectiva que mencionamos arriba, pues, en James, la “B-Region” es considerada no como amenaza, sino como la linfa vital de la conciencia, su mayor recurso. La periferia de la mente, en lugar de ser vista como la amenaza contra la cual hay que erigir el baluarte del yo, es considerada como la fuerza que lo plasma, lo tiene en vida, lo alimenta y lo salva. Una vez más, el flujo de la realidad (ahora tematizado como el flujo de nuestra interioridad) se revela la base mental, material, de la que emerge el concepto, el pensamiento superior, y mediante el cual se reorganiza la psique, el yo, en su totalidad, centro y periferia. Cae así en amplia medida el valor otorgado a las metáforas que representan la razón en términos defensivos, absolutos, y se afirma el valor epistémico, estético, práctico y moral de un abandono del sujeto frente a las fuerzas incógnitas y non-rationales que lo plasman y desafían desde las regiones más remotas e oscuras de la psique. El término que usa James es rendición (*surrendering, giving up*). En efecto, en la célebre y muy controversial última *lecture* de VRE (XX), James llega al punto de sugerir que la liberación religiosa del individuo, la fe, y quizás el mismo dios, llegarían al hombre por medio de una “rendición”, de un definitivo soltar las riendas de la razón y de la voluntad. Desde la “B-region”, entonces, no solo llegan al alma enferma desorden, mal y sufrimiento, sino sobre todo la posibilidad del rescate, el bien, la redención. En la última

⁷ En realidad, en Kant, el océano representa los imposibles “sueños” metafísicos, a saber, la razón, *die Vernunft*, cuando sobrepasa sus límites.

lecture de *A Pluralistic Universe* (PU, cap. 8), James reafirma con aún más fuerza y claridad estas intuiciones. Con respeto a Platón, Descartes y Kant, los términos están casi por completo invertidos. La de James es una inversión radical de las nociones filosóficas clásicas de conciencia (autoconciencia) y realidad.

Para resumir, mi actitud hacia James es simpatética, con reservas. No concuerdo con el espiritualismo más o menos marcado que surca sus obras, y menos aún con su rechazo sin apelo del materialismo, aunque pienso se trate de reacciones comprensibles ante la ciencia de la época. Sin embargo, entendidas como provocaciones que nos abren hacia nuevos desafíos, que nos inducen a pensar más allá de la evidencia, también estas posturas me estimulan y me agradan. Concuerdo al revés casi sin reservas con su crítica del racionalismo y del intelectualismo. Por ejemplo, me siento solidario con su rechazo del teísmo racionalista (el dios de los teólogos) y con su postura crítica frente al idealismo (que él llama monismo dogmático, refiriéndose por lo general a las corrientes trascendentalistas estadounidenses). Siento también muy afín a mi manera de pensar su persuasión que entre realidad y lógica, experiencia y conceptos, no haya ningún nexo substancial. James hereda esta creencia por filósofos que siente cercanos a su temperamento y que él mismo menciona como inspiradores, a saber, Protágoras, Hume, John S. Mill e, *in primis*, Bergson. Y creo que habría que añadir a la lista el criticismo kantiano, por lo menos el Kant de la primera *Crítica*, pues James reinterpreta la idea kantiana de la incognoscibilidad del *noumeno*, de la *Dinge an sich*, con su propia persuasión de que la realidad (la experiencia en su aspecto continuo, no-discreto: *the flux of life*) quede desconocida a la ciencia, mientras la ciencia no tocaría que la “outer surface of reality”. Sin embargo, pese a ésta suerte de empirismo vitalista y relativista, que parecería deber implicar, como cociente sin residuos, un despreocupado *farewell* a toda metafísica, James no renuncia a plantear una vía propia a la metafísica e insiste pensando alrededor de dios, de la fe, de la unidad de la conciencia (hasta de un pansiquismo), dialogando con el monismo idealista para proponer su propia alternativa. *Esta insistencia es quizás lo que menos entiendo de él y lo que más me atrae*. James define su contra-propuesta “radical empiricism”, o también “pluralism”. ¿Qué significa?

Sería largo dar una respuesta por lo menos aceptable a esta pregunta. Me limitaré a comentar las palabras más sorprendentes que James emplea para ilustrar su punto. Se trata de la afirmación que “dios no es el absoluto”,

⁸ Prosigue James: “the monistic perfections that make the notion of him so paradoxical practically and morally are the colder addition of remote professorial minds operating in distans upon conceptual substitutes for him alone.” Sobre la irracionalidad de lo absoluto en James, véase también Rossi 2008.

“that there is a God, but that he is finite, either in power or in knowledge, or in both at once” (PU, p. 164).⁸ Ser pluralistas, para él, significa aceptar que hay una “super-human consciousness”, un dios, y que éste, por cuanto amplio pueda ser, no coincide con el absoluto y queda contenido en algo más amplio, aunque fuera por un pequeño margen. Lo que James cuestiona, aquí, es la oposición absoluta instituida por el racionalismo entre dios y finitud. El racionalismo, que explica toda relación particular subordinándola al absoluto, quedaría así amputado a su raíz. James afirma además que un “tratado de paz” entre empirismo y racionalismo puede ocurrir solo con base en esta premisa. En términos lógicos, es difícil entender porque debería de ser así, pero, si tenemos a mente que (a) por James las ideas se miden con base en sus consecuencias, en su utilidad, de acuerdo con su definición de pragmatismo (Pr, cap. 1), y si nos recordamos que (b) el absoluto, para él, ha cesado de significar algo que hay que entender lógicamente para empezar a ser algo que hay que vivir inmediatamente y más allá de toda conciencia limitada (PU, cap. 7), no es incorrecto concluir que (c) no hay una razón estrictamente lógica que explique la premisa del dios finito, pues la lógica en eso ya no tiene la última palabra, pero hay una razón práctica que según James es suficiente para aceptarla. No aceptarla significaría de hecho aceptar ideas peores por sus consecuencias, como el materialismo, el dualismo teísta y, sobre todo, el contrincante monismo idealista. La ventaja del pluralismo sobre el monismo, en particular, parecería depender de ciertas inferencias sumamente útiles que nos permite hacer: por ejemplo, que lógica y realidad son separadas, que el absoluto no es necesario para justificar la interdependencia de todo con todo, que la contradicción lógica no es algo monstruoso, que dios no es el absoluto, etc.

Confieso que, hasta la fecha, la propuesta jamesiana queda para mí una “half-understood representation”. Quizás nunca lograré entenderla a pleno, pero, como muchas representaciones destinadas a permanecer medio-entendidas, ejerce sobre mí una cierta, persistente fascinación, pues tiene algo misterioso que engancha mi imaginación y la estimula a producir toda clase de inferencias. Pese a esto, la idea del dios finito tiene también algo de sentido común. Afirmar que dios es finito, comenta James con una ironía que resulta en buena parte persuasiva, es coherente con la manera ordinaria en que los hombres, excepto los filósofos y los teólogos, han siempre lidiado con la divinidad. El dios de Abram, Isaías y Jesús, dice James, no tiene nada a que ver con el absoluto. La premisa jamesiana del dios finito, efectivamente, resulta compatible con la vida religiosa

común, que recientes enfoques cognitivistas han caracterizado en términos de “theological incorrectness” (Boyer 2002, Slone 2004).⁹ El mismo Platón, pese a todo su aparato teológico, sigue en amplia medida refiriéndose a la divinidad con base en el sentido común (Montanari 2017, parte II).

2. VRE y sus puntos débiles

Tenemos ahora que pasar al James de VRE, que es la obra que más nos interesa en esta presentación. Aquí, tengo que decirlo, vacila un poco mi “luna de miel” con el filósofo pragmatista. La obra en cuestión es sin duda extraordinaria, algo muy original, quizás excéntrico, sin medida común. No hay parámetros anteriores con que sea posible juzgarla, entenderla. Varios estudiosos de este autor, y de esta obra en particular, ni siquiera esconden su desconcierto (Taves 2009). Y tienen toda razón. Se trata al mismo tiempo de una obra de psicología (de la psicología heroica, *statu nascenti*) y de filosofía. Es una obra que busca explicaciones y al mismo tiempo las rechaza, limitándose a ofrecer una colección de casos (*specimens*), testimonios, y planteando a lo máximo un camino para la *hermenéutica* de la experiencia religiosa (que Rudolf Otto, entre otros, empleará para corroborar sus hipótesis fenomenológicas centrales). Es una obra que se proclama científica, atenta en distinguir los hechos de los valores, pero que al mismo tiempo contrasta en muchas maneras con el esquema básico de un discurso científico: por ejemplo, se revela pragmáticamente interesada a las consecuencias prácticas de las creencias, incluyendo las que respaldan la actitud científica; deja entender una evidente simpatía hacia enfoques no-científicos al estudio de la mente, enfoques “esotéricos” que alimentaron la curiosidad de James a lo largo de casi toda su vida (espiritismo, etc.); deja entender una evidente antipatía hacia positivismo, naturalismo, mecanicismo, es decir, los ejes de la *Weltanschauung* que respalda las ciencias modernas; sobre todo, plantea la exigencia de una construcción de un puente entre ciencia y fe (*lecture XX y Postscript*), que podríamos definir en términos de un acercamiento entre ciencia y experiencia (esta misma exigencia es central, *mutatis*

⁹ Con esta expresión se entiende que mientras por un lado, cuando tienen que reflexionar sobre la divinidad, los creyentes le atribuyen características sobrehumanas, ilimitadas y absolutas, por otro lado, a la hora de lidiar con ella en sus vidas diarias, la tratan necesariamente como si fuera un ser finito, con características marcadamente humanas. Así que por un lado tenemos el momento de la reflexión, que es el momento normativo, en el que absolutizamos, decimos como las cosas (dios, etc.) deben ser, y nos expresamos en términos que son “teológicamente correctos”. Por otro lado, pero, cuando actuamos y vivimos nuestra religiosidad, reflexionando menos, actuamos de manera “teológicamente incorrecta” con respeto a las normas que hemos instituido. A menudo la religiosidad se alimenta de este contraste con la teología.

mutandis, en el libro que ya mencioné de Thompson, Varela, Rosch). Es comprensible, entonces, que un etnólogo escrupuloso como Marcel Mauss (entre otros) rechazara incondicionadamente VRE como obra no científica (Mauss 1906).

Personalmente, al estudiar las religiones antiguas, la griega en particular, y la religiosidad platónica aún más en concreto (Montanari 2017), confieso que la obra de James me sirvió solo muy limitadamente. Algunas partes de la teoría jamesiana de la conversión y de lo que, en esta presentación, llamaré “ateísmo funcional” son, creo, las únicas aportaciones mayores de la teoría de James a mi trabajo. Es más: cómo estudioso de religiones y religiosidades, en particular en el mundo antiguo, estoy francamente en contra de algunos postulados metodológicos mayores que James afirma explícitamente en VRE. Estos postulados se podrían resumir en las siguientes limitaciones.

Según James, cuando analizamos la variedad de las experiencias religiosas,

- (1) hay que enfocarse sobre el individuo, dejando por un lado toda Iglesia, scil. todo aspecto social, ritual, institucional: en VRE (y también en *Das Heilige* de R. Otto), sistema social y sistema de creencia, son considerados como variables irrelevantes: el *individuo* predomina;
- (2) hay que enfocarse únicamente sobre las experiencias religiosas extraordinarias, excepcionales, extremas, es decir, las que son mentalmente patológicas; las experiencias religiosas ordinarias no nos revelan nada de interesante acerca de la experiencia religiosa: el individuo *extraordinario* predomina.

Existe también otra importante indicación metodológica, por lo menos implícita:

- (3) las reconstrucciones *a posteriori* de una experiencia vivida (memorias, textos, etc.) reflejan de manera fiel la experiencia, o por lo menos nos transmiten lo esencial de la misma.

Creo que sea difícil afirmar tres cosas más despistadas y contraproducentes a la hora de estudiar religiones y vivencias religiosas. Tratemos de responder de la manera más honesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo cree, reza y va al templo la gran mayoría de las personas? ¿Cuánto cuentan las interacciones sociales, el lenguaje y los símbolos compartidos en la vivencia religiosa individual? La mediación de la cultura, de la sociedad y hasta de las instituciones y de las relaciones políticas en la formación de las creencias y del mismo sentimiento religioso es un hecho que es sumamente difícil considerar como

secundario o hasta irrelevante. En este sentido apuntan las justas objeciones de Charles Taylor a James (Taylor 2002). Hay además que preguntarse, ¿hasta qué medida recuerdos y relatos son testimonios fidedignos de las vivencias? ¿Hasta qué punto los recuerdos y los relatos de nuestras experiencias alteran, transforman o hasta reinventan nuestras vivencias originarias en vez de reflejarlas, casi se tratara de una simple recopilación? James da simplemente por sentado que relatos y testimonios nos comuniquen lo esencial de las vivencias. Pero, más bien, deberíamos preguntarnos si, y en qué medida, estos relatos sigan patrones cognitivos y culturales de los que el narrador no solo no es consciente, sino que plasman la “conciencia” religiosa del creyente. El estudio contemporáneo de las narraciones religiosas, por ejemplo, tiende a alejarnos bastante de la cuestión insidiosa de las vivencias interiores, moviendo más bien hacia la individuación de estructuras, secuencias y tipos generales (Burkert 2009, cap. 3; A. Geertz 2010). Volveremos al final del artículo sobre la cuestión. En todo caso, creemos, las respuestas que se pueden dar a las preguntas arriba mencionadas nos alejan mucho de los postulados metodológicos que James emplea en VRE. Mi opinión es que, si nos mantuviéramos en los límites de estos postulados trazados por James, quizás podríamos decir algo pertinente sobre la manera en que algún místico, vivido preferiblemente en el mundo moderno y protestante (mejor aún en los Estados Unidos y en la Inglaterra del siglo XIX), contempla y justifica su propia experiencia religiosa, pero sospecho que se nos escaparía todo lo demás. Por supuesto, es siempre posible que lo poquísimos que nos queda sea también lo que, *desde un punto de vista práctico (moral)*, consideramos como lo más valioso. Pero es esta otra cuestión, una cuestión de preferencias, inclinaciones, imperativos, que por lo pronto no nos interesa discutir.

Si lo que acabamos de exponer tiene sentido, ¿qué valor tiene hoy esta obra de James? ¿Por qué hablar de ella? Por dos razones, creo. En primer lugar, por qué, cómo vimos, James no pretende ser un trabajo científico que nos *explique* qué es la vivencia religiosa. James no nos proporciona una teoría que explique la religión, come, por ejemplo, han hecho Émile Durkheim, Sigmund Freud, Roy Rappaport, y hacen hoy día los antropólogos cognitivistas como Dan Sperber, Pascal Boyer y Scott Atran, entre otros. Tampoco cae en las paradojas hermenéuticas de Rudolf Otto, lector entusiasta de VRE, cuya fenomenología de lo sagrado afirma que lo divino es algo real y concreto debido a la presencia, en la constitución del sujeto humano, de una facultad

¹⁰ Se trata sin embargo de una facultad que parece funcionar selectivamente, sólo en ciertos hombres, nos dice Otto.

especial que nos permite casi literalmente de “percibirlo” (R. Otto 2001).¹⁰ Una instancia explicativa existe sin duda también en VRE, pero queda decididamente en segundo orden con respecto a otras instancias más evidentes y prioritarias, por ejemplo: la catalogación de las experiencias subjetivas, la construcción de tipos psicológicos generales, el relato (disimulado) de una experiencia personal, el esfuerzo hermenéutico, y, sin duda, como argumenta Ann Taves, el intento general de persuadir hacia las razones de la fe (Taves 2009).¹¹ En segundo lugar, una vez identificados los límites del enfoque de James, se pueden y deben apreciar muchos aspectos de su obra. Hacia esta apreciación movemos justamente en seguida, al hablar de la noción jamesiana del mal como hecho mental (depresión) y del papel funcional que el mal sigue desarrollando en el nuevo equilibrio mental adquirido tras la conversión.

3. El mal como hecho mental

Antes que nada, ¿dónde coloca James el mal? En la mente humana: “evil is in mental constitutions” (VRE, p. 132). Es un buen punto de partida. El mal, para él, no es algo objetivado, externo, que existe afuera de nuestra mente. Tampoco es una ilusión, algo que se encontraría únicamente en nuestros discursos y representaciones. En este mismo sentido, aparecen como intelectualizaciones las formulaciones platónicas y neoplatónicas del mal como ignorancia, privación o ausencia de bien, abstracciones destinadas a desintegrarse a contacto con la irrupción del hecho (*prâgma*) concreto del mal en nuestras vidas. Enfoques actuales, como la *Moral Foundation Theory* (MFT) propuesta por Jonathan Heidt y otros psicólogos cognitivistas (Heidt 2012), mueven de premisas análogas: el mal se explica observando como nuestra mente funciona. Aquí también se rechazan las nociones del mal como realidad objetiva y como ilusión subjetiva. El mal es algo mental y la mente es algo real y materialmente constituido. Sobre todo, ambos enfoques hacen hincapié en lo inconsciente: James con su teoría de la conversión por “rendición” y la MFT con sus premisas nativista e intuicionista.¹² Más allá de estos aspectos generales, sin embargo, entre James y la MFT hay diferencias de contenido y enfoque muy pronunciadas. Por ejemplo,

¹¹ Escribe Ann Taves: “The writing of VRE was a religious act, as he [scil. James] conceded, and his method of argumentation was designed to persuade rather than provide experimental evidence” (p. 429). En su introducción a la “centenary edition” de VRE, 2012, Eugene Taylor (2012) llega a interpretar a James, su espiritualidad y la obra en cuestión a la luz de la influencia de Swedenborg, llegada a James a través de la figura paterna. La argumentación, sin embargo, a menudo deja de ser persuasiva.

¹² Ver nota siguiente.

la MFT quiere explicar el mal como una violación de instintos sociales e intuiciones morales implantados en la dotación neurológica de nuestra especie y que apuntan especialmente a las exigencias del grupo y de su conservación.¹³ James sigue un camino diferente. El hecho mental que identifica con el mal es un *mental pain*, una enfermedad psíquica: la depresión. La “sick soul” de la que nos habla (*lectures VI y VII*) es esencialmente la mente de un hombre que sufre trastornos depresivos de diferente entidad. El mal, según él, no consiste en una infracción de las fundaciones morales humanas, sino en una alteración del equilibrio psíquico individual, en una dolorosa fractura de nuestra unidad interna. En el primer caso (MFT), la amenaza cae sobre el grupo, que hay que proteger contra los inevitables estafadores, traidores y violentos; en el segundo caso (James), sobre el individuo, que hay que rescatar, *redimir*, de un sufrimiento casi congénito en su naturaleza. De hecho, como veremos pronto, la definición jamesiana del mal es relacionada con creencias religiosas de tipo liberatorio (*redemption-beliefs*).

Los antiguos llamaban la depresión melancolía, que significa bilis negra, con evidente referencia a la teoría de los humores que fue paradigma dominante desde Hipócrates hasta el Renacimiento (Klibansky et al. 1964, cap. 1; Jackson 1990). ¿Sabemos exactamente qué significa depresión, hoy? Me parece que, aunque tengamos descripciones y clasificaciones mucho más elaboradas que al tiempo de James, aunque los nuevos hallazgos nos permitan un poder diagnóstico y terapéutico incomparablemente mayor (piensen en el descubrimiento de los neurotransmisores), sin embargo, seguimos sin tener verdaderas explicaciones, teorías generales. Además, expertos y profanos, seguimos hablando ordinariamente de estos síndromes mediante una plétora de metáforas tan evocativas como evasivas –por ejemplo, oscuridad, letargia (o al revés insomnio), desesperación, soledad, aislamiento, un dolor del cual no se puede ver el fin, túnel sin salida (etc.). Según Dorothy Rowe la depresión es una cárcel, un muro o barrera insuperable (Rowe 2003). La llama también “bottomless

¹³ Las fundaciones morales universales son por lo menos cinco: *care* (vs. *harm*), *fairness* (vs. *cheating*), *ingroup loyalty* (vs. *betrayal*), *authority* (vs. *subversion*), *purity/sanctity* (vs. *contamination*). Su papel en la moral humana hay que entenderlo en el marco del nativismo, intuicionismo y adquisicionismo de esta teoría. El nativismo afirma que la mente humana no es una tabula rasa, sino es articulada por módulos cerebrales que tienen funciones adaptativas. El intuicionismo afirma que el juicio moral es una respuesta automática (inconsciente) y asociativa que ocurre en segundos o fracciones de segundo. La MFT sin embargo no explica por completo la moral con la acción de programas mentales automáticos: atribuye gran importancia al entorno socio-cultural en la formación de los individuos y a la construcción de los valores morales por medio de narraciones (adquisicionismo).

chasm”. Un periodista italiano, Indro Montanelli, la llamaba el “sol negro”. El estadista Winston Churchill la llamaba “black dog”. Giuseppe Berto, escritor italiano contemporáneo, “mal oscuro”. La *blackness* por supuesto prevalece en estos ejemplos, pero son muchas otras las metáforas que intentan describir la depresión. James la llama ya con su nombre actual, *depression*, pero también usa varios sinónimos: “evil”, “melancholy”, “misery”, “mental pain”, etc. La describe también con una metáfora –un lago helado que se derrite– que hemos vuelto a encontrar en los ejemplos recogidos por Rowe.

Hay por lo menos que señalar que muchos estudiosos, médicos y terapeutas son hoy bastante contrarios a esta imprecisión y a la incontrolada tendencia a hablar por descripciones y metáforas cuando se trata de depresión. Lo son por qué es con base en descripciones y clasificaciones –en lugar que en parámetros más exactos, basados sobre datos neurobiológicos y genéticos– que se distingue también hoy día, así como al tiempo de James, entre umbrales depresivos. Parece así que, pese a las clasificaciones siempre más refinadas (para darse cuenta de la larga historia de los intentos de mejorar y refinar las clasificaciones heredadas, véase Gruenberg et al. 2005), todavía no salimos de un enfoque inductivo y empírico, basado en la organización de criterios sintomatológicos y umbrales, y donde las atipicidades juegan todavía un papel muy amplio. Las conclusiones de algunos expertos parecen significativas:

The challenges in the future are to develop a broader explanatory understanding of the syndrome under investigation, ranging from basic cellular processes to brain pathways, and their links with relevant psychological constructs such as self-esteem, resilience to stress or stress vulnerability, and personality, temperament, and character. [...] our discipline should be open to emerging neurobiologic and genetic findings as applied to depression (Gruenberg at al., cit., p. 11).

Otros concluyen de manera casi idéntica:

Overcoming the current nosological problems will require changing the current phenomenology-based classification system to a classification system based on reliable neurobiological findings that takes into consideration the remarkable synchronization of psychological, social and cultural factors with biochemistry and physiology (Jurueña 2012).

Es evidente que, según los autores, un mayor entendimiento de los mecanismos genéticos y neurobiológico sería de gran ayuda para mejorar

etiología, fisiopatología y farmacología relacionadas con los síndromes depresivos.

Volvemos a nuestro autor. Una amplia cantidad de aspectos y formas depresivas es tomada en cuenta en los ejemplos de James. Siendo un hecho mental, la depresión es analizada por James mediante la noción de umbral (“misery-[pain-/fear-]thresholds”). No sólo no hay un mal objetivo, sino el hecho de que el mal sea un estado mental, permite una nebulización del hecho mismo, en una serie de matizaciones, gradaciones, niveles, que pueden hasta resolverse en la particularidad, en la idiosincrasia extrema.¹⁴ No es fácil entender exactamente cuáles y cuantos sean estos grados, donde empieza uno y se acabe el otro.

El lenguaje de James es a menudo muy ambiguo. Cuando las exigencias de explicación típicas de toda teoría científica son secundarias, como en es el caso de las VRE, cuando lo que nos interesa observar es la *variedad* de la realidad, sus formas cambiantes y moduladas, y cuando, en particular, la realidad en cuestión es la experiencia interior, es natural y predecible que nuestro lenguaje hermenéutico, al hundirse en la variedad, se cargue de –incluso podríamos decir reproduzca y mime– la misma ambigüedad y evanescencia de lo que observa. Junto con esta variedad, hay riesgo que nuestro mismo discurso acabe por perderse. El hecho de que James descuide la definición exacta de los términos que utiliza es una prueba indirecta de que la prioridad de VRE no es científica.

James identifica tres niveles o umbrales de depresión en orden de progresiva patología, *from top to bottom*: de lo consciente, activo, intelectual, superficial y normal (*top*), el discurso jamesiano se hunde progresivamente en lo que es más natural, opaco, no plenamente consciente, pasivo, sentimental, “profundo” y patológico (*bottom*). Procedemos entonces con James en este descenso ad *infera*.

(1) Encontramos antes que nada el sentimiento de precariedad y fracaso (*failure*) que todos hemos experimentado (p. 133). Entre los casos humanos citados por James, hay también testimonios del tipo *healthy-minded*, es decir, el primer tipo de hombre religioso individuado en las *lectures* anteriores, IV y V. Se nos dice ahora que este primer tipo psicológico de creyente, todo optimista y sin dolor, en realidad nunca existe en forma

¹⁴ En efecto, los ejemplos que proporciona James dan a menudo la impresión de ser en realidad todos casos especiales, únicos, y difícilmente comparables, aunque el autor trate de organizarlos por tipos correspondientes a umbrales.

pura: nadie, dice James, ha salido indemne del sentido de vulnerabilidad, precariedad y fracaso que experimenta la *sick-soul*, aunque fuera en un nivel superficial. James dice aquí de manera clara, aunque indirecta, que no existe un alma “en salud”, cuyo optimismo religioso sea el reflejo de un estado de espontánea perpetua felicidad. La del *healthy-minded* es, en realidad, una manera de sentir no siempre muy honesta consigo misma y un poco superficial: es falsa consciencia. A final de la lectura dirá James que el método de la “mente sana” sirve más bien para alejar, rechazar o cubrir la amenaza real del mal: un método, comenta James, que es bueno... hasta que funciona (p. 160.) La realidad del alma, de la mente, consiste siempre en un cierto grado de enfermedad, *sickness* (aquí se percibe la influencia luterana sobre el discurso jamesiano). El mal es un *fact* ineludible. El hombre es un enfermo psíquico natural, algo en él anda fatalmente quebrado, *broken*.

(2) Seguimos bajando y encontramos un más profundo “sense of vanity” (p. 138). Es interesante notar que es aquí en donde James coloca los filósofos: el sentimiento de la vanidad del mundo y de nuestros esfuerzos en el mundo, genera, nos dice James, una serie de “melancholy metaphysicians”. Aquí James coloca el pesimismo que según él es el trasfondo de todo positivismo, agnosticismo y naturalismo. (“Según él”, digo, pues parece reiterarse aquí, aunque de manera que puede pasar desapercibida, el prejuicio sobre la tristeza del ateo, según el que los ateos no pueden conocer una verdadera felicidad, un prejuicio muy antiguo, que es un Leitmotiv en Platón.) Además, James coloca aquí los paganos, la filosofía de los paganos, en particular los griegos: menciona así el pensamiento arcaico (Homero) para luego brincar a las filosofías helenistas (epicureísmo y estoicismo). No se mencionan Platón y Aristóteles. Se acaba aquí el aspecto normal, más superficial e intelectual de los umbrales, sobre el que la conciencia parece tener más control.

(3) El que sigue, el tercer umbral, abre la serie de los casos abiertamente patológicos. En estos casos se presentan hombres que, en lugar de expresar un pensamiento sobre el mal (con pesimismo, fatalismo, etc.), parecen, por así decirlo, “ser pensados”, “ser expresados”, de hecho “ser poseídos” por el mal que padecen. James habla ahora de *pathological melancholy*. La característica dominante es la experiencia de un terror universal. Los casos catalogados en esta parte son clínicos: se trata de personas – ya sean desconocidos o famosos (Tolstoy, Bunyan) – que en determinados periodos de la vida, o hasta por la mayor parte de su vida, han experimentado dolorosas crisis depresivas, depresiones “mayores”

diríamos hoy. Este umbral abre la ventana sobre la que James llama “región B”, es decir, la vasta región del subconsciente (repetimos que el inconsciente, en James, no tiene connotaciones psicoanalíticas y se parece más bien a la maquinaria neurológica que hoy estudian los cognitivistas). Estos casos, mucho más de los que mencionamos anteriormente, son casos de una violenta agresión que llega al centro de la conciencia mental desde la periferia, a veces la más remota periferia de nuestra mente. Los “pobres nosotros” que James describe ahora sufren mucho: no están filosofando, no expresan opiniones pesimistas y un cierto malestar racionalizado, como ocurre en los niveles 1 y 2. Literalmente, su dolor los domina y habla por ellos: son casi *profetas* de su propio dolor. Pero aquí también hay niveles, matices. Proseguimos entonces hacia el fondo del infierno.

(3a) En primer lugar, la incapacidad de experimentar sentimientos de alegría, “incapacity for joyous feelings” (fino pag. 145), los casos clínicos que James, siguiendo Ribot, llama *anhedonia*. James habla también de agotamiento nervioso (*nervous exhaustion*). El dolor mental parece volverse una especie de anestésico para estas personas, las encierra por entero en su propio *self*, las aísla, las segrega, las condena a una forma perversa de egotismo: sufren mucho, no ven y no hablan de otra cosa que de este sufrimiento sin fondo y sin límite, pero no sienten nada o sienten poco para los demás.

(3b) Sigue el caso de la neuralgia psíquica (*psychical neuralgia*). Aquí se incluyen los reportes autobiográficos de las crisis de Tolstoy y Bunyan, entre otros. Son las crisis que llevarán a la conversión religiosa, analizada en las *lectures* IX y X. Destacan los pensamientos suicidas. Sobre todo, James subraya una egótica locuacidad (*querulousness*) que se acompaña con este tipo de depresión: casi una manera de masticar sin fin el propio mal, teniéndolo en la boca. Esta locuacidad, comenta James, es una enemiga de toda auténtica religiosidad (¿es esto cierto? Parece opinable). El terror sobresale una vez más en el testimonio de Bunyan, así como, quizás un tanto contradictoriamente, la incapacidad de experimentar sentimientos (¿caso el terror no es un sentimiento?). A propósito de Bunyan, se habla de dureza de corazón e incapacidad de llorar, algo que puede sorprender (recuerdo que la depresión se asocia a menudo con crisis de llanto, estimuladas por cosas mínimas y aparentemente irrelevantes).

(3c) Presentada como la “peor forma de melancolía” se menciona en seguida un caso de “panic fear” (textual), el de un anónimo paciente francés (p. 157) bajo el cual, según los intérpretes, debería esconderse el mismo James y un episodio de su larga y aguda

crisis depresiva. (cf. VRE, nueva edición, 2012, introducción, pp. xii-xxiii). Parecería ser este el último nivel...

(3d) ...pero James menciona poco más adelante una “historia aún peor” (*a worse story still*) de absoluta y completa desesperación. Deja esta referencia poco clara: no sigue ningún ejemplo aclaratorio. Cito sus palabras que evocan la proximidad de una presencia siniestra, que ahora resulta casi objetivada, palpable:

...desperation absolute and complete, the whole universe coagulating about the sufferer into a material of overwhelming horror, surrounding him without opening or end. Not the conception or intellectual perception of evil, but the grisly blood-freezing heart-palsying sensation of it close upon one, and no other conception or sensation able to live for a moment in its presence (p. 159).

En este último caso parecería que la mente enferma esté evocando, produciendo sus monstruos como presencias tangibles. Se abre quizás el capítulo de las alucinaciones. Sea como sea, la recapitulación (p. 158) de los umbrales propuesta por James al final de este recorrido no refleja exactamente el contenido del mismo. James la presenta en los siguientes términos:

- (1) “vanity” (¿no debería ser el umbral 2?);
- (2) “sense of sin” (¿de qué se trata? El mal mental y el sentimiento del pecado son asociados en varios ejemplos, en todos los umbrales: las víctimas de estos estados tienden a identificar su sufrimientos como privación de dios, pecado, incluso como la obra del diablo, p. 146; sobre todo, en la lectura sucesiva, la VIII, se encuentra el análisis de los mayores casos de melancolía en la forma de auto-condenación y sentido del pecado, p. 168 ss);
- (3) “fear of the universe” (parece coincidir con el umbral 3).

Después de este descenso por los umbrales del mal, James nos describe el *self* dividido (lectura VIII) y su recomposición por obra de la conversión religiosa, aunque sería mejor hablar de conversión en general, pues, como el mismo James sugiere, no tiene que ser necesariamente religioso el cambio mental que nos ayuda a recomponer las piezas quebradas y heterogénea de nuestra “mental unity”, p. 172).¹⁵ Los casos mentales patológicos que acabamos de resumir no son, dice

¹⁵ James parece efectivamente distinguir entre “conversión”, que es un reajuste basado sobre creencias específicamente religiosas, y “transformación mental”, género más amplio al cual la conversión pertenece.

James, que las formas más extremas de división de la personalidad, del “psychopathic temperament” (p. 166). La mayoría de los hombres somos psicópatas (sufrimos todos de algún mal mental), aunque por lo común en grados intermedios o ligeros. Algunos, dice James, son más propensos que otros en sufrir de este síndrome. Sobre todo, algunos llegan a una solución de la crisis (reajuste mental), de manera más o menos lenta, otros resolviéndola por voluntad propia, otros levantando las manos y rindiéndose. Esta última modalidad, como ya mencionamos y pronto volveremos a enfatizar, parece ser la más importante y eficaz.

De todo este discurso hay que tener a mente la asociación entre mal y una forma más o menos aguda, no necesariamente patológica, de conflicto intrapersonal, un conflicto que requiere una solución. En la próxima sección nos interesa (1) subrayar el nexo que James instituye entre la conversión (la solución) y sus consecuencias emocionales (el alivio del estrés), y, sobre todo, (2) ilustrar la importancia que la memoria del mal pasado tiene después de la conversión (ateísmo funcional).

4. El “ateísmo funcional”

(1) Por un lado, James instituye un nexo entre “evil”, “[mental] disunity” y “pain”. Por otro, la solución de este conflicto, la “[mental] unity”, es descrita como “good” y “relief”. El mal duele, el bien alivia. En las *lectures* I y II, James afirma que la religión sirve para superar la infelicidad, la melancolía, y que el tipo más duradero y absoluto de felicidad lo proporciona la religión (p. 48). Se trata de la idea, muy difundida también hoy día, que la religión (y a veces, más en general, la adhesión a algún tipo de creencia espiritual) nos ayude en recomponer las piezas de una mente quebrada, nos libere del estrés que este malestar mental conlleva, genere equilibrio mental, junto con el optimismo necesario para la acción, la esperanza, y, con todo eso, finalmente, nos proporcione mayor felicidad. Muchos autores, hoy también, se muestran convencidos de que la religión tenga un poder terapéutico parecido y que esto explique en buena medida su universalidad, quizás incluso su función adaptiva (e.g. Heilman, Donda 2014; Tobeña 2014). La mejor literatura científica actual rechaza la hipótesis adaptiva y argumenta que la religión actúa “parasíticamente”: emplea conjuntamente una variedad de programas mentales seleccionados por la evolución sin pero que este conjunto tenga, como tal, una función evolutiva. Aún con eso, el nexo entre religión y control de la ansiedad es una hipótesis muy acreditada. El mismo Walter Burkert, en sus estudios sobre la religión en general y la religión griega en particular, muestra una cierta inclinación a

emplear esta explicación (Burkert 2009). A considerarla más de cerca, sin embargo, esta teoría no parece ser tan inmediata y muestra tener un alcance más limitado de lo que esperaríamos (Boyer 1999, cap. 1). Al respecto, se hace observar que:

- (i) muchas representaciones religiosas no producen para nada alivio, sino al revés, añaden un estrés espantoso sobre la psique de quien cree en ellas (el diablo, las brujas, el pecado, el castigo divino, etc.);
- (ii) las creencias religiosas, si la consideramos en el desarrollo del *homo sapiens* (sociedades tribales, arcaicas, tradicionales, etc.), no se presentan como un hecho de adhesión espontánea, como la libre elección de creer en algo que nos permita estar mejor. En realidad, estas creencias son un simple hecho social, tan normal como las leyes consuetudinarias, el matrimonio, la generación de hijos, la existencia del grupo social al cual se pertenece, la muerte, etc., es decir, algo sobre el cual los hombres ni siquiera sueñan poder escoger y decidir libremente, algo que simplemente existe y dan por sentado sin añadir demasiada reflexión. La religión es en amplia medida el mundo del “así siempre ha sido y siempre será” (*el eterno ayer weberiano*). Un miembro de los Nuer o de los Azande no ejerce el culto de su comunidad o de otra porqué de esta manera se siente mejor, no escoge entre las creencias disponibles la que le parece mejor para salir de una crisis mental. Tampoco lo hacían los antiguos griegos, que practicaban el culto con piadosa devoción. Y me parece que lo mismo pueda decirse por muchas personas que hoy día atienden a misas, festivales y celebraciones religiosas en toda parte del mundo.

En general, pensar que las creencias (religiosas o de otro tipo) sean escogidas como defensas y alivio contra amenazas que produce angustia y miedo, es algo que pone los siguientes problemas:

- Se encontrará siempre que estas mismas u otras creencias, en lugar de producir alivio, producen y estimulan angustias y miedos;
- Se encontrará que mucho más frecuentemente las creencias, *in primis* las religiosas, son adquiridas, y por lo común desde muy temprana edad, más que escogidas;
- Finalmente, planteada de esta forma, se trata de una hipótesis que es imposible falsificar: la adhesión a creencias religiosas produce alivio mental contra angustias existenciales... ¿cómo negarlo? ¿A cuáles indicadores podemos aferrarnos?

Una teoría contemporánea que más recientemente ha vuelto a plantear este problema, tratando también de controlarlo mediante la observación teórico-experimental, es la *Terror Management Theory* (TMT). Bajo la inspiración de los escritos de Otto Rank y, sobre todo, bajo las reflexiones de Ernest Becker acerca del papel universal del narcisismo y de la búsqueda de autoestima, los autores que se reconocen en la TMT parten de la premisa que prácticamente todo lo que los hombres hacen y piensan se explica con la conciencia de la muerte y la ansiedad que esta conciencia produce ya sea directamente o indirectamente, por medio de otros temores derivados de la misma. Las creencias culturales (*cultural worldviews*) y, entre estas, las creencias religiosas, serán entonces esencialmente un recurso para defenderse de este temor y neutralizarlo aumentando el sentimiento de seguridad y autoestima mediante la oferta de una inmortalidad que puede ser literal o simbólica.¹⁶ Aunque este planteamiento es sin duda muy interesante y la búsqueda de un respaldo empírico es más que meritoria, creemos que la teoría no logre tener el valor explicativo universal al que aspira.¹⁷ Como la teoría de James, también la TMT parece ser un enfoque interpretativo cuyo valor tiene que ser cuidadosamente verificado caso por caso.

Reconocer que las observaciones de James no tienen un valor explicativo fuerte, como ya observamos, no significa sin embargo restarles todo valor. Al revés. En su *limitada* aplicación pueden tener un poder hermenéutico considerable. Mediante el estudio cuidadoso de textos y testimonios es posible mostrar que en la religiosidad de un filósofo, de un santo, de un hombre cualquiera, la exigencia defensivo-terapéutica pueda tener un papel relevante, y más o menos consciente, según el adagio que concibe la creencia religiosa como defensa mental en contra de amenazas ambientales de vario tipo. Sobre todo, y más allá de la psique de las personas, que es

¹⁶ Los textos precursores más importantes son Rank 2000 y Becker 2000. Una buena introducción a la historia de la TMT (tres décadas) y de sus principales logros ha sido escrita por uno de sus más destacados exponentes, Jeff Greenberg (Greenberg, Arndt 2012). Los métodos y los resultados, sin embargo, han sido a menudo cuestionados. Acerca de las correlaciones entre creencias religiosas y temor a la muerte, así como de los problemas teóricos y empíricos que la búsqueda de estas correlaciones conlleva, véase Jong et al. (2012 y 2017).

¹⁷ Un análisis filológico del miedo a la muerte que estamos conduciendo en relación a la obra de Platón, muestra por ejemplo que, bajo la expresión general “miedo a la muerte”, se esconden en realidad miedos más específicos y de naturaleza bastante diferente, entre los cuales no es para nada sencillo establecer claras relaciones de derivación. Sobre todo, muestra que, en Platón, sólo una parte de estos miedos puede ser identificado con el terror a la muerte *personal*. Es esta una dimensión que tiene cierta relevancia en el discurso platónico, pero de ninguna manera es la más importante.

algo tan resbaloso de analizar, existen los *textos* que estas nos dejan. La escritura de textos y narraciones sigue lógicas propias que no pueden resolverse en una traducción lineal de lo que supuestamente sentimos en nosotros, “adentro”. Como veremos, es justamente en la interpretación de textos que el enfoque jamesiano nos parece resultar más útil, pues, efectivamente, existen muchas representaciones religiosas que instituyen un nexo semántico explícito y fuertísimo entre creencia y liberación del mal. Es lo que he tentado demostrar en la primera parte de mi trabajo sobre el sentimiento religioso en los Diálogos de Platón (Montanari 2017).¹⁸ Una parte importante del discurso platónico acerca de dios, lo divino y las tradiciones religiosas, puede efectivamente ser interpretada de esta manera: defensa vs. amenaza, ergo: alivio vs. angustia. Son los textos mismos, más allá de toda reconstrucción de la vivencia interior (que además, en el caso de Platón, es algo literalmente imposible), los que legitiman esta interpretación. El mismo James observa que muchas creencias religiosas enfatizan la necesidad de una liberación del mal, visto como algo interno al alma humana. Es natural esperarse que, en estos casos, la psicología de los creyentes sea mucho más sensible a experimentar la creencia como un recurso para controlar la ansiedad, un alivio, que ellos interpretaran en términos de purificación, liberación, redención. La lógica “defensa-amenaza” y “alivio-pena” puede funcionar bien para describir e interpretar casos como estos. James menciona cristianismo y budismo (p. 162), pero podrían recordarse otras, como las sectas órficas y pitagóricas en la Grecia antigua, que tuvieron sin duda una cierta influencia sobre Platón.

(2) Lo más importante, sin embargo, es que James no habla de una felicidad y de un alivio cualquiera, sino de los que se verifican en el marco de una “complex sacrificial [mental] constitution”. En el centro de esta “constitución mental sacrificial” se encuentra el recuerdo del mal, un recuerdo que sirve para reafirmar la importancia de la conversión (por eso lo definiremos como funcional). Pasamos en seguida a considerar este punto. Hay que enfatizar el papel que juega el recuerdo del mal una vez resuelta la crisis mental interna. Este recuerdo, en James, resulta fundamental y resta a la felicidad religiosa conseguida tras la conversión toda ingenua superficialidad del tipo que James llama *healthy-minded*. Por ejemplo, según el autor, el movimiento del

¹⁸ Atención: demostrar algo acerca de un texto, no nos autoriza a inferir conclusiones acerca de la personalidad, de la psique de su autor, de sus vivencias interiores. Estas inferencias pueden ser viables, y solo limitadamente, en presencia de abundantes testimonios e informaciones que desafortunadamente, en el caso de Platón, no poseemos.

“New Thought” (que James llamaba “mind-cure”) es tan dogmático y superficialmente *healthy-minded* que llega al punto de querer borrar la memoria del mal (p. 130). Como ejemplos contrarios a esta ‘superficialidad’, nos menciona las conversiones ‘profundas’ de Tolstoy y Bunyan, que ocurrieron tras crisis depresivas demasiado intensas y prolongadas para que en la nueva vida de estos conversos desvanezca cualquier traza del mal padecido. Dice James: “they had drunk too deeply of the cup of bitterness ever to forget its taste, and *their redemption* [cursiva nuestra] is into a universe two stories deep” (p. 184). Es decir, la conversión mental (el “mental readjustment”) del alma enferma, aunque resuelva la crisis, nunca puede olvidarla, nunca puede borrar la presencia del mal padecido. Sobre este aspecto, que llamaré “ateísmo funcional”, me gustaría que detuviéramos la atención al final de esta presentación. El ateísmo funcional nos indica la presencia estable del mal –o, si prefieren, de una negación del bien– en el centro de la psique del creyente. Como ya he mencionado, me parece tratarse de algo muy importante, y no solo por su posición central en la psique del converso, sino sobre todo en las representaciones públicas que la alimentan, y que ella misma a menudo produce, siempre y cuando éstas reflejen creencias que, inspirados por James, llamaremos de tipo liberatorio (*redemption-beliefs*). Empleo la expresión “representación pública” en el sentido exacto que le otorga Dan Sperber, como el producto de representaciones mentales individuales (un texto, una narración, un gesto, una composición de cualquier tipo) destinado a la comunicación con otras personas (Sperber 1996, cap. 7). Y afirmo que el ateísmo funcional constituye el eje de las representaciones públicas que reflejan creencias de tipo liberatorio. La representación del mal está en el centro de toda *redemption-belief*. Con metáfora astrofísica podríamos decir que constituye su horizonte de los eventos. Antes de proseguir, sin embargo, hay que detenernos sobre algunos rasgos que caracterizan la conversión y el recuerdo del mal en James. Me refiero, en particular, a la influencia de Lutero y el aspecto de la rendición.

El discurso de James sobre la conversión y el mal reclama explícitamente un parentesco con Lutero y la Reforma en general, hacia la cual James muestra a menudo su simpatía en contraste con el (exceso individualista del) mundo pagano y el (defecto individualista del) mundo católico. El hombre, repite James con los reformadores, se salva no por sus méritos sino solo por gracia. Y quizás de aquí llegue su idea, ya mencionada, de la conversión como rendición (*surrendering*): la conversión liberadora, la felicidad, según él, llegan por vías misteriosas, que prescinden de la voluntad y de la conciencia del sujeto.

Además, en consideración de su raíz indeleblemente pecaminosa, el hombre de los reformadores nunca está al abrigo del mal y del pecado, nunca puede considerarse “autosuficiente” y definitivamente afuera de peligro. El punto de vista crítico de James sobre el “orgullo” de los sabios paganos (como Sócrates y Catón), que se sienten al abrigo de toda fragilidad psíquica, encaja bien, nos parece, con esta afinidad con los reformadores. Y de esta misma fuente creemos derive también la idea que el mal siga siendo algo funcionalmente operativo, una herida abierta, incluso después de la conversión. El hombre de Lutero (i) se salva solo por gracia y, aun así, (ii) sigue sabiéndose débil e internamente quebrado. En esta conciencia, además, está la fuerza de su creencia: “you are strong only by being weak”, nos dice James en otra obra (PU, p. 161). Estos dos elementos parecen jugar un papel importante, respectivamente, (i) en la definición jamesiana de la conversión como proceso en que el yo tiene esencialmente un papel pasivo y (ii) en la idea que el mal conserve una función crucial aún después de la conversión.

El aspecto de la rendición (“surrendering”) es fundamental en la noción jamesiana de conversión y más en general, como sabemos, en su filosofía. Es importante volver a subrayarlo. El converso no sabe exactamente que le ocurre cuando se modifica el “centro habitual de su personal energía”, cuando cambian sus hábitos (*habits*) y fines (*aims*), cuando creencias un tiempo calientes y vivas (*hot, live*) se vuelven frías y muertas (*cold, dead*), o viceversa. Son estas todas maneras en la que James describe el hecho de la conversión y, más en general, de la “transformación mental” liberadora. Todo el proceso se caracteriza no solo por ser altamente indeterminado, sino irredimiblemente opaco, en buena medida “subconsciente o por mitad inconsciente”, dice James. Es algo que, simplemente, “ocurre” al sujeto. Y es opaco para quien lo padece así como para el investigador que trata de reconstruirlo y entenderlo. James afirma claramente que la conversión puede describirse, pero no explicarse (*lecture IX*, p. 193 s). Se trata de un proceso fuertemente individual, particularizado, que resiste a toda búsqueda de regularidades y generalizaciones. Es otra manera para reafirmar que la tarea de su trabajo es de tipo hermenéutico más que estrictamente científico y explicativo, pues, como sabemos, la ciencia para él no toca que la “superficie exterior” de las cosas. En mi trabajo sobre Platón (Montanari 2017, cap. 2 y 11) he podido comparar, creo con éxito, la representación del proceso de conversión dada por James con la noción de conversión (*metastrophê, periagogê*) planteada más o menos explícitamente por Platón en varios pasajes de sus obras, donde el proceso de conversión es descrito como

algo aleatorio, impredecible, y vivido pasivamente por el sujeto. Los dos filósofos, a pesar de la gran distancia cultural y teórica que los divide, parecen pensar los procesos de conversión de manera similar.

James nos dice que, en el nuevo estado mental unificado del renacido (*twice-born*), la victoriosa afirmación de la creencia se acompaña siempre con la presencia del mal padecido, de la cual depende aunque bajo la forma de la memoria del mismo y de su derrota final. Como mencioné, James define la personalidad del converso como una “complex sacrificial constitution” y afirma que en ese nuevo estado “a higher happiness holds a lower unhappiness in check” (p. 49). La persuasión en el bien que hemos conquistado, hasta que duren sus efectos, seguirá proporcionándonos consuelo, alivio, esperanza, y con eso una cierta felicidad. Para perdurar, sin embargo, es necesario que esté presente el recuerdo del mal padecido (una especie de eterno memento implantado en el centro de nuestro campo de consciencia) y que, junto con este recuerdo, se reavive el miedo, aunque, cabe pensar, con angustia menos intensa. El recuerdo sigue dando miedo y por eso nos reconfirma con más fuerza y más consciencia en la persuasión conquistada. A nivel psíquico, James parece sugerir un círculo, un *anillo*, de este tipo: “conversión >> memoria del mal >> miedo >> reafirmación de la conversión >> alivio”. La nueva persuasión depende así de la memoria del mal y de los efectos multiplicadores (positivos) que esta produce.

En VRE se da una vivaz representación de esta dependencia radical entre mal y bien, cuando James menciona y describe una pintura de Guido Reni, San Miguel que pisotea al diablo (Fig. 1). Aquí pueden leer sus palabras:

In the Louvre there is a picture, by Guido Reni, of St. Michael with his foot on Satan's neck. The richness of the picture is in large part due to the fiend's figure being there. The richness of its allegorical meaning also is due to his being there – the world is all the richer for having a devil in it, so long as we keep our foot upon his neck [cursiva de James]. In the religious consciousness, that is just the position in which the fiend, the negative or tragic principle [cursiva mía], is found; and for that very reason the religious consciousness is so rich from the emotional point of view (p. 50).

Podemos concluir que, según James, en un temperamento religioso plasmado por *redemption-beliefs*, el mal funciona como un recurso mental ordinario ineludible: el creyente simplemente no puede prescindir de

este enemigo interno a su creencia si es que quiere seguir creyendo. Está destinado a reafirmar, a evocar, constantemente la presencia del mal. Si no reconociera y no recordara el mal padecido (el diablo que tiene por debajo de sus pies), tampoco podría seguir creyendo en el bien y en la posibilidad de rescatarse, de liberarse.

5. El ateísmo funcional más allá de James

James no parece haber dado mucha importancia al hecho de que este anillo, a saber, el ciclo psicológico que él observa entre “conversión >> memoria del mal >> (etc.)”, no solo es una vivencia interior, una representación mental no destinada a ser comunicada, sino también, en algún momento, una representación pública, en el sentido que ya ilustramos. Es decir que, a la hora de pasar de experiencia privada a representación pública, a saber, a la hora de transformarse en un *texto* destinado a alguna fruición, se separa del sustrato psíquico individual, adquiere características formales autónomas y potencialmente generadoras de nuevas vivencias.¹⁹ El mismo recuerdo de algo ocurrido cambia de piel cuando lo contamos a otra persona, sacándolo de nuestro “flujo de consciencia” (descubrimiento jamesiano) y transformándolo así en algo público. A *fortiori* esto vale por representaciones más complejas. Pensemos por ejemplos en los patrones, en las secuencias típicas, en las reglas de género y estilo que se pueden aislar en cuentos, mitos y leyendas (incluyendo los que conmemoran la lucha entre bien y mal, el triunfo del bien sobre el mal, los dolores que este triunfo conlleva, etc.). James parece dar por sentado que el relato de una vivencia (¡y cuántos de estos relatos hay en sus obras!) traduzca lo esencial de la vivencia misma y no contempla, por ejemplo, que narrar una experiencia, incluso simplemente recordarla, puede significar alterarla radicalmente o hasta inventar algo totalmente nuevo y original, sin que estas alteraciones lleguen a ser conscientes. Tampoco contempla el poder que los textos, las representaciones públicas, tienen de generar y plasmar nuestras vivencias y, por el contrario, parece dar por sentado que el proceso ocurra siempre en la dirección opuesta, a saber, que sea la experiencia la que produce, determina el texto. En todo caso el texto

¹⁹ La mencionada *Moral Foundation Theory*, al revés, se demuestra consciente que el mal (así como el bien), más allá de las violaciones de instintos morales y grupales primarios, es en amplia medida una narración (un texto) construida socialmente (cf. supra nota 13). El significado que atribuimos a la noción de texto es muy parecido a lo que, en la rama de la lingüística denominada pragmática inferencial (Sperber, Wilson 1995), se le llama “enunciado”, o, más en general, “estimulo” (input). Para nosotros también el texto presupone una atribución de intencionalidad, un contexto cognitivo, y muchos otros aspectos que la teoría de la relevancia estudia. Sin embargo, nosotros seguimos creyendo que el texto mantenga una autonomía suya, irreductible a toda atribución de intencionalidad. En este artículo no podemos profundizar en las implicaciones de nuestra noción de texto, que hemos en amplia medida recibido de la tradición fenomenológica y hermenéutica del novecientos.

es para él lo que la moneda era para los economistas clásicos: un simple velo. Se trata de un error, a mi manera de ver. Entre estos dos niveles, la vivencia privada y su representación pública, experiencia y texto, subsiste una compleja relación circular.

Las *redemption-beliefs*, como toda creencia, son textos más que vivencias (en cierto sentido son ambas cosas), textos que exhiben características formales a veces muy similares y, a la hora de su fruición, pueden estimular experiencias similares, permitir la reproducción de representaciones mentales similares, aunque esta reproducción se presentará en cada caso individual con variaciones idiosincráticas que dependen de la lógica imitativa, pero no-replicativa, de los procesos comunicativos.²⁰ Lo que he llamado “ateísmo funcional” consiste para mí en una característica formal, una especie de secuencia, presente en las *redemption-beliefs* independientemente de toda intencionalidad. Se trata de un recurso de carácter al mismo tiempo narrativo y cognitivo para generar el apego emotivo que este tipo de narraciones requiere. Estas creencias, como vimos, ponen al centro de la representación una imagen ritualizada del mal, un enemigo interno, un “negative or tragic principle”, que hay que conjurar, conservar y superar (casi en un proceso de hegeliana *Aufhebung*) para reafirmar el valor de la creencia.

Podemos ahora redefinir el ateísmo funcional como una *memoria de-psicologizada del mal*, una memoria transpuesta en texto, públicamente representada, y así provisionalmente privada de todo sustrato vivencial concreto. Este sustrato ha sido importante en la producción del texto y volverá a serlo a la hora de su fruición, cuando cada uno la filtrará a su manera, de acuerdo con los principios de relevancia (Sperber, Wilson 1995). Mientras tanto, pero, el texto exhibe una realidad propia y puede ser comparado con otros prescindiendo de toda vivencia e intencionalidad. Sin duda el ateísmo funcional no se limita a ser una característica formal de ciertos textos, sino tiene la finalidad de generar un cierto tipo de reacción a la hora de su fruición. El aspecto funcional de este recurso narrativo se encuentra satisfecho (a la hora de la fruición) en la medida en que la memoria del mal sirve para reafirmar en los destinatarios del mensaje la creencia en el bien liberador, sin ponerla en duda, sin amenazar su presa. De otras maneras dejaría de ser funcional, se transformaría en una expresión de

incredulidad, agnosticismo, impiedad, todas cosas que hay que conjurar. Desde la perspectiva del creyente, en efecto, estas son puertas dejadas abiertas para el regreso del mal. Desde nuestra perspectiva son simplemente experiencias diferentes que probablemente interactúan con patrones narrativos de otro tipo.²¹ Reconozco que he derivado esta noción de ateísmo funcional forzando de manera considerable el planteamiento originario de James acerca de la “complex sacrificial constitution” del creyente converso. No era posible de otra forma. La finalidad era evitar todo psicologismo e indicar la circularidad compleja que subsiste entre experiencia y texto, una circularidad que James, por lo menos en VRE, pasa por alto.

En mi estudios sobre Platón he podido observar que el ateísmo funcional, bajo la forma de la pareja Creyente-Ateo, tiene un papel central en plasmar la escritura dramática platónica (me refiero al conjunto de los Diálogos, incluyendo los espurios y las Cartas). Esta pareja, en conjunto con otra pareja funcional, Maestro-Discípulo (que deriva de la noción de la filosofía como un tipo especial de iniciación), estructura la narración platónica desde la raíz. La religiosidad platónica, así como se expresa en los Diálogos, representa constantemente la lógica circular de la “complex sacrificial constitution” puesta en evidencia por James, pero reconsiderada en los términos formales que acabo de ilustrar. El ateísmo funcional, en Platón, puede tener este papel central por las siguientes razones:

- (i) La creencia religiosa, en Platón, se representa en medida sustancial, y modernamente, como un hecho de elección individual – por ejemplo, se constata que muchos hombres son ateos, pues eligen de no creer y no practicar (o creen en cosas que llevan directa o indirectamente al ateísmo, o no creen y no practican como sería conveniente, lo que supone que podrían elegir otra manera).
- (ii) En Platón las influencias eleusinas, órficas y pitagóricas orientan la creencia en un sentido liberatorio e iniciático (*redemption-beliefs*) que tiene cierta afinidad con el tipo psicológico individuado por James.
- (iii) El mal, y la consecuente estrategia de liberación del mal, juegan un papel narrativo crucial y adquieren dimensiones tan amplias y profundas que sobrepasan las abstracciones e

²⁰ Sperber y Wilson (1995) nos recuerdan que la comunicación y la cultura nunca son un hecho de mera replicación (los “memes” no son genes, dice Sperber criticando Dawkins), sino de continua re-invencción creativa de acuerdo con criterios individuales de relevancia.

²¹ Ver la nota siguiente.

intelectualizaciones socráticas (por ejemplo, que el mal es ignorancia del bien, etc.).²²

En Platón, además, la dimensión funcional del mal (la co-implicación entre mal y bien) es explícita o implícitamente reconocida en varios pasajes: “Los males –dice Sócrates al matemático Teodoro de Cirene– no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien” (Teet. 176a)²³. Esta circularidad, por lo menos formalmente, recuerda la que James observa en la “complex sacrificial constitution”.

Lo más importante, en fin, sería entender si las metáforas empleadas en James (en Platón, etc.) para describir el ciclo mal-liberación pueden encontrar una explicación a nivel neurocognitivo y lingüístico. Por ejemplo podríamos preguntarnos de que tipo son las metáforas jamesianas y platónicas, relacionándolas con las metáforas primarias y secundarias estudiadas por George Lakoff y Mark Johnson (Lakoff, Johnson 1980 [2003]; Johnson 1987; Lakoff, Johnson 1999). Esto nos permitiría arraigar con más fuerza el discurso que hemos venido desarrollando en la materialidad de nuestro aparato sensomotor y, por ende, en el cuerpo, algo con que James cumple solo hasta cierto punto, mientras constituye el gran desafío lanzado por las recientes teorías de la mente incorporada. Es un camino que no podemos mínimamente desarrollar en esta ocasión.

Sin embargo, nos arriesgamos a sugerir un primer posible punto de contacto entre la imagen jamesiana de la conversión, que ya conocemos, y una metáfora primaria mencionada en el repertorio de Lakoff y Johnson (1999, cap. 4, tabla 4.1). La metáfora en cuestión es “happy is up” y corresponde, a nivel sensomotor, a la orientación vertical del cuerpo. En James, como vimos, la “happiness”, en su forma sacrificial, es el sentimiento que caracteriza de manera dominante el estado del converso. El dolor mental, la melancolía, no solo se acaba, sino

²² Al análisis de la variedad y profundidad de la noción del mal en Platón (a su carácter cósmico, impersonal, generacional, social, funcional, etc.) he dedicado el cap. 5 de mi disertación (Montanari 2017). Para entender la noción platónica del mal hay por lo menos que emplear un doble enfoque, por un lado inspirado a las teorías de James, que ponen al centro la exigencia de redención moral del individuo, por otro a las teorías de Haidt, que ponen énfasis en los aspectos grupales y políticos (cf, supra, nota 13).

²³ Hay que mencionar, sin embargo, que en los diálogos platónicos se encuentran también, a lado de este ateísmo ritual y narrativo, testimonios abundantes de un ateísmo fundamental (es decir potencialmente amenazador de la creencia, disfuncional con respecto a su conservación), que se manifiesta en particular, pero no exclusivamente, bajo el motivo de la incredulidad (apistía). Sobre este punto, ver Montanari 2017, cap. 10.

es, por así decirlo, compensado por la adquisición de una felicidad duradera. La asociación con la pintura del Reni, muestra como James relacionara la felicidad del converso con la posición vertical del arcángel. La misma orientación vertical, según Lakoff y Johnson, da lugar a metáforas positivas del tipo “cantidad” y, sobre todo, “control”. La posición vertical implica entonces metaforizaciones primarias que tienen a que ver con el bienestar, el equilibrio y el control, que es exactamente lo que la teoría de la conversión jamesiana muestra y la pintura del Reni, según James, traduce en imagen (Fig. 1). Hago observar, además, que no hay trazas de esfuerzo ni en la postura ni en el rostro del arcángel, esfuerzo que al revés caracteriza la expresión de Satanás pisoteado, es decir, la “sick soul”, el alma enferma, que en el pasaje mencionado James llama, casi hegelianamente, “negative or tragic principle”. El arcángel está casi danzando y pisotea el diablo con la gracia y la levedad de un consumado bailarín, mientras el diablo se consume en una tensión muscular impotente. La *levitas* del arcángel es comparable con otras representaciones de este mismo sujeto en Raffaello, Luca Giordano y otros artistas. Es este un aspecto particularmente logrado de esta pieza del Reni, que James, me parece, no subraya adecuadamente en su comentario a la pintura. James, de hecho, quiere sobre todo subrayar la figura del demonio pisoteado, pues quiere situar la felicidad religiosa del converso en el marco de un sentimiento más complejo que nunca puede prescindir del “negative principle”.

Si ahora se compara el San Miguel del Reni con la poco conocida “War in heaven: [Apocal.] XII 7-19”, una “wood engraving” (grabado en madera) del 1957 de Victor Delhez (Fig. 2), se observará como la verticalidad del ángel se acompañe ahora con un esfuerzo y una tensión (miren los brazos del ángel, la expresión en su rostro) que compromete por completo cualquier percepción general de equilibrio, control y bienestar. Lakoff y Johnson nos dicen, efectivamente, que el esfuerzo muscular (“muscular exertion”) es el nivel sensomotor del que se originaría la metáfora primaria de la dificultad (“difficulty”). El ángel de Delhez, aunque esté prevaleciendo en la lucha, nos parece decididamente “in trouble”, en aporía, en algún tipo de sobrehumano apuro, un apuro que la oposición blanco-negro no logra atenuar. A la misma conclusión llegaríamos observando otra obra del Reni, aparentemente muy parecida al san Miguel, es decir el “Hércules y la Hidra de Lerna” (Fig. 3), donde la enorme masa muscular del héroe, la maza levantada y la tensión transmitida por la torsión son menos eficaces en transmitir equilibrio, control y bienestar. Ni el Hércules de Reni ni el ángel de Delhez podrían ser representaciones eficaces de la felicidad del converso. A comparación,

más lograda en términos de transmisión de equilibrio y control nos parece la representación de Sendan Kendatsuba, avatar del bodhisattva Avalokiteśvara, en el ciclo anónimo de pinturas japonesas la “Exterminación del demonio” (Fig. 4). En todas las figuras mencionadas, finalmente, se apreciará la colocación del principio positivo en posición vertical, dominante, a la derecha, mientras el principio negativo se encuentra en posición subordinada y a la izquierda. Solo en el San Miguel, sin embargo, logra expresarse la misteriosa unidad de la “complex sacrificial constitution”, donde felicidad y recuerdo del mal, verticalidad y tensión impotente, *levitas* y *gravitas*, conviven inseparables en el alma y en el texto del converso.

Conclusiones

En conclusión, a partir de las reflexiones de James en VRE, podemos imaginar que en las creencias religiosas de tipo liberatorio (*redemption-beliefs*) subsista una secuencia en tres etapas, que, en términos lineales, muy simplificados, sería de este tipo: “(A) experiencia del mal >> conflicto de la personalidad >> resolución del conflicto mediante la conversión >> recuerdo funcional del mal >> (B) representación pública de la experiencia vivida >> (C) generación de nuevas experiencias funcionales a la conservación de la creencia adquirida”. La secuencia empieza idealmente, en algún momento (A), con la experiencia del mal, en su manifestación vivencial (privada), la que únicamente atrae la atención de nuestro filósofo; pero luego (B) prosigue con la transposición narrativa de esta experiencia, es decir, con la dimensión textual, conmemorativa, ritual (pública) de la misma, para concluirse (C) con la estimulación de una nueva experiencia (privada), funcional a la conservación de la creencia conquistada y también a la producción de otras similares. De aquí el ciclo re-empieza para repetirse ilimitadamente, de lo público a lo privado, de lo privado a lo público, y así sucesivamente. En los términos de Dan Sperber, se verifica un continuo intercambio entre representaciones mentales privadas, por un lado, y representaciones públicas, por otro, siendo estas últimas una parte predominante del entorno material de los procesos cognitivos humanos (Sperber 1996). Repetimos la idea: (A) la amenaza del mal y el alivio de la conversión, una experiencia *limitada*, vivida por un individuo concreto y no comunicada, de donde en algún momento empieza el ciclo, (B) se trasfiere en representaciones públicas (textos) donde la experiencia es reinventada por medio de esquemas, secuencias, patrones narrativos consolidados, (C) por ser finalmente entregada a la cadena virtualmente ilimitada de “micro-interacciones” individuales (Sperber) en la que consisten la comunicación y la cultura. La finalidad de esta entrega

es conservativa o expansiva, nunca estrictamente replicativa: se trata de conservar o expandir la creencia (no de replicarla idénticamente) mediante la estimulación de vivencias funcionales a esta tarea. Este planteamiento permite enfatizar la complejidad circular de la relación entre la experiencia vivida internamente por individuos concretos y los textos, que se proponen de representarla públicamente.

Una vez llevada la cuestión desde el ámbito vivencial (psíquico) al ámbito narrativo (textual) y a la compleja interacción entre estos dos niveles, algunas cuestiones que habría que plantear y entender con más claridad son las siguientes:

(1) Si un esquema parecido al papel del ateísmo funcional en las *redemption-beliefs* pueda aplicarse también a creencias que, por su contenido, no son propiamente religiosas (por ejemplo, nacionalismo, patriotismo, ideologías, etc.);

(2) Si exista (y, en caso afirmativo, de cual tipo sea) una relación entre conversión e “inefabilidad”, definida como la dificultad por parte del creyente en representar el bien espiritual alcanzado con la conversión.²⁴

(3) Cuales relaciones subsisten entre las metáforas empleadas para representar la experiencia del mal, de la conversión (etc.), y los programas sensoriales de donde, supuestamente, el pensamiento superior y consciente emerge y se origina.

Estas cuestiones, entre otras, son el objeto de nuestro interés actual.

²⁴ Puede tratarse, por ejemplo, (1) de una dificultad relacionada con el pensamiento mismo, que sería estructuralmente incapaz de ‘agarrar’ la verdad; o (2) con las solas palabras, con el lenguaje, pero no con el pensamiento (como en los “ideogramas” de R. Otto); o en fin, (3) con la sola comunicación, es decir con la imposibilidad de transmitir a otros la verdad de la liberación, que nuestro lenguaje y nuestro pensamiento, en teoría, pueden ‘agarrar’. De estos tres tipos de inefabilidad hemos encontrado testimonios importantes en Platón (Montanari 2017, cap. 11). En VRE, sin embargo, las observaciones de James no son de mucha ayuda (ver en particular la definición de experiencia mística dada en la *lectures* XVI y XVII).



Fig. 1: Guido Reni, San Miguel y el diablo (1636)



Fig. 1: Guido Reni, San Miguel y el diablo (1636)

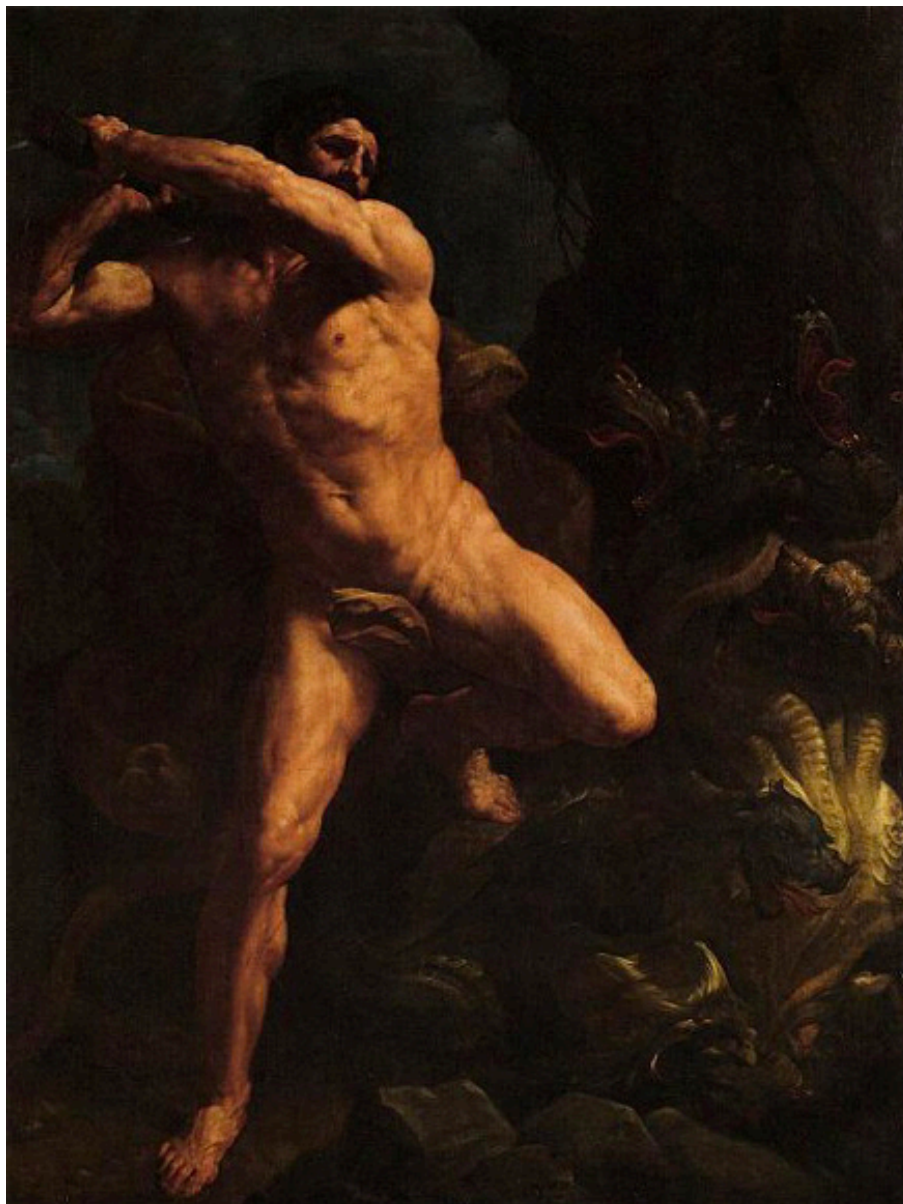


Fig. 3: Guido Reni, Hércules y la Hidra de Lerna (1620)



Fig. 4: Extermination of Evil: Sendan Kendatsuba (siglo XII)

BIBLIOGRAFÍA

- Becker, Ernst: *La negación de la muerte*, Editorial Kairós, 2000 (ed. or. 1973).
- Boyer, Pascal: *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, 2002.
- Burkert, Walter: *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Acantilado, 2009 (ed. or. 1996).
- Damasio, Antonio: *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, 1994.
- Damasio, Antonio: *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon, 2010.
- Dennett, Daniel: *Consciousness Explained*, Little, Brown and Co, 1991
- Descartes, René: *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, edición bilingüe, Flammarion, 1992.
- Gazzaniga, Michael S.: *Human: The Science Behind What Makes Our Brain Unique*, Harper, New York, 2009.
- Geertz, Armin: "Religious Narrative, Cognition and Culture: Approaches and Definitions", en: *Religious Narrative, Cognition and Culture. Image and Word in the Mind of Narrative*, Armin W. Geertz, Jeppe S. Jensen (cur.), Equinox, 2010.
- Greenberg, Jeff, Jamie Arndt: "Terror Management Theory", en: *Handbook of Theories of Social Psychology: Volume 1*, Paul A. M. Van Lange, Arie W. Kruglanski & E. Tory Higgins (cur.), Cap. 19, Sage, 2012.
- Gruenberg, Alan M., Reed D. Goldstein, Harold A. Pincus: "Classification of Depression: Research and Diagnostic Criteria", en: *Biology of Depression: From Novel Insights to Therapeutic Strategies*, Julio Licinio & Ma-Li Wong (cur.), Wiley-Blackwell, 2005.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, Fondo de cultura económica, 1997.
- Haidt, Jonathan: *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Pantheon, 2012.
- Heilman, Kenneth M., Russell S. Donda: *The Believer's Brain. Home of the Religious and Spiritual Mind*, Psychology Press, 2014.
- Hofstadter, Douglas: *I am a Strange Loop*, Basic Books, 2007.
- Jackson, Stanley W.: *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times*, Yale University Press, 1990.
- James, William: *Psychology (Ps)*, Dover Publ., New York, 1890.
- James, William: *The Varieties of Religious Experience (VRE)*, Centenary Edition, Routledge 2002 (ed. or. 1902).
- James, William: *A Pluralistic Universe (PU)*, Ebook, 2004.
- James, William: *Pragmatism (Pr)*, Ebook, University of Adelaide, sin fecha (ed. or. 1907).
- Jong, Jonathan, Robert Ross, Tristan Philip, Si-Hua Chang, Naomi Simons & Jamin Halberstadt: "The religious correlates of death anxiety: a systematic review and meta-analysis", en: *Religion, Brain & Behavior*, Routledge, 2017.
- Jong, Jonathan, Jamin Halberstadt, Matthias Bluemke: "Foxhole atheism, revisited: The effects of mortality salience on explicit and implicit religious belief", en: *Journal of Experimental Social Psychology*, 48, 2012.
- Juruena, Mario Francisco: "Understanding Subthreshold Depression", en: *Shanghai Archives of Psychiatry*, 24(5), Oct. 2012.
- Kant, Immanuel: *Critica della ragion pura/ Kritik der reinen Vernunft*, edición bilingüe, cur. por Pietro Chiodi, Adelphi, Milan, 1995.
- Klibansky, R., E. Panofsky, F. Saxl: *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, 1964.
- Kühle, Lana: "William James and the Embodied Mind", in: *Contemporary Pragmatism*, 14(1), 2017.
- Lakoff, George, Mark Johnson: *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 1980 (n.e. 2003).

Johnson, Mark: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Meaning*, The University of Chicago Press, 1986.

Lakoff, George, Mark Johnson: *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, 1999.

Mauss, Marcel: "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", en: *Revue d'histoire des religions*, 58, 1906.

Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenología de la percepción*, Ed. Planeta, 1993 (ed. or. 1945).

Minsky, Marvin: *Societies of Mind*, Simon & Schuster, 1986.

Montanari, Pietro: *Dos aspectos de la religiosidad en Platón: amenaza-defensa y distancia-proximidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Tesis de doctorado, UNAM, 2017.

Otto, Rudolf: *Lo santo*, Alianza, 2001 (Verlag C. H. Beck, 1963; ed. or. 1917).

Pinker, Steven: *How The Mind Works*, W. W. Norton & Company, 1999.

Power, Mick, Tim Dalgleish: *Cognition and Emotion. From Order to Disorder*, segunda edición, Psychology Press, Taylor & Francis, 2008.

Rank, Otto: *Kunst und Künstler: Studien zur Genese und Entwicklung des Schaffensdranges*, Psychosozial-Verlag, 2000 (ed. or. 1932).

Rossi, Paula: "Tensiones dialécticas en el pragmatismo humanista de William James", en: *Límite. Revista de filosofía y psicología*, 18(3), 2008.

Rowe, Dorothy: *Depression: The Way Out of Your Prison*, tercera edición, Routledge, 2003.

Crick, Francis: *The Astonishing Hypothesis*, Scribner, 1994.

Slone, Jason: *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford University Press, 2004.

Sacks, Oliver: *The River Of Consciousness*, Knopf, 2017.

Sperber, Dan, Deirdre Wilson: *Relevance: Communication and Cognition*, Wiley-Blackwell, 1995.

Sperber, Dan: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Blackwell, 1996.

Taves, Ann: "William James revisited. Rereading *The Varieties of Religious Experience in Transatlantic Perspective*", en: *Zygon*, 44(2), June 2009.

Taylor, Charles: *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, 2002.

Taylor, Eugene: "The Spiritual Roots of James's Varieties of Religious Experience", introduction I to W. James, *VRE*, Centenary Edition, Routledge, 2012.

Thompson, Evan, Francisco Varela, Eleanor Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, The MIT Press, 1993.

Tobeña, Alfred: *Devotos y descreídos: biología de la religiosidad*, Universitat de València, 2014.