



Capítulo 7

El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale

Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*
Pablo Quintanilla y Claudio Viale, editores

© Pablo Quintanilla y Claudio Viale, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-13370
ISBN: 978-612-317-137-7
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500976

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

REEXPERIMENTANDO *LAS VARIETADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA*. UNA PROPUESTA DE LECTURA

Raúl Zegarra

Universidad de Chicago

Las líneas que siguen tienen como propósito estudiar algunas ideas de *Las variedades de la experiencia religiosa* (en adelante, *VRE*) de William James, aunque desde un marco de interpretación particular. Mi intención es leer el texto como un ejercicio complejo de articulación de dos formas de reflexión sobre la religión que se entrecruzan constantemente, aunque no siempre del modo más coherente. Ambos modos de aproximarse al problema pueden delimitarse a través de lo que empezaré a llamar una *reflexión minimalista* y otra *maximalista* en el terreno de la teología, entendida esta última como un ejercicio de inteligencia de la experiencia de fe¹. En ese sentido, podemos hablar de minimalismo teológico como una aproximación que se concentra en los elementos nucleares de la religión, en los puntos comunes que no dependen de una confesión particular; se trata, además, de una perspectiva de interpretación que se pretende neutral y que, en el caso de James, tiende a ser fundamentalmente psicológico-descriptiva. Por maximalismo teológico, en cambio, me refiero a aproximaciones a la experiencia de fe que podríamos llamar «densas», aquellos supuestos que diferencian a las diversas religiones y que suponen creencias muy específicas y encarnadas relativas a contextos culturales, económicos, políticos, etcétera. En ese sentido, el minimalismo teológico supone un movimiento conceptual que hace *epoché* de los compromisos ontológicos más «densos», propios del carácter encarnado de las religiones, para ofrecer así una respuesta sostenible a los conflictos propios de las complejas relaciones entre estas. Habría que añadir, finalmente, que este no es un acercamiento antojadizo al texto, ya que la sugerencia de una interpretación minimalista es explícitamente abordada por James en la obra.

¹ Puede verse Gutiérrez (2003). Un texto clásico en el contexto de habla inglesa, no muy lejano de esta entrada, es Odgen (1972).

Así, indica el autor: «[...] estoy intentando expresamente reducir la religión a sus términos más elementales, a aquel *mínimo*, libre de excrecencias individualistas que, integrado por todas las religiones en su *núcleo fundamental*, nos permite suponer que todas las personas religiosas estarán de acuerdo» (1994, p. 375)². Teniendo en cuenta esta matriz hermenéutica, entonces, propongo que avancemos en el estudio del texto de James con el objetivo de ver si esta propuesta de lectura se sostiene apropiadamente.

Empecemos con algunas consideraciones preliminares antes de introducirnos en el centro de la argumentación. En primer lugar, cabe indicar que *VRE* constituye un texto de exploración psicológica y filosófica de la experiencia de la fe en sus variadas manifestaciones, exploración que, además, era parte de una tarea que James se había propuesto mucho antes de impartir las famosas *Gifford Lectures*, por lo menos desde 1883, poco después de haber muerto su padre: su misión era hacer inteligible el valor y el sentido de la religión para el destino de la humanidad. En segundo lugar, conviene señalar que para llevar a cabo tal exploración, James desarrolla un proyecto que prioriza la aproximación psicológico-descriptiva del fenómeno religioso³. Si bien es una investigación interesada en comprender la complejidad eminentemente subjetiva de la experiencia de la fe, la entrada por la cual se pretende llegar a ese fin es de orden objetivo, científico⁴: se desea ser tan neutral como sea posible y se pretende ofrecer un argumento suficientemente sólido para demostrar la legitimidad de las creencias religiosas. Con este marco general, quisiera que nos dirijamos al texto de *VRE* y que vayamos encontrando en él los elementos que permitan sostener la pauta de lectura que hemos sugerido más arriba.

² En adelante se hará referencia al texto a través de la sigla *VRE* acompañada del número de página.

³ Sin embargo, no hay que perder de vista que el estudio psicológico no es absolutamente neutral, el mismo tiende un trasfondo filosófico no siempre explícitamente tematizado, pero sí declarado. Pueden verse el Prefacio de James (p. 11) y, sobre todo, la lectura que David Lamberth (1999) hace de *VRE* en su *William James and the Metaphysics of Experience*. Particularmente, la sección 3: «*The Varieties of Religious Experience: Indications of a Philosophy Adapted to Normal Religious Needs*» (pp. 97-145).

⁴ Así, por ejemplo, en su presentación inicial ante el auditorio reunido en la Universidad de Edimburgo, James sostiene: «Con respecto a la forma de dictar esta cátedra, he de advertir que no soy un teólogo, ni un erudito en la historia de las religiones, ni siquiera un antropólogo. La psicología es la única rama del saber en la que estoy especializado, y para un psicólogo las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de los distintos hechos que forman parte de su estructura mental. En consecuencia, podría parecer que como psicólogo fuese más natural para mí invitarlos a un estudio descriptivo de estas tendencias religiosas» (*VRE*, p. 14).

1

Una primera entrada que puede ponerse en sintonía con la propuesta interpretativa que esbozo puede hallarse en el modo en el que James inaugura su primera conferencia mediante el planteamiento de dos preguntas-eje que marcan el rumbo del texto, a saber: «¿Qué son las tendencias religiosas?» y «¿cuál es su significado filosófico?» (*VRE*, p. 14). Lo significativo de esta propuesta en relación a una interpretación global del texto es que si bien esta no reproduce exactamente la diferenciación entre minimalismo y maximalismo teológico que propongo, sí nos sugiere que James pensaba desde el inicio en una doble forma de leer los problemas abordados por el texto, cuya diferencia radica en el modo según el cual se observe el fenómeno religioso, modo que dependerá de los criterios y fines según los cuales dicho fenómeno sea interpretado. Si esta sugerencia es correcta, lo que veremos permanentemente en *VRE* es una aproximación dual al fenómeno religioso: la descriptiva (minimalista), cuyo objeto es explicar qué son las tendencias religiosas a través del examen psicológico-científico y la filosófica (maximalista), que pretende comprender el sentido último de dichas tendencias más allá de la descripción. Dicha aproximación resulta sumamente interesante, por más que, en el caso de James, no logre presentarse de modo suficientemente coherente dados los complejos fines del texto. No obstante, si vamos más allá de la exégesis jamesiana, lo que resulta inspirador es la idea de apropiarnos de esa dualidad para convertirla en una forma arquetípica de análisis de la religión, potenciando así lo esbozado por James pero no desarrollado del todo por él.

Volvamos ahora al hilo del texto. Para responder a esas dos preguntas, James utiliza varias estrategias, una de las cuales consiste en el planteamiento de la importante división entre lo que él denomina un juicio existencial y un juicio espiritual (*VRE*, p. 15)⁵. Así, un juicio existencial corresponde a las causas naturales, a la constitución histórica, al modo de realización de un hecho. En cambio, el juicio espiritual implica un análisis de la importancia, sentido y significado de esos hechos allende el modo como hayan sucedido. Luego, sostiene el autor, podría uno tener un juicio existencial que indicase que tal o cual hecho narrado por el texto bíblico no se corresponde con la experiencia histórica del pueblo de Israel; no obstante, desde la perspectiva espiritual, ello cobra un rol secundario: lo que importa es el modo en que esa experiencia tiene sentido y significado para quien cree en ella.

⁵ Ludwig Wittgenstein tiene aproximaciones a este tema muy cercanas a las planteadas por James. Por ejemplo, en los aforismos 166, 168 y 170 de *Aforismos. Cultura y valor*. Para un estudio sobre las afinidades entre ambos pensadores, puede verse Goodman (2008).

El sentido de una experiencia, pues, es algo mucho más complejo que las meras variables psicológicas que la constituyen. Si bien estas son imprescindibles, el significado de la experiencia excede ese marco. Esta idea será fundamental en el curso de la argumentación jamesiana en *VRE*.

Ahora bien, a pesar de que James desarrolla una estrategia teológicamente minimalista al aproximarse a la experiencia religiosa concentrándose en los mínimos elementales de la misma⁶ de un modo pragmáticamente consecuencialista, es decir, valorándola a partir de sus efectos positivos en la vida del creyente y en el tejido social; nuestro autor considera que tal aproximación es limitada y solo significativa para un público académico, las más de las veces escéptico. Por ello, luego de desbrozar el terreno para mostrar al incrédulo la legitimidad racional de la fe en virtud de sus consecuencias prácticas positivas, decide iluminar el estudio de la misma introduciendo una aproximación maximalista. En ese sentido, lo que el filósofo sostiene es que la estrategia minimalista requiere de un correlato argumentativo que sea capaz de mostrar que la fe tiene una densidad particular en la medida en que es siempre una experiencia encarnada que, normalmente, abarca nuestra vida de modo integral. Obviar el carácter maximalista de la fe para solo prestar atención a los mínimos racionalmente creíbles no sería más que quitarle a esta su densidad propia, su verdadero sentido. James lo sabía bien y por eso no dudó en complementar su análisis minimalista, que consideró siempre como una abstracción respecto de la configuración real de la fe, con una aproximación maximalista que ilumine lo que aquel podría opacar. Es en ese marco que surge el planteamiento de sus *over-beliefs*. Veamos, pues, este asunto a través del estudio de algunos fragmentos decisivos del texto de *VRE*.

2

Como hemos visto ya, la entrada de James al estudio del fenómeno religioso pretende estar desprejuiciada y desprovista de cargas confesionales: la determinación de lo que este tipo de fenómeno sea se basará en un estudio comparativo de sus características propias. Se trata, pues, de una estrategia conceptual típicamente pragmatista (y minimalista): se dejan de lado los compromisos ontológicos que no resistan

⁶ Los mínimos teológicos, en ese sentido, están conformados por los elementos nucleares de la experiencia de fe. Para James toda experiencia de fe religiosa tiene una estructura elemental (mínima) que consiste en la constatación de una transformación positiva de la vida del creyente, la misma que el creyente no se atribuye a sí mismo, sino que adjudica a la intervención redentora de una entidad externa, ordinariamente denominada «Dios». Esta estructura mínima es la que James considera inherente a la experiencia religiosa y es a partir de ella que construye la mayor parte de su estudio en *VRE*.

la crítica filosófica antifundacionalista⁷, el fenómeno religioso será tratado como cualquier otro con el fin de mostrar, sin prerrogativas *a priori*, su valor. De ahí, también, el deseo de James de concentrarse solamente en la religión personal, dejando de lado los entramados doctrinales de las religiones institucionalizadas (*VRE*, pp. 33-34)⁸. Es, como se ha dicho ya, un ejercicio deliberado de abstracción, su «propio punto de vista limitado sobre lo que debería ser la religión según el propósito de estas conferencias» (*VRE*, p. 32).

En ese sentido, nuestro autor establece dos fueros separados en su análisis de la religión. Ambos están claramente relacionados, pero el primero (el personal) tiene precedencia ontológica y cronológica sobre el segundo (el institucional). Además, cada uno de los frentes de análisis delinea preguntas distintas, aunque complementarias. El personal nos conduce más directamente al análisis descriptivo-psicológico de las experiencias religiosas; el institucional, a la articulación doctrinal y ritual de las mismas. El primer ámbito sería, en principio, el más psicológico; el segundo, el filosófico o metafísico. El primero corresponde a la estrategia que hemos llamado minimalista; el segundo configura la dimensión maximalista de la experiencia religiosa. No obstante, a pesar de esta división muy nítidamente presentada al inicio de *VRE*, James tiene propósitos cruzados: a partir de la religión personal, tratará de sacar conclusiones filosóficas que, sin embargo, exceden el ámbito de lo meramente descriptivo y que incorporan, además, elementos que responden a ciertas preconcepciones jamesianas, sus *over-beliefs*. Esta mezcla de propósitos ha sido muy bien identificada por Richard Rorty⁹, quien encuentra, por ello, fuertes inconsistencias en *VRE*.

⁷ A pesar de ello, como muestra el detallado estudio de David Tracy, es perfectamente posible establecer una caracterización no fundacionalista de la religión sin que esto suponga dejar de lado su condición de experiencia *sui generis*. Si bien esto es correcto, también es verdad que hay una gran distancia temporal entre el trabajo de Tracy y el de James y que buena parte de las posibilidades que el primero señala en torno al estudio de la religión son subsidiarias de análisis también de corte descriptivo (Eliade, Otto, etcétera) como los realizados por James. Para las precisiones sobre estos asuntos, véase, Tracy (1981, capítulos 4 y 5, «The Religious Classic» e «Interpreting the Religious Classic»).

⁸ Aunque esta posición se verá matizada por sus comentarios finales a *VRE*, como veremos más adelante.

⁹ Puede verse la posición del autor en Rorty (2004, pp. 86-87). La idea de este autor, en resumen, es que James se encuentra atrapado entre dos modos de aproximarse a los problemas del texto, los mismos que se hacen patentes en el tratamiento ambiguo que este último hace de los términos *experiencia* y *religión*. Si bien el texto parece muchas veces descriptivo y de tenor pragmatista, en otras ocasiones excede los límites que le permite su propia evidencia para defender tesis metafísicas que a Rorty le parecen injustificables y, además, un despropósito. Por eso, Rorty piensa que *VRE*, a pesar de ser un texto valioso, no ofrece aportes significativos en relación a la argumentación ya realizada en *La voluntad de creer*, texto en el que James se mantiene más ecuánime y no se entusiasma por la metafísica bergsonianiana. La influencia del empirismo radical de James en la argumentación de *VRE* —que es la tesis que defiende Lamberth (1999), aunque interpretándola positivamente— sería el problema mayor, ya que para Rorty dicha postura no contiene «anything of value» (p. 96).

Mi posición, sin embargo, aceptando la pertinencia de la crítica de Rorty, defiende que es posible organizar dichas inconsistencias de un modo más coherente si se usa una propuesta de análisis como la que presento.

Quisiera añadir a estas ideas algunas consideraciones hechas por James en torno a la filosofía y a la teología, pues estas ayudarán a sustentar mejor la tesis minimalista que propongo. Para nuestro autor, tanto la filosofía como la teología tienen características similares: suponen ejercicios de articulación de orden secundario en relación al rol originario y primario de las experiencias religiosas. Sobre la filosofía (religiosa), concretamente, James indica que esta implica «[...] procesos secundarios que de ninguna manera aumentan la autoridad, ni garantizan la veracidad de los sentimientos de los que derivan sus estímulos y de los que toman todo el poder de convicción que pueden poseer» (*VRE*, p. 323).

Este proceso secundario de racionalización de la experiencia, de articulación teórica de la misma, es visto por James como un añadido inevitable, pero no concluyente ni determinante: el hecho es que ningún creyente cree o deja de creer por un argumento; para el autor son la vitalidad y transparencia de la experiencia personal las que otorgan certeza a una determinada creencia. Sin embargo, y esto es central, nuestro autor no desmerece el rol de la razón. Lo que lleva a cabo, más bien, es una distinción importante entre sus modos de uso.

[...]. Somos seres que pensamos y no podemos excluir el intelecto en cualquiera de nuestras funciones. Incluso en el soliloquio con nosotros mismos interpretamos nuestros sentimientos intelectualmente. [...]. Las concepciones y las construcciones son, así, parte necesaria de nuestra religión, y la filosofía tendrá que intervenir como mediadora entre concepciones opuestas y como moderadora del choque entre hipótesis conflictivas. Sería curioso que yo discutiese esto, cuando las presentes conferencias son (como se verá con mayor claridad de ahora en adelante) un intento laborioso por extraer, de entre las entrañas de la experiencia religiosa, algunos hechos generales que puedan ser definidos mediante fórmulas sobre las que todo el mundo pueda estar de acuerdo. [...]. Estamos en los comienzos de una, así llamada, «ciencia de las religiones» [...] (*VRE*, pp. 324-325).

Para James, el rol de la filosofía (o de la teología: este autor las trata de modo indistinto por momentos) no es irrelevante, sino complementario. Por eso se mencionó hace poco que la experiencia religiosa tiene precedencia ontológica y cronológica, pero jamás se dijo que su articulación teórica debiese desestimarse. Todo lo contrario: James le da un rol fundamental, comprendida esta como una «ciencia de las religiones», es decir, un tipo de aproximación que no desacredita la experiencia, sino que la incorpora como parte de su análisis más general y abstracto. Para este autor, la abstracción es un ejercicio necesario: permite buscar elementos comunes para mediar

entre posiciones opuestas; ayuda a atenuar el conflicto provocado por el individualismo nocivo, apelando a la razón para lograr el consenso. Con matices, a eso me he referido cuando he hecho referencia al minimalismo teológico. Si bien es cierto que en la experiencia religiosa personal radica el fundamento de la fe¹⁰, no en los argumentos racionales, esta puede convertirse con gran facilidad en motivo de conflicto cuando el creyente se aferra a ella de modo inflexible y no se muestra receptivo a la posibilidad de interpretar en otros términos su propia experiencia o, incluso, a aceptar la posibilidad de que pudiese estar equivocado. Este fenómeno puede incrementar su gravedad si es respaldado, además, por un cuerpo argumentativo (teologías dogmáticas, en su acepción más negativa) que se asume infalible y que se autodescribe como la descripción correcta de la realidad. Ante esos dos extremos, el minimalismo de James (su «ciencia de las religiones») propone una alternativa opuesta, a saber, la de poner en relación tanto la experiencia como la dimensión argumentativa de la razón, pero no con fines dogmáticos, sino con el objetivo de lograr una mejor comprensión del fenómeno religioso, la misma que nos aleje de la violencia del fundamentalismo y nos acerque a la consolidación de una suerte de *sensus communis* religioso, basado en la evidencia empírica y las consecuencias prácticas.

Siendo todo esto cierto, no obstante, James era plenamente consciente de las limitaciones de esta estrategia, sobre todo cuando la misma pretende abordar de modo integral el significado de la experiencia de fe. Es en ese contexto en el cual este autor inicia el tránsito hacia su argumentación maximalista, a sus *over-beliefs*. Detenernos en los análisis de James sobre el fenómeno de la conversión religiosa, me parece, es un buen camino para llegar a esa otra orilla argumentativa¹¹. Para él la conversión supone un tránsito en la experiencia del ser humano, una suerte de movimiento interior que altera nuestro sistema de valoración de la vida y que la reorganiza

¹⁰ Así desarrolla James esta idea: «Para quienes los experimentan [sentimientos de realidad en relación a lo divino] son tan convincentes como puede serlo cualquier experiencia directa de los sentidos, y, por regla general, son mucho más persuasivos de lo que son jamás los resultados que establece la lógica. En realidad, podemos no experimentarlos en absoluto, seguramente más de uno de los presentes no percibe ninguno en ningún grado, pero si los experimentáis, si los sentís más o menos fuertes, lo más probable es que no podáis evitar mirarlos como genuinas percepciones de la verdad, como revelaciones de un tipo de realidad que ningún argumento en contra, aunque no podáis rebatirlo con palabras, puede sacaros de vuestra creencia» (*VRE*, pp. 65-66).

¹¹ Una buena manera de trazar una línea que describa el proceso argumentativo de James a través de sus varias obras es planteada en la Introducción a Proudfoot (2004). Allí se indica, resumiendo la postura de David Hollinger, cuáles serían las estrategias que, a través de los años, James habría seguido en su abordaje del fenómeno religioso: «*The first strategy, develop through the 1880s and much of the 1890s, is exhibited in The Will to Believe, and especially in the title essay. That strategy was to separate religious claims and ways of adjudicating them from those of science. In the second strategy, articulated most fully in Pragmatism of 1907, James affirms an epistemic unity in which all concepts and beliefs are products of previous inquiry and are subject to revision in the light of new doubts, new evidence, or new purposes.*

en torno a un nuevo eje. Por eso afirma que el sentimiento religioso que motiva al converso «constituye una adición absoluta a la esfera de la vida real del sujeto, proporcionándole una nueva esfera de poder» (*VRE*, p. 46). En resumen, «[d]ecir de un hombre que se ha “convertido” significa, en estos términos¹², que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía» (*VRE*, p. 154).

Ahora bien, James sostiene que este tipo de acontecimiento tiene dos formas habituales de manifestación: el *tipo volitivo* y el *tipo de autorrendición*: «En el volitivo, el cambio regenerativo es normalmente gradual y consiste en la construcción, poco a poco, de un nuevo conjunto de hábitos espirituales y morales» (*VRE*, p. 160). Sin embargo, el autor se encuentra más interesado por el fenómeno de la autorrendición debido a que esta supone un evento que escapa del cálculo humano y, en tanto tal, constituye un desafío a la racionalidad científica de su época, contra la cual debate pero que, a la vez, desea persuadir:

En la mayoría de los casos, cuando la voluntad ha hecho lo máximo con el fin de conducir al hombre lo más cerca posible de la unificación a la que aspiraba, parece que el último paso ha de ser realizado por otras fuerzas sin la ayuda de su actividad. Dicho de otra manera, la autorrendición se hace entonces indispensable. La voluntad personal —dice el profesor Starbuck— se ha de anular. En muchos casos el alejamiento no llega hasta que la persona deja de resistir o de hacer esfuerzos en la dirección que pretende seguir (*VRE*, p. 162).

Como puede verse, James nos ha dejado frente a la puerta de un complejo fenómeno de estudio, frente a la aparición, por primera vez, de la posibilidad de que científicamente tenga sentido plantearse la existencia de lo no visible. Para el filósofo, la autorredención implica una experiencia incomparable en la cual la negación de uno mismo, la pérdida de sí, parece convertirse en la única forma de ganancia. Abandonarse y dejar de luchar, cosas que racionalmente parecen un sinsentido, parecen mostrar atisbos de racionalidad, pero solo bajo el supuesto de que exista

The «science of religions» James proposes in Varieties removes religion from the private sphere and brings it out in the open for public scrutiny and evaluation. Hollinger looks carefully at each of these works, showing how awareness of this shift in strategies enables a more accurate reading of them, as well as a better understanding of James’s view on religion» (p. 4). Lo que no se considera aquí, no obstante, es el valor que dio James a la estrategia maximalista. De eso nos ocuparemos en adelante.

¹² La aclaración es pertinente, porque no todo proceso de conversión tendría que suponer, al menos inicialmente, una transformación llevada a cabo por motivaciones religiosas. Como indica James, el doctor James Henry Leuba (1867-1946) «señala correctamente que hay poca teología doctrinal en esta experiencia que comienza con la absoluta necesidad de un auxilio superior y acaba con la sensación de que este nos ha llegado. Ofrece tres casos de conversión de alcohólicos que son puramente éticos y que no contienen, tal como he dicho, ningún tipo de creencia teológica» (*VRE*, p. 159).

una mano que no nos deje caer. Para este autor, por primera vez y mediante un análisis que él considera puramente científico, parece mostrársele la verdad de lo no visible. Nuestro autor plantea las cosas en los siguientes términos:

Podemos observar los diversos estadios que progresan hacia la idea de una ayuda espiritual inmediata, experimentada por el individuo en su desamparo y que no precisa en absoluto de aparato doctrinal ni ritual propiciatorio.

Así, pues, psicología y religión están en perfecta armonía hasta este momento, ya que las dos admiten que existen fuerzas aparentemente al margen del individuo consciente que redimen su vida.

No obstante, la psicología, al definir tales fuerzas como «subconscientes» y al hablar de sus defectos afirmando que se deben a la «incubación» o la «meditación», implica que no trascienden la personalidad del individuo y en esto diverge de la teología cristiana que insiste en que constituyen mediaciones directamente sobrenaturales de la divinidad. Os sugiero que todavía no consideremos esta divergencia final y dejemos esta cuestión en suspenso por un momento, una investigación continuada nos permitirá resolver algunas de las aparentes discordancias (*VRE*, p. 164).

Este tema nos confronta con una tensión argumentativa muy importante en *VRE*. James se encuentra frente a la posibilidad de interpretar el fenómeno religioso en términos meramente psicológicos como una experiencia solamente humana o puede dar el paso de considerar que es posible pensar razonablemente que en dicho fenómeno interviene una fuerza exterior, divina. El primer tipo de interpretación parece no darle ninguna oportunidad al milagro de la fe. Le quita a la experiencia religiosa del soliloquio con lo divino todo ropaje sagrado para convertirla en un mero acontecimiento instrumental cuyo único valor pareciera ser aquel que puede medirse bajo los cánones de lo funcional¹³. El problema es que vistas así las cosas, ninguna persona genuinamente creyente sentiría que su fe podría estar representada por la descripción jamesiana, nadie estaría dispuesto a pensar que los dioses en los que cree son meras proyecciones de nuestras propias necesidades y deseos, cuya sacralidad

¹³ La cuestión de lo funcional o instrumental ha llevado a importantes problemas de interpretación de la obra de James y del pragmatismo en general. Algunos son ya clásicos, como las objeciones de Bertrand Russell respondidas en su momento por el propio James; otros, sin embargo, provienen del mismo bando pragmatista. Esto se nota, por ejemplo, en la lectura que hace Rorty de la aproximación de James al problema de la religión. Rorty (2000) compara el pensamiento de Nietzsche con el de James partiendo de una apreciación bastante discutible respecto de la obra de los dos autores. Su posición es deliberadamente deflacionista en relación a los dos filósofos, razón por la cual no termina de hacerle justicia a ninguno más que en el plano de la comparación general, por no decir superficial. Rorty reduce la religión, en el caso de James, a una mera disposición personal sin ningún talante inherente, cuya virtud consiste solo en sus ventajas prácticas, situación que no hubiese sido aceptada por James tan fácilmente.

proviene de nuestra sola conveniencia. James, sin embargo, así parece estarlo sugiriendo a través de la interpretación psicológica y consecuencialista. Su intención, como se ha dicho ya, consistió en poder someter a la fe al escrutinio del escepticismo de su auditorio y, para ello, se vio obligado a apelar a un tipo de razonamiento que, aunque reductivo, resultase convocante: mostrar que la religión no es absurdo, que tiene una gran relevancia en el desarrollo social y que, contra lo que opinaba William Clifford (2003), no supone ninguna inmoralidad si es que somos capaces de otorgar nuestro asentimiento solo a aquellas creencias que han pasado por el proceso de «selección natural»¹⁴. A pesar de esto, James tuvo una mirada distinta del problema, las páginas finales de *VRE* así lo atestiguan.

3

Como ha indicado bien Rorty, el centro del problema de las «inconsistencias» de *VRE* se encuentra en su sección de «Conclusiones». Allí, según este filósofo, James da más de un paso en falso y sale de los marcos de su pragmatismo para hacer una serie de concesiones metafísicas que, para el autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, resultan un despropósito. Detengámonos, pues, en este asunto.

Como se recordará, James, en sus estudios sobre la conversión, deslizó una posibilidad sumamente significativa para los fines del texto, a saber, que la transformación súbita acaecida en el evento de la conversión podría deberse al estímulo de un poder externo, a la intervención de una fuerza divina. Para este autor, la pregunta central a este respecto era la de cómo interpretar el fenómeno de la conversión (u otros fenómenos, como el del misticismo, la santidad, etcétera), si debe este comprenderse en términos exclusivamente naturalistas o no. La explicación naturalista, a saber, aquella que no apela a una entidad sobrenatural para dar cuenta de la conversión súbita, propone comprender el fenómeno de la autorrendición apelando a otra dimensión de la *psyche* que algunos investigadores de la época llamaban el «yo secundario» o, simplemente, el subconsciente. James explora tal explicación en diálogo continuo con los progresos en la investigación psíquica hechos por su colega y amigo Frederic Myers (*VRE*, p. 381)¹⁵. La posición de James aquí es sumamente interesante puesto que, aunque mantiene la estructura de argumentación pragmática, empieza a abrir una puerta para algo distinto. Lo que nos propone el autor es que por el momento

¹⁴ Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como recuerda Ellen Suckiel (1996), James no era un reduccionista respecto de la religión y que su adherencia al darwinismo social fue sobre todo relativa a los giros lingüísticos y no tanto al fondo de una argumentación lineal en torno al desarrollo religioso.

¹⁵ James cita un ensayo de Myers, cuyo título no se consigna, pero que fue publicado en los *Proceedings of the Society for Psychological Research*, volumen VII.

no conviene discutir con exactitud de dónde provienen los fenómenos de conversión, pero que al menos ya debería concederse que están en directa relación, en su modo de explicación más básico, con nuestra vida subconsciente. James ve el subconsciente como la fuente generadora de la conversión, pero prefiere no pronunciarse aún sobre su «rincón más alejado», que, como sospechará el lector, es la estrategia jamesiana para que, sin afirmar aún nada, vaya deslizándose la posibilidad de la existencia de lo no visible. En todo caso, hasta aquí, en términos estrictamente psicológicos, podemos empezar a entender la conversión apelando a una dimensión no explícita de nuestro psiquismo¹⁶, pero verdaderamente existente¹⁷.

En el mismo contexto de argumentación, James sostiene lo siguiente en otro momento:

[...] el individuo siempre que sufre por algo que no va bien lo censura; y al llegar a este punto se sitúa por encima del problema y al menos probablemente en contacto con algo superior, si es que existe algo superior. [...]. Se hace consciente de que su parte superior es de carácter fronterizo y continúa con un *más* cualitativamente idéntico con él que actúa en el universo exterior a él y con el que puede mantenerse en contacto activo, y de alguna manera, comprometerse y salvarse cuando su ser interior se haya hecho trizas en el naufragio (*VRE*, pp. 378-379).

La duda que se levanta tiene como objeto la determinación de la situación ontológica de ese *más*. Las interpretaciones, como bien sabe James, son diversas:

En la vida religiosa el control se percibe como «superior», pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no visible mente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente sino literalmente verdadera. Esta perspectiva analítica parece la mejor para una ciencia de las religiones, ya que ejerce de mediadora entre numerosos puntos de vista diferentes.

¹⁶ Hay que recordar, además, que para nuestro autor: «el paso adelante más importante que se ha dado en la psicología desde que era estudiante, fue el descubrimiento, en el año 1886, de que en algunos individuos no solo existe la conciencia del campo ordinario, con sus centros y sus márgenes usuales, sino que, sumido en ello existe también un conjunto de recuerdos, pensamientos y sentimientos que son extra-periféricos y totalmente fuera de la conciencia primaria, pero que han de ser clasificados como hechos conscientes de algún tipo y que pueden preservar su presencia con signos elocuentes» (*VRE*, p. 180).

¹⁷ En relación a la fragmentación de la conciencia es altamente recomendable revisar el artículo de Ann Taves sobre el tema, «The Fragmentation of Consciousness and *The Varieties of Religious Experience*» (Proudfoot, 2004). La autora realiza un análisis minucioso de los referentes que James utilizó en sus estudios de la conciencia, así como un balance de la relevancia de las contribuciones jamesianas para la investigación científico-social reciente en torno a la religión. Igualmente interesante es el ensayo de Eugene Taylor, una autoridad en el tema y pionero en los estudios jamesianos, sobre la conciencia extramarginal: «Metaphysics and Consciousness in James's *Varieties*. A Centenary Lecture» (Carrete, 2005).

Con todo, solo es una vía, y las dificultades se presentan de inmediato cuando la utilizamos y nos preguntamos a dónde nos conduce nuestra conciencia transmarginal si la seguimos hasta el punto más remoto. Comienzan aquí las *supercreencias* [*over-beliefs*], el misticismo, el éxtasis de la conversión; el vedantismo y el idealismo trascendental presentan sus interpretaciones monistas y nos sugieren que el yo finito se unifica con el yo absoluto ya que siempre había sido uno con Dios e idéntico con el alma del mundo (VRE, pp. 381-382).

James empieza aquí a dirigir la atención hacia un camino que durante el resto del texto no había sido muy entusiasta en iluminar. Dando por sentada, junto al resto de investigadores de vanguardia de la época, la existencia de una dimensión no explícita de la conciencia, nuestro autor nos confronta directamente con la posibilidad de la insuficiencia de la explicación naturalista. Si llevamos el asunto hasta el límite¹⁸ parece urgir una respuesta complementaria¹⁹.

En palabras de Proudfoot:

James doesn't see how a naturalistic explanation could account for both force and meaning, both the added zest and energy a convert experiences and the reorientation of consciousness, or direction. He sees how subconscious memories can carry meaning, but doubts that mere association of memories could build up enough tension to burst into consciousness with the kind of force felt by the convert. The alternative explanation into the literature for incursions from the subconscious was physiological, nerves or a disorder like epilepsy, which could explain the force but would not carry any meaning, and therefore could not account for the reorientation (2004, p. 39).

¹⁸ Además, como recuerda, Proudfoot, James es muy claro respecto de las consecuencias de esta posibilidad (2004, p. 40). El contexto de las afirmaciones jamesianas se da en torno a una discusión sobre el valor de la oración y de la religión como un todo: «Si no fuese efectiva, si no constituyese una relación de dar y recibir, si realmente no se intercambiase nada mientras dura, si el mundo no se convierte en nada diferente por el hecho de que haya tenido lugar, entonces la plegaria, tomada en su significado amplio de cierta sensación de que algo se intercambia, sería, por supuesto, un sentimiento ilusorio; y la religión ha de clasificarse, en conjunto, no simplemente como portadora de elementos falaces —estos indudablemente existen en todas partes—, sino como enraizada enteramente en el engaño [...]» (VRE, p. 348). Como se ve, aquí James ofrece una posición muy enfática y se muestra bastante lejos de interpretar el valor y el sentido de la religión en los términos algo simplistas de la propuesta rortyana.

¹⁹ De hecho, este es un tema que ya estaba anunciado bastantes páginas atrás por el propio James en una significativa nota al pie: «[...] la franqueza me obliga a confesar que hay algunas explosiones en la conciencia en cuyos resultados no es posible demostrar ninguna incubación subconsciente prolongada. [...]». El resultado habría de atribuirse a un simple arrebatado nervioso psicológico, una «lesión de descarga» como la de la «epilepsia», o, si fuese útil y racional [...] a una hipótesis mística o teológica» (VRE, p. 182, n. 5; las cursivas son mías). James dejó claro, entonces, que esa necesidad argumentativa podría surgir, que era factible que fuese racional y útil apelar a una explicación supernaturalista para sustentar ciertos tipos de fenómenos religiosos.

Precisamente por esto último, James ofrece una declaración mucho más explícita que las del resto del texto en torno a la relación de la dimensión psicológica de las creencias religiosas y su correlato histórico e interpretativo (los *over-beliefs*), la dimensión de su sentido:

A pesar de que la cuestión religiosa es primariamente una cuestión vital, se trata de vivir o no vivir en la unión superior que se nos ofrece como una dádiva, la conmoción espiritual en la que ese don aparece frecuentemente no se presentará en individuos concretos hasta que determinadas creencias intelectuales o ideas que le perturben queden rectificadas. Ideas que resultarán así esenciales para la religión del individuo —que es lo mismo que decir que las *supercreencias* [*over-beliefs*] en diversas direcciones son absolutamente indispensables y que deberíamos tratarlas con delicadeza y tolerancia siempre que ellas mismas no sean intolerantes (*VRE*, p. 383)²⁰.

Tal como puede observarse, James fue virando de su modo de argumentación inicial hacia uno que progresivamente empezó a incorporar nuevos elementos en el análisis. La aparentemente total confianza inicial en la explicación psicológico-científica terminó por perder peso para abrir la puerta a la hipótesis teológica y a la consideración seria del rol de los *over-beliefs* en la constitución de la experiencia religiosa. James ha dejado en este momento de la argumentación su consideración metodológica inaugural —aquella de reducir la religión a las experiencias religiosas personales— para, ante la sugerida insuficiencia de tal análisis, dar cuenta del fenómeno religioso mediante una explicación más integral, una que enlace en un solo discurso la complejidad de todos los elementos en juego. Se trata, hay que notarlo, no de una traición a sus propósitos, sino, más bien, de la habilidad propia de un gran conferencista que, valiéndose de la retórica, ha conducido a sus oyentes hasta el extremo de una posición con la intención de mostrar su limitación y, por ende, la necesidad de ampliar la perspectiva. Su objetivo, lo sabemos ya, era el de persuadir a su audiencia de la legitimidad racional de postular como verdadera, y exterior a nosotros, la realidad de lo no visible.

²⁰ La determinación de la viabilidad de esas *supercreencias* se realiza mediante un debate en torno a su justificación. Una versión reciente y sofisticada de este podemos encontrarla en la conocida discusión entre Rorty y Putnam. La posición de Putnam se encuentra, básicamente, en su libro de 1992, mientras que la crítica de Rorty puede verse en su libro de 1993 (pp. 443-461). Una versión más actualizada del asunto, con el protagonismo de los mismos autores, se encuentra en Robert Brandom, 2000. *Rorty and his Critics*. Malden: Blackwell Publishers.

Con ese marco, James inicia su paso al otro frente de interpretación y nos muestra ya sin muchos ambages su propia posición sobre la materia. La cita es algo extensa, pero necesaria por su relevancia:

Dejándolas [las supercreencias] aparte y limitándonos a lo que es común y genérico, observamos, *en el hecho de que la persona consciente es secuencia de un yo más amplio a través del cual llegan las experiencias de salvación, un contenido de experiencia religiosa positivo que, me parece, es literal y objetivamente verdadero*. Si ahora paso a establecer mi propia hipótesis sobre los límites más alejados de esta extensión de nuestra personalidad, estaré presentando mi propia *supercreencia*.

Los límites más alejados de nuestro ser se sumergen, al parecer, en otra dimensión de existencia que no es la del mundo puramente sensitivo y «comprensible», denominada ahora la región mística o sobrenatural, como gustéis. [...]. Con todo, la región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias para la conducta en el mundo natural como secuela de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad, de forma que pienso no tenemos excusa filosófica alguna para denominarlo algo no visible o mundo irreal, místico.

Dios es la apelación natural, como mínimo para nosotros cristianos, para la realidad suprema; en consecuencia, designaré esta parte superior del universo con el nombre de Dios. [...] solo traduzco a un lenguaje esquemático, lo que podría llamarse la creencia instintiva de la humanidad: Dios es real desde el momento en que produce efectos reales (*VRE*, pp. 383-384).

Estas afirmaciones de James son, pues, un claro salto respecto del tipo de aproximación a la que nos había habituado en el resto de *VRE*. Aquí James toma posición y declara sus *over-beliefs* directamente. Su argumento, sin embargo, es pretendidamente pragmático. La razón que se aduce para conceder legitimidad a la hipótesis teológica reside en sus efectos prácticos. Nada que sea meramente ilusorio, nos dice el filósofo, es capaz de generar verdaderas consecuencias transformadoras en la vida del ser humano, de ahí que no haya argumento suficiente para desestimar la existencia de esa entidad o fuerza que nos hemos habituado a llamar Dios²¹. Hasta allí la argumentación trata

²¹ Respecto a este punto, indica Levinson: «He [James] wrote Leuba that he «found it preposterous to suppose that if there be a feeling of unseen reality shared by large numbers of best men in their best moments, responded to by other men in their 'deep' moments, good to live by, strength-giving —I find it preposterous, I say, to suppose that the goodness of that feeling for living purposes should be held to carry no objective significance, and specially preposterous if it combines harmoniously with our otherwise grounded philosophy of objective truth. You say we must consider it a purely subjective affection. But this opens the whole subject

de no perder el tono analítico capaz de persuadir al oyente escéptico; no obstante, el paso ya está dado y James ya no teme manifestar su posición de modo transparente. Es como si él hubiese sentido que su estudio había llegado hasta un punto límite a través del despliegue de un tipo de argumentación exclusivamente psicológico-científica. Habiendo hecho eso, este autor creyó que había demostrado la incompletud de ese tipo de esclarecimiento del problema y, por ello, se consideró en plena libertad de plantear sin reticencias la que él creía que era la explicación complementaria que permitiese cerrar el círculo que la propuesta naturalista no fue capaz de cerrar.

James afirma que un mundo en el cual intervienen de modo efectivo fuerzas que están más allá de nuestro dominio y que transforman realmente nuestra vida es un mundo ontológicamente diferente, de constitución distinta. Lo que sostiene el filósofo, en el fondo, es que el materialismo más férreo pierde una parte de la realidad, limita el acceso a ella. Quien opta por cerrar su mente —pero habría que decir, sobre todo, su corazón— a interpretar el mundo religiosamente, opta por cercenar de él un parte que le es fundamental. En buena cuenta, la cuestión radica en arriesgarse a creer. Solo aquel que ha nacido dos veces, pensaba James, puede saber con certeza indubitable que hay una fracción de la realidad que jamás podría explicarse en términos solamente naturalistas. James, al final de *VRE*, nos confronta con esa verdad ineluctable y, habiendo allanado el camino con el rigor de las herramientas teóricas que le ofrecía su época, vuelve a invitarnos, como lo hiciera años atrás²², a la aventura de arriesgarnos a creer. No en vano, James termina su sección de conclusiones con una declaración sumamente personal, como todo genuino lenguaje que pretende expresar una experiencia de fe:

Siendo leal en la medida de lo posible a esta *supercreencia*, me considero a mí mismo más entero y más verdadero. Naturalmente puedo situarme en la actitud sectaria científica y pensar que las sensaciones, las leyes y los objetos pueden serlo todo;

of what he word «truth» means, and I cannot enter that except to say that if inferences from «good for life» to «true» were on principle forbidden, not religion but the whole notion of truth would probably have to be the thing overhauled and revised» (1981, p. 174 [TC, 2:350]).

²² Como se sabe, James concebía a *La voluntad de creer* como un ensayo sobre la justificación de la fe. Allí, debatiendo las críticas de William Clifford, nuestro autor se esmeró por mostrar que existen determinados escenarios en los cuales la cuestión de optar por una creencia u otra no puede ser dirimida por argumentos solamente racionales. Existen circunstancias en las cuales los argumentos corren parejo de un lado y del otro y, en ese contexto, creer depende más de motivaciones personales, pasionales, que de ejercicios de especulación. En ese sentido, indica James: «La tesis que defiendo es, enunciada brevemente, esta: nuestra naturaleza pasional no solo legítimamente puede, sino que debe, optar entre proposiciones, siempre que se trata de una opción genuina que no puede ser decidida, dada su naturaleza, tomando como base fundamentos intelectuales; pues decir, en tales circunstancias, “No, decida usted, deje la cuestión abierta», es en sí misma una decisión pasional —exactamente lo mismo que decir sí o no—, y va acompañada por el mismo riesgo de perder la verdad”» (*VRE*, p. 152).

pero si lo hago siento aquella advertencia interior de que habla W. K. Clifford que murmura: «¡Tonterías!». La hipocresía es hipocresía, aunque lleve un nombre científico, y la expresión total de la experiencia humana, tal como la entiendo objetivamente, me empuja inexorablemente más allá de los estrechos límites «científicos». A buen seguro el mundo real es de una fibra por entero diferente —construido de manera más intrincada de lo que la ciencia física permite. En última instancia, mi conciencia objetiva y subjetiva me transportan hacia la *supercreencia* que postulo. ¿Quién sabe si la lealtad de los individuos aquí abajo a sus pobres *supercreencias* no ayudarán a Dios a ser más leal en sus tareas superiores? (*VRE*, p. 386).

Quisiera, para terminar, hacer un breve balance del tema que nos ocupa, a saber, una propuesta de lectura global de la obra. Como ha sugerido Rorty, creo que, efectivamente, James excede los límites de su pragmatismo y termina, hacia el final de *VRE*, por confesar sus propias creencias religiosas sobre el orden del universo y sobre la presencia de algo *más* que no es meramente otra dimensión de nuestra conciencia. ¿Tenía suficientes razones de orden objetivo para dar ese paso? Mi impresión es que no, a pesar de que él parece sugerir lo contrario. Lo que James sí demuestra en *VRE*, como de algún modo lo había hecho —aunque por otros caminos— en *La voluntad de creer* es que existen razones suficientes para *creer* en la existencia de una divinidad que interviene en el curso de la historia humana. No hay evidencia determinante al respecto, no hay argumentos probatorios, pero hay indicios que sugieren la posibilidad. No hay pues, como sugiere Rorty, severas inconsistencias en la argumentación jamesiana, sino, más bien, hay en el primero una cierta ceguera para ver aspectos, como diría Wittgenstein (2005, p. 489). Rorty tiene una visión muy estrecha de la religión, trata de encasillarla en la economía de las causas y por ello no logra comprender el sentido de la posición de James. Ahora bien, es cierto que este último autor, como un buen hijo de su tiempo, trató de conceder cuanto pudo a las demandas de la racionalidad científica de su época, pero cuando juzgó que había hecho suficiente, decidió mostrar con transparencia sus propias creencias, puesto que sabía bien que el lenguaje religioso no se decide en el terreno de lo funcional y de lo especulativo, sino en las experiencias transformadoras llevadas a cabo en la vida de hombres y mujeres. James propuso una estrategia para allanar el camino, pues la necesidad de justificar la fe es siempre imperante; no obstante, tenía claro que, en el fondo, la verdadera naturaleza de la religión siempre va más allá de los argumentos y que, muchas veces, hasta prescinde de ellos²³:

²³ En cierto sentido, esta forma de ver las cosas recuerda los famosos dos últimos aforismos del *Tractatus* de Wittgenstein: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que son sinsentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas (debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). [...] De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (2002, aforismos 6.54 y 7).

requiere una decisión, requiere de una voluntad dispuesta a creer. Es este juego entre dos modos de argumentación que se vinculan y complementan, no sin tensión, lo que me ha permitido hablar de una estrategia minimalista y otra maximalista para acercarse a la reflexión sobre la experiencia de fe. Sostengo que interpretar el texto desde esa matriz nos permite salvar algunas de las aludidas inconsistencias e, independientemente de ello, establecer la necesidad de aproximarse a la religión de más de una manera dada su complejidad. Tener en cuenta, pues, los riesgos que se derivan de una experiencia religiosa que se asume como absoluta requiere del esfuerzo por mediarla racionalmente, buscando sus elementos más básicos y capaces de generar consensos. Para ello se hace necesaria una estrategia de abstracción minimalista como la que hemos analizado, lo que James llamaba su ciencia de las religiones. No obstante, en tanto abstracción, esta solo representa una puesta entre paréntesis de la verdadera complejidad de la fe, de su carácter encarnado en la creencia de la gente que en medio de la duda y la tribulación igual mantiene su confianza en que hay una mano que no nos deja caer. Considerar esto en el análisis es iniciar un tipo de estrategia distinta, una que he llamado maximalista y que James enmarca a través de la declaración de sus *over-beliefs*. Ambas aproximaciones son necesarias, las dos iluminan diferentes ángulos de un solo fenómeno y, por supuesto, son incapaces de agotarlo, pues la experiencia de fe supone, en el fondo, un evento que transforma el orden de la vida humana y, por lo mismo, un acontecimiento que la razón solo vagamente es capaz de asir. Intentarlo, sin embargo, no deja de ser una obligación para quien a su estudio se dedica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carrete, Jeremy (2005). *William James and the Varieties of Religious Experience*. London-Nueva York: Routledge.
- Clifford, William (2003). La ética de la creencia. En William Clifford y William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia* (pp. 91-134). Madrid: Tecnos.
- Goodman, Russell (2008). *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutiérrez, Gustavo (2003). *Teología de la liberación*. En Andrés Gallego y Rolando Ames (comps.), *Acordarse de los pobres. Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- James, William (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península.

- Lamberth, David (1999). *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinson, Henry (1981). *The Religious Investigations of William James*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.
- Odgen, Schubert (1972). What Is Theology? *The Journal of Religion*, 52(1), 22-40.
- Proudfoot, Wayne (2004). *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: Columbia University Press.
- Putnam, Hilary (1992). *Realism with a Human Face*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1993). Putnam and the Relativist Menace. *The Journal of Philosophy*, XC(9), 443-461.
- Rorty, Richard (2000). *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, Richard (2004). Some Inconsistencies in James's *Varieties*. En Wayne Proudfoot (ed.), *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience* (pp. 86-87). Nueva York: Columbia University Press.
- Suckiel, Ellen (1996). *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*. Indiana: Notre Dame University Press.
- Tracy, David (1981). *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. Nueva York: Crossroad.
- Wittgenstein, Ludwig (1996). *Aforismos. Cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, Ludwig (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (2005). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Cátedra.