

EL CONCEPTO DE “CREENCIA RELIGIOSA” DE WILLIAM JAMES EN LA OBRA DE
MIGUEL DE UNAMUNO

CRISTIAN HUGO OTAVO CARDOZO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN

2016

EL CONCEPTO DE “CREENCIA RELIGIOSA” DE WILLIAM JAMES EN LA OBRA DE
MIGUEL DE UNAMUNO

CRISTIAN HUGO OTAVO CARDOZO

Trabajo de grado para optar el título de Magister en Filosofía

Asesor
JOSÉ OLIMPO SUÁREZ M.
Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2016

Febrero 22 de 2016

Cristian Hugo Otavo Cardozo

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'CHOC', is positioned above a horizontal line.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
1. PRAGMATISMO Y CREENCIA RELIGIOSA, RELACIÓN Y FUNDAMENTO FILOSÓFICO	
1.1 Origen del pragmatismo con Charles Sanders Peirce	12
1.2 El pragmatismo de William James	19
1.3 John Dewey, el defensor del pragmatismo	28
1.4 Perspectiva general sobre la actitud pragmática	33
1.5 Relación entre la creencia religiosa y la actitud pragmática	35
2. WILLIAM JAMES, PRAGMATISMO Y CREENCIA RELIGIOSA	
2.1 William James: los comienzos del pragmatismo norteamericano	40
2.2 Pragmatismo y religión en William James	46
2.2.1 Pragmatismo, religión y pluralismo	49
2.2.2 James y el libre albedrío	54
2.3 El concepto religión en William James	57
2.3.1 Religión y fe en William James	67
2.3.2 Religión y creencia	69
2.4 William James y su concepto "Divinidad"	75
2.5 Síntesis de la creencia religiosa en William James	78
3. LA CREENCIA RELIGIOSA PRAGMÁTICA DE WILLIAM JAMES EN MIGUEL DE UNAMUNO	
3.1 Miguel de Unamuno, el filósofo	80
3.2 Miguel de Unamuno, el pragmatista	82
3.3 La religión en Miguel de Unamuno	86
3.3.1 La inmortalidad del alma	94
3.3.2 La divinidad en Unamuno	97
3.4 La influencia de William James en la obra de Miguel de Unamuno	100

3.5 El concepto “creencia religiosa” de William James en Miguel de Unamuno	110
3.5.1 La creencia y la fe de William James en Miguel de Unamuno	112
3.5.2 La verdad pragmática en la creencia religiosa unamuniana	116
3.5.3 La inmortalidad y la divinidad	119
3.5.4 La filosofía de la religión	121
3.5.5 Distanciamientos en la creencia religiosa de William James y Miguel de Unamuno	123
3.6 Síntesis del concepto “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno	125
4. CONCLUSIONES	127
BIBLIOGRAFÍA	130

Resumen

La investigación “El concepto de “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno” es un empeño académico que parte del pragmatismo filosófico que se desarrolló desde el Siglo XIX, distinguiendo a tres pensadores como los clásicos del pragmatismo: C.S. Peirce, el fundador; William James, el propulsor; y John Dewey, el defensor.

Este trabajo investigativo en el primer capítulo identifica las características del pragmatismo filosófico, mostrando la relación con la creencia religiosa. En el segundo capítulo describe las características del pragmatismo de William James y su aplicación a la creencia religiosa. Y el tercer capítulo expone a Miguel de Unamuno, un gran libre pensador inquieto por la religión que se allegó al pragmatismo y plasmó en sus escritos el concepto de “creencia religiosa” de William James.

Si bien es cierto que hay paralelos temáticos de gran extensión en estos dos pensadores, este acercamiento académico sólo toma en cuenta los elementos relacionados con el concepto “creencia religiosa” y “pragmatismo”, puntualizando que el objetivo es presentar el concepto “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO, CREENCIA RELIGIOSA, WILLIAM JAMES, MIGUEL DE UNAMUNO.

INTRODUCCIÓN

Presento a la comunidad académica colombiana; y, en particular a los estudiosos de la filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, el resultado de un empeño académico centrado en un asunto tradicional de las complejas relaciones entre el pensar racional y la fe de los creyentes. Se trata de valorar la presencia, influencia y evaluación crítica de la tesis de William James sobre la creencia religiosa en la obra del pensador español Miguel de Unamuno. Por supuesto, no se trata de describir solamente el encuentro entre dos pensadores de comienzo del Siglo XX; se trata más bien, de ver en ellos el sentido de la trascendencia, sus mutuas determinaciones y la búsqueda personal de representantes, o enfoque a los intereses de mi vocación intelectual y mi decisión moral por la creencia cristiana. Creo haber logrado un horizonte de sentido que espero, me ayudará a interpretar mi esperanza. Confío igualmente que este esfuerzo sirva para que otros estudiosos de la Universidad Pontificia Bolivariana tiendan puentes entre fe y razón.

El pragmatismo filosófico, como es sabido, proviene de los intereses teóricos de los intelectuales norteamericanos del Siglo XIX, quienes vieron en su mundo el horizonte de la libertad y la acción humana sin limitaciones. El carácter cultural está marcado por la obra de Emerson, quien diseñó el espíritu del Nuevo Mundo, sin embargo el pragmatismo nunca abandonó la preocupación por la creencia religiosa entre los hombres. Hoy, a comienzos del Siglo, parece renovarse este interés en la obra de varios pensadores europeos y norteamericanos. Quizás sea el profesor Richard Rorty quien mejor represente estos nuevos enfoques que a su vez renuevan el interés filosófico por la obra del gran escritor Miguel de Unamuno. Aquí se unen epistemología, filosofía del lenguaje y teorías de la creencia religiosa. Este es nuestro marco de reflexión.

El resurgir del pragmatismo evidenciado en las obras de Richard Rorty, tales como *“La filosofía y el espejo de la naturaleza”* [1979]; *“Consecuencia del pragmatismo”* [1982]; las lecciones impartidas en 1996 en la Universidad de Girona, publicadas bajo el nombre *“El pragmatismo, una versión”*; y la obra *“Deconstrucción y pragmatismo”* [1998]; evoca a

conceptualizar el pragmatismo en su génesis para distinguir un método filosófico que no es propiamente norteamericano, empero construyó una relación entre dos escuelas filosóficas europeas: el racionalismo y el empirismo. Esta búsqueda de los orígenes de la filosofía pragmática distingue a William James como su propulsor, quien lo tomó de C. S. Peirce para aplicarlo a la religión dentro del marco de la verdad en los resultados prácticos, y a John Dewey como su defensor en el siglo XX; tres pensadores distinguidos como los clásicos del pragmatismo.

El método filosófico ha llegado a América Latina no sólo por la traducción al español de la obra de Richard Rorty, su recepción se da con las traducciones al español de los escritos de Richard Bernstein [1993], Hilary Putman [1999], Luis Jacobo Arenas [2001], Louis Menand [2002], Richard Shusterman [2002] y Cornel West [2008], entre otros, quienes aportan para el resurgir del pragmatismo y lo asocian con la creencia religiosa.

Ahora bien, pensar en la “creencia religiosa” es aceptar que a lo largo de la historia se han desarrollado características religiosas transversales continuas y discontinuas en la cultura, que trascienden hasta construir una filosofía de religión acorde al debate moderno/postmoderno entre el pensamiento norteamericano y el europeo que ha impregnado el pensamiento latinoamericano.

Actualmente, el pensamiento en América Latina ajusta elementos del Viejo Continente y Norteamérica, en el que la ética, la moral, la política, el modelo económico, el modelo pedagógico, la cultura, y en especial la religión, enmarcan la filosofía del Nuevo Mundo. Lo anterior ostenta en la traducción al español de pensadores ingleses, franceses, alemanes, italianos, y en especial a la literatura española, que nos impregna por su familiaridad con el idioma y su relación con la colonización. Por otro lado, desde Norte América, la literatura desglosa las características de la gran potencia mesiánica para la humanidad, transmitiendo su ideología a través de los medios de comunicación, el cine, la globalización, la industrialización, el modelo pedagógico y la filosofía de los resultados prácticos, introduciendo el respeto de las grandes marcas y el reconocimiento a las grandes universidades que trazan los estándares para la investigación.

Retomando la influencia del pensamiento europeo en América Latina, está la recepción de los artículos, ensayos, novelas, poemas y escritos de Miguel de Unamuno, un libre pensador español de finales del Siglo XIX y principios del Siglo XX, quien ha tomado fuerza en el pensamiento contemporáneo, afrontando temas de interés para la filosofía, entre ellos el ser humano y su angustia existencial. Su lectura evidencia que fue lector de William James, el propulsor del pragmatismo.

Dentro de este referente contextual, esta investigación contiene una definición del pragmatismo filosófico norteamericano y del concepto “creencia religiosa” de William James desarrollado en el libre pensador Miguel de Unamuno, dos pensadores leídos en América Latina, el primero norteamericano y el segundo español, quienes a pesar de una diferencia de 23 años de edad y un distanciamiento geopolítico, aplicaron el método pragmático para determinar la verdad en la creencia religiosa.

De esta forma, el primer capítulo de este trabajo investigativo tomo los exponentes clásicos del pragmatismo filosófico norteamericano; el fundador, el propulsor y el defensor, identificando las características de su método filosófico, conceptualizándolo y mostrando la relación con la creencia religiosa. En el segundo capítulo presento a William James, propulsor de la filosofía pragmática, denotando las características de su pragmatismo y cómo tomó este método para aplicarlo a la religión y así determinar la verdad en la creencia religiosa; igualmente sistematizo el concepto “creencia religiosa” de William James en su filosofía pragmática. En el tercer capítulo expongo a Miguel de Unamuno como un libre pensador inquieto por la religión, quien desarrolló diferentes temáticas, se allegó al pragmatismo y plasmó en sus escritos el concepto pragmático de “creencia religiosa” propuesto por William James. Finalmente entregó las conclusiones a las que he llegado después de investigar en las obras representativas del norteamericano y en las obras selectas del español el concepto de pragmatismo y de creencia religiosa.

Si bien es cierto que hay paralelos de gran extensión en estos pensadores, en esta investigación sólo tomo en cuenta elementos relacionados con el concepto “creencia religiosa” y “pragmatismo”. De este modo resaltó la continuidad de un método filosófico norteamericano desarrollado en Europa, proponiendo un marco filosófico para determinar

la verdad por los resultados prácticos, aclarando que mi objetivo es presentar el concepto de “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno.

La relevancia de esta investigación para el estado actual del pensamiento filosófico está en el uso frecuente del método pragmático para determinar la verdad en diferentes disciplinas, así lo ha planteado Richard Bernstein en su ensayo titulado “*El resurgir del pragmatismo*” publicado en el año 1993:

En teoría política, podemos ver esto en el trabajo de Benjamín Barber, William Sullivan y Timothy V. Kauffman-Osborn. En sociología, están las originales contribuciones de Dmitri Shalin y Eugene Rochberg Halton. En teoría literaria, los temas pragmáticos son evidentes en los trabajos de Frank Lentricchia, Richard Poirier, Bárbara Herrnstein Smith y Giles Gunn. En teoría feminista, la voz de Nancy Frazer tiene un matiz pragmático distintivo. En los estudios religiosos, Jeffrey Stout ha hecho un uso creativo del legado pragmático. Recientemente, Steven Rockefeller ha sacado a relucir algunos de los temas religiosos en la obra de John Dewey. Las revistas de derecho están llenas de artículos que hacen uso tanto de la generación clásica de pragmatistas, como de la nueva. Rara vez pasa un mes sin que aparezca un nuevo artículo o libro que trate de algún aspecto del legado pragmático o que ha sido inspirado por este legado. (1993)

En segundo lugar este trabajo investigativo resalta el aporte de la filosofía de religión como ética para la construcción del Estado por sus resultados prácticos, describiendo la relación pragmatismo-creencia religiosa, puesto que desde principios del Siglo XX el sociólogo Emile Durkheim anuncia que la única cuestión tratada extensamente según el método pragmático es la religión, de modo tal que este método permite la creencia religiosa por sus aportes prácticos (99).

Por último este empeño académico desarrolla el concepto “creencia religiosa” desde el pragmatismo, una filosofía que se encuentra en un resurgir gracias a la obra de Richard Rorty y a la continuidad de la filosofía de la religión en el pensamiento del norteamericano William James, del europeo Miguel de Unamuno y del latinoamericano con el autor de esta investigación.

Dado lo anterior, considero como referente bibliográfico inicial los estudios de Hipólito Fernández (*Miguel de Unamuno y William James, un paralelo pragmático* [1961]), Claudio Young D. (*La presencia de William James en el pensamiento de Miguel de Unamuno* [1964]), Carlos Vas Ferreira (*Tres filósofos de la vida, Nietzsche, James, Unamuno* [1965]), Luis Farre (*Unamuno, William James y Kierkegaard, y otros ensayos* [1967]) e Izaskun Martínez (*William James y Miguel de Unamuno: Una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España* [2006]), quienes han desplegado una disertación con la relación James y Unamuno, anunciando el pragmatismo del español.

Así entonces, presentó una investigación académica que desde la sensibilidad interpretativa y crítica del autor recopila las posturas teóricas y éticas de estos pensadores para conceptualizar la creencia religiosa desde el pragmatismo filosófico norteamericano en sus obras, apoyada en bibliografía terciaria y secundaria, ampliando el debate teología-filosofía o fe-razón, concluyendo que la filosofía pragmática es un método para determinar la verdad de la creencia religiosa por los resultados prácticos, desde la obra de William James en Miguel de Unamuno.

CAPITULO 1

PRAGMATISMO Y CREENCIA RELIGIOSA, RELACIÓN Y FUNDAMENTO FILOSÓFICO

1.1 El origen del pragmatismo con Charles Sanders Peirce

El pragmatismo es una línea de pensamiento filosófico que inició con Charles Sanders Peirce [1839 – 1914], a finales del siglo XIX en Norteamérica, expandido por William James [1842 – 1910] y continuado por John Dewey [1859 – 1952], tres norteamericanos distinguidos como “los clásicos del pragmatismo”.

C. S. Peirce, fundador del pragmatismo, fue un científico, lógico y filósofo, considerado también padre de la semiótica o teoría filosófica de la significación y de la representación. Destacado como un nominalista, realista, idealista, positivista, o un intelectual ecléctico y contradictorio con sistematicidad y coherencia en su pensamiento, en el que todo conocimiento tenía carácter inferencial y dependía de la experiencia y de la situación concreta de la que se partía.

Peirce centró su investigación en la búsqueda de la “verdad”, lo que lo llevaría a establecerla a través de la semiótica hasta llegar al pragmatismo. Barrena y Nubiola hacen la siguiente síntesis del concepto de “verdad” peirciano:

La verdad será para Peirce aquella opinión final en la que todos los investigadores coincidan. No es independiente del pensamiento en general, pero sí de lo que un individuo pueda pensar en un determinado momento, aunque en cuantos individuos podemos acercarnos más o menos a la verdad. La verdad se construye entre todos, y depurando nuestra investigación de los errores vamos avanzando hacia ella. La idea de ciencia y de verdad en Peirce está marcada por su carácter cooperativo y falibilista. Aunque nuestro conocimiento es esencialmente falible y siempre hemos de estar dispuestos a abandonar nuestras creencias para sustituirlas por otras que

se muestren más certeras, podemos avanzar en el conocimiento como miembros de una comunidad de investigadores. (2009)

Si bien la teoría de la verdad es significativa en la obra de Peirce, esta investigación sólo hace referencia a la verdad pragmática. El artículo "*Pragmatismo*" [1907] enmarca el origen del pragmatismo en las reuniones del "*Cambridge Metaphysical Club*", junto a otros intelectuales entre 1871 y 1872. En la presentación del *Club Metafísico*, Peirce señaló:

A comienzos de los años setenta un grupo de hombres jóvenes, que nos llamábamos a nosotros mismos de forma medio irónica, medio desafiante, "*The Metaphysical Club*", - pues el agnosticismo, cabalgaba entonces su mejor caballo y estaba desaprobando de forma magnífica toda metafísica, solíamos encontrarnos en el viejo Cambridge, a veces en mi estudio, a veces en el de William James. (62)

En este grupo participaron C.S. Peirce, William James, Joseph Warner, Nicholas St. John Green, Chauncey Wright, Oliver Wendell Holmes Jr, y con menor regularidad John Fiske y Francis Ellingwood. En el año 1878 Peirce publicó los primeros escritos sobre el pragmatismo, bajo el título genérico "*Illustrations of the Logic of Sciences*", con la particularidad de no usar el término "pragmatismo" hasta después del año 1893, aludiendo a que "en ese momento podía ser aceptada la inclusión de nuevos términos para expresar conceptos científicos" (Peirce 15). No obstante William James, miembro del *Club Metafísico* y propulsor del pragmatismo, señaló a Peirce como padre de esta corriente de pensamiento, resaltando en la conferencia "*Lo que significa pragmatismo*" dada en el *Lowell Institute* de Boston, entre noviembre y diciembre de 1906 y en la *Columbia University* de Nueva York en enero de 1907, que el término "pragmatismo" fue introducido por primera vez en 1878 por C.S. Peirce en un ensayo titulado "*How to make our ideas clear*", publicado en la revista *Popular Science Monthly* ese mismo año (James 2000 80).

Complementando la discrepancia anterior, en el ensayo "*El pragmatismo*" Peirce narró que en el año 1900 recibió la invitación de J. M. Baldwin, editor del "*Diccionario de Filosofía y Psicología*" para redactar algunas definiciones referentes a la filosofía y a la psicología. En su estrecha relación con James, le preguntó quién originó el término "pragmatismo", y qué se entiende con ello, a lo que le respondió que ya le había dado el crédito dos años antes

[1898] en una conferencia titulada “*Philosophical Conceptions and Practical Results*”, dada en la Universidad de California (Peirce 15). Así entonces, “En la conferencia de 1898 [Concepciones filosóficas y resultados prácticos] James atribuyó a Peirce el mérito de haber dado a su pensamiento “la dirección más probable en que se puede comenzar a recorrer el sendero de la verdad” (Perry 284).

En la biografía que Ralph Barton Perry [1876 - 1957] hizo de William James, anunció a un oyente peirciano, propulsor del principio de practicalismo o pragmatismo, llamado así en Cambridge para la década de los años 70. Para R.B. Perry hubo un uso frecuente de los conceptos peircianos en el discurso jamesiano que remiten al *Club Metafísico* que dio a luz el nombre y la doctrina del pragmatismo (284).

Así entonces, la idea central del pragmatismo se publicó en 1878 y fue transformándose a lo largo de la vida de Peirce hasta considerar una definición exacta para enfrentar las objeciones y evitar aplicaciones erróneas; para ello escribió el artículo “*How to Make our Ideas Clear*”, citado por James, formulando su máxima pragmática: “Considérese qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto” (Peirce 17).

El pragmatismo de Peirce fue un método lógico para aclarar el significado de los conceptos, su reflexión pragmática salió de un contexto influenciado por Kant gracias a su padre, un matemático que lo motivó a esta lectura; aunque el acercamiento a su obra deja ver que no fue kantiano (Peirce 120). Sin embargo Ramón del Castillo en el *Prólogo* de la traducción al castellano de la obra jamesiana “*Pragmatismo*”, describe un pragmatismo peirciano demarcado en el sentido kantiano:

Peirce uso el pragmatismo más en el sentido de Kant (Crítica de la razón pura [...]) y por eso nunca usó “práctico”, como sinónimo de pragmático [...] A saber: lo pragmático tiene que ver con el uso hipotético de la razón, mientras que lo práctico atañe a los principios categóricos. También hay que recordar que Peirce no congenió con el talente nominalista del pragmatismo de James, y para distinguir su

propia doctrina de este, decidió bautizarla con el espantoso nombre de “pragmaticismo”. (James 2000 238)

Para el año 1907 la doctrina pragmática se extendió en Norteamérica y Europa, haciendo que Peirce quisiera mantener su propia conceptualización relatando cómo surgió. En ese año recreó una entrevista respondiendo a los interrogantes de un periodista con el seudónimo de “El pragmatista”. Este escrito fue hecho en respuesta a una publicación sobre el pragmatismo hecha por el italiano Giovanni Papini [1881 - 1956] en la revista *Leonardo* (Peirce 62). En su ensayo definió el pragmatismo como cercano al positivismo, empero distinto por su retención de una filosofía purificada, su aceptación del cuerpo principal de creencias intuitivas, y su persistente insistencia en la verdad del realismo escolástico (*Id.* 40).

El acercamiento peirciano entre pragmatismo y positivismo demarca discrepancias, la doctora Sara Barrena, coordinadora del Grupo de Estudios Peircianos de la Universidad de Navarra, en la *Introducción* de la traducción al español de la obra “*El pragmatismo*” de Peirce, lo describe así:

Hay diferencias que separan al pragmatismo peirciano del positivismo de forma decisiva [...] por un lado el pragmatismo está centrado en un realismo. Por otra parte, la verificación experimental que Peirce reclama no se reduce solamente a observación directa. Peirce no cae en el experimentalismo de laboratorio. Y por último no se da en Peirce un rechazo a la metafísica propia del positivismo, sino que, por el contrario, sus reflexiones sobre lógica y el método científico se sitúan dentro de una concepción metafísica y evolutiva más amplia. (27)

Opuesto a lo que hacían algunos positivistas, el pragmatismo peirciano no se mofó de la metafísica, al contrario extrajo de ella una esencia considerable para dar vida y luz a la cosmogonía y a la física. Aunque las aplicaciones morales de su pragmatismo fueron positivas y potentes, asumieron otros usos que no son fácilmente clasificables (Peirce 42). Peirce fue claro al describir que su pragmatismo, aunque abría el espacio para la metafísica, no fue una doctrina metafísica, ni un intento por determinar la verdad de las cosas, al contrario fue un método para conocer los significados de las palabras brutas y los conceptos

abstractos. En sus propias palabras él anunció: “[El pragmatismo] no pretende definir los equivalentes fenoménicos de palabras e ideas generales, sino que, por el contrario, elimina su elemento sensible y trata de definir el significado racional, y lo encuentra en el comportamiento intencional de la palabra en cuestión” (*Id.* 40).

Así entonces, el pragmatismo fue un método para investigar los significados, no de todas las ideas, sino sólo de lo que Peirce llamó “conceptos intelectuales”, es decir aquellos en cuya estructura pueden girar los argumentos relacionados con el hecho objetivo (Peirce 66). En el ensayo “*El pragmatismo*” Peirce escribió:

Mi pragmatismo, que no tiene nada que ver con cualidades de la sensación, me permite sostener que la predicación de una cualidad tal es justo lo que parece, y no tiene nada que ver con nada más. (67)

El significado completo de un predicado intelectual es que ocurran ciertas clases de eventos, una vez cada cierto tiempo, en el curso de la experiencia, bajo ciertas clases de circunstancias existenciales. (*Id.* 68)

La idea de algo, es la idea de sus efectos. El significado de una concepción intelectual viene determinado por las consecuencias prácticas de esa concepción. El reconocer un concepto bajo sus distintos disfraces o el mero análisis lógico no es suficiente para su comprensión, sino que es necesario alcanzar un tercer grado de claridad que sólo puede obtenerse a través de los efectos prácticos del concepto”. (*Id.* 17)

La doctrina peirciana estructuró una teoría en la que la concepción de una palabra o una expresión se originaba exclusivamente en su presencia concebible sobre la conducta de la vida. Esta doctrina supuso que nada que no pueda ser el resultado de un experimento, podía tener una presencia directa sobre la conducta. La definición completa de un concepto se daba sólo si era posible definir con precisión los fenómenos experimentales que se pudieran aplicar en la afirmación o la negación de un concepto (Peirce 412).

De esta forma, una característica sobresaliente del pragmatismo peirciano fue el reconocimiento de una conexión inseparable entre la cognición racional y el propósito racional. Esta conexión determinó el uso del término pragmatismo frente a las diferentes

opciones dadas por sus amigos, en las que estaban “practicismo” y “pragmaticismo” (Peirce 32). Peirce lo describe de la siguiente forma:

Todos los pragmatistas estarán de acuerdo en que su método de averiguar el significado de las palabras y los conceptos no es otro que el método experimental en el que todas las ciencias exitosas (en las que nadie en sus cabales incluiría la metafísica) han alcanzado los logros de certeza que le son respectivamente propios hoy en día – no siendo este método experimental más que una aplicación particular de una vieja regla lógica, “por sus frutos los conoceréis”. (65)

Ahora bien, Peirce presentó su pragmatismo como la primera lección que se debía enseñar en la lógica, en vista de que era una guía para aclarar el pensamiento, rechazando el significado y el uso del término que William James y Ferdinand Canning Scott Schiller [1864 - 1937] hicieron. James, inicialmente identificó su Empirismo Radical con el pragmatismo y posteriormente los consideró separados; y Schiller, en la búsqueda de un nombre más atractivo para su antropomorfismo, encontró que el término “pragmatismo” concordaba genéricamente con su doctrina. En reacción a esto, Peirce escribió el ensayo “*Qué es el pragmatismo*” en el año 1905, dándole un adiós a este término, y usando el nombre “pragmaticismo”, denotando que era lo suficientemente feo como para estar a salvo de los secuestradores (36).

Este pensador registró la existencia de más pragmatistas en su época, demarcando divergencias a su acercamiento y reconociendo a William James como el más importante de ellos. Estos dos norteamericanos hicieron parte de “*El club de los metafísicos*” y compartieron una gran cercanía, que Peirce describe así:

El más importante de nuestros estudiosos y el más respetado, William James, define el pragmatismo como la doctrina de que el “significado” completo de un concepto se expresa a sí mismo o bien en la forma de la conducta que ha de recomendarse o de la experiencia que ha de esperarse. (66)

James y yo éramos hombres de ciencia que, más que considerar las doctrinas de los metafísicos como muy decisivas espiritualmente, las examinábamos más bien en su lado científico. (*Id.* 62)

De igual forma el fundador del pragmatismo demarcó la diferencia entre la definición pragmática jamesiana y la suya, y ubicó a Schiller, con su definición como un intermedio entre él y James:

[...] está el pragmatismo de James, cuya definición difiere de la mía sólo en que no restringe el “significado”, esto es, interpretante lógico último, a un hábito, tal y como yo hago, sino que permite que las percepciones, esto es, los sentimientos complejos dotados de compulsividad lo sean. Si quiere hacer eco, no acabo de ver por qué necesita dar algún espacio al hábito, Pero pienso que en la práctica su postura y la mía deben coincidir, excepto allí donde permite que consideraciones en absoluto pragmáticas tengan algún peso. Después está Schiller, quien ofrece no menos de siete definiciones alternativas de pragmatismo. (Peirce 102)

R.B. Perry cita una carta personal en la que Peirce mencionó su conocimiento de las divergencias con el pragmatismo jamesiano: “En la carta a la señora Ladd-Franklin, de 1905, decía Peirce: Aunque James se denomina pragmatista, y sin duda derivó de mí sus ideas sobre el tema, hay una diferencia muy especial entre su pragmatismo y el mío” (285). No obstante es posible considerar que Peirce no cuestionó o rechazó el pragmatismo jamesiano, al contrario hizo “apología” de él, algo diferente a lo que hizo con Schiller, de quien dijo que sus definiciones pragmáticas eran débiles y sólo lo calificó como una “doctrina del sentido común”; o lo que consideró de Giovanni Papini al decir que dio un paso más allá que Schiller al sostener que el pragmatismo era indefinible (Peirce 105). Enmarcando estas divergencias señaladas, R.B. Perry hace la siguiente distinción:

La diferencia que separaba a James de Schiller versaba sobre el énfasis relativamente subjetivista y voluntarista de este último, en oposición con el realismo de aquel. Según Schiller todo conocimiento pragmático y provisional, incluido el de los así llamados hechos [...] James en cambio, acentúa el aspecto original e inerradicable de lo objetivamente dado, sin lo cual la operación pragmática no tendría ninguna aplicación ni significado, que se conoce en sí mismo, independientemente de esa operación, en la experiencia inmediata. (305)

No obstante la concepción pragmática de Peirce, William James reformuló el pragmatismo y lo convirtió en una doctrina de carácter metafísico, realizando modificaciones a las que Peirce reaccionó en desacuerdo, y pese a las críticas científicas que recibió por su doctrina pragmática, finalizó denotando que para comprenderla se necesitaba tener alguna idea de lo que se entendía por sentido común crítico, sin necesidad de tener tanto saber científico (Peirce 130).

1.2 El pragmatismo de William James

William James, propulsor del pragmatismo, dedicó la obra *“La voluntad de creer”* [1897] a C.S. Peirce con la siguiente dedicatoria: “A mi viejo amigo CHARLES SANDERS PEIRCE, cuya camaradería filosófica en otros tiempos y cuyos escritos en años recientes han sido de más estímulo y ayuda para mí de lo que puedo expresar o retribuir” (31). Aunque Peirce fue tres años mayor que James, influyó en los elementos fundamentales de su metafísica (Perry 139), llevándole a citar en su obra *“Las variedades de la experiencia religiosa”* [1902] el principio del pragmatismo peirciano:

Un filósofo norteamericano de eminente originalidad, Charles Sanders Peirce, ha hecho un gran servicio al pensamiento al desligar, de los casos particulares a que se había aplicado, el principio por el que los hombres se guiaban intuitivamente, al singularizarlo como básico y darle un nombre griego. Lo llama el principio del *pragmatismo*. (210)

James proclamó este principio pragmático (pragma = acción, práctica y práctico) peirciano, inadvertido durante 20 años, en una conferencia para la Asociación de Filósofos del profesor Howison en la Universidad de California el 26 de agosto de 1898, aplicándolo en particular a la religión. En este discurso sobre *“Conceptions and Practical Results”* lanzó un movimiento al que le dio el nombre de “practicalismo” o “pragmatismo”. R.B. Perry hace la siguiente presentación de este discurso:

En realidad el discurso no provocó muchos comentarios hasta después de 1904, cuando se lo reprodujo con leves cambios bajo el título de “The Pragmatic Method”

[El método pragmático]. No abarcaba la doctrina pragmática de la verdad, que más tarde llegó a constituir un gran problema polémico. El “pragmatismo” sólo cupo en la escena filosófica en Inglaterra y en los Estados Unidos después de la aparición, en 1907 en el libro de James que lleva su nombre. (278)

En esta conferencia [de 1898] y en una alusión de 1902 James identificó al pragmatismo con “la gran manera inglesa de investigar una concepción”, es decir, “de buscar su valor efectivo en función de la experiencia particular”; y adjunta a Peirce el crédito de haber localizado y designado el principio por el cual “se guiaban instintivamente” los filósofos ingleses y escoceses. (*Id.* 284)

Según James, después de proclamar el “pragmatismo” en esta conferencia, se extendió hasta hablarse de “Movimiento pragmático”, ya que para la época era un término aplicable al conjunto de tendencias que no recibían un nombre colectivo y tenían un uso asentado. El propio norteamericano anunció que no ofreció ninguna novedad: “El método pragmático no trae nada nuevo. Sócrates fue un adepto de él, Aristóteles lo usó metódicamente. Con su ayuda Locke, Berkeley y Hume, hicieron importantes contribuciones a la verdad” (2000 82). En 1904 este pensador reconoció que utilizó el término “pragmatismo” de Peirce para indicar “un método de realización de análisis abstractos, según el cual el significado verdadero de un concepto reside [...] en la diferencia concreta que producirá para alguien el hecho de que ese concepto sea verdadero” (Perry 284).

Ahora bien, el pragmatismo jamesiano se desarrolló en un contraste entre el racionalismo y el empirismo, siendo el racionalista de espíritu selecto, idealista, abstracto y dogmático; y el empirista de espíritu rudo, materialista, amante de los hechos, escéptico y abierto a la discusión. Frente a este contraste James dijo:

La mayoría de nosotros anhela las cosas buenas de uno y otro lado. Claro que los hechos son buenos [...] pero los principios también son buenos [...] Indudablemente el mundo es uno si lo miras en cierta forma, pero indudablemente es uno si lo miras de otra. Es uno y múltiple, así que podríamos adoptar una especie de monismo pluralista. Todo se halla necesariamente determinado y, sin embargo, es claro que nuestra voluntad es libre, así que la verdadera filosofía es un determinismo con libre albedrío. (2000 61)

El norteamericano consideró que a principios del siglo XX la filosofía no desarrollaba un concepto que mezclara empirismo y racionalismo. Por un lado, en los empíricos se daba el conflicto ciencia-religión, y por otro en los racionalistas se daba un bando religioso que se identificaba con el ala del idealismo trascendental de la escuela anglo-hegeliana (Green, los Cairds, Bosaquet, Royce), considerándola una filosofía honesta y sincera, pero fluctuante en radicalidad, de modo tal que era ecléctica. James afirmó que esta filosofía aceptaba el darwinismo y la fisiología cerebral y no actuaba ni se entusiasmaba con ellos; para él, carecía de un tono agresivo y triunfal, por tanto no era tan prestigiosa como el absolutismo, caracterizado por su estilo radical (2000 64).

En la reflexión jamesiana los aficionados a la filosofía buscaban una escuela que sirviera para ejercer sus facultades de abstracción intelectual y estableciera conexión con el mundo real de vidas humanas finitas, un sistema que combinara estas dos realidades. James lo expresó así: “Los investigadores aficionados a la filosofía se dirigen a profesores de filosofía en busca de medios que satisfagan plenamente las necesidades de su naturaleza” (2000 74).

Para el filósofo norteamericano el hecho de que los empiristas ofrecieran un materialismo y los racionalistas algo religioso, establecía una discusión: En la religión las cosas reales desaparecieron y ésta se convirtió en juez, considerando insuficiente a los filósofos porque ella tenía una mente perfecta. Ante esta problemática James propuso el pragmatismo, un método que podía ser religioso como el racionalismo, y mantener el más estrecho contacto con los hechos así como el empirismo; de este modo la característica del pragmatismo jamesiano fue preservar una relación cordial con los hechos (2000 77).

En contraste al pragmatismo de Peirce, James presentó un método para resolver disputas metafísicas que de otra manera podrían resultar interminables, disputas que cuestionaban si este mundo era uno o múltiple, libre o determinado, y material o espiritual, entre otras. Fue una serie de interrogantes en las que cualquier alternativa que se considerara apropiada o no sobre el mundo, era una disputa interminable en la filosofía. Atendiendo a esta controversia propuso un método que podía interpretarla señalando sus respectivas consecuencias prácticas (2000 79). El norteamericano lo describió así:

El pragmatismo representa una actitud completamente familiar en filosofía: la actitud empirista; [...] lo hace de una forma más radical y a la vez menos objetable que la hasta ahora adoptada. Un pragmatista da la espalda, con resolución y de una vez por todas, a un montón de hábitos inveterados muy queridos por los filósofos profesionales. Se aparta de la abstracción y de la insuficiencia de las soluciones verbales, de las malas razones *a priori*, de los principios inmutables, de los sistemas cerrados y de los pretendidos absolutos y orígenes. El pragmatista se vuelve hacia la concreción y la determinación, se dirige hacia los hechos, hacia la acción y hacia el poder. Esto significa el predominio del temperamento empirista y un sincero abandono del temperamento racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la naturaleza, y también una actitud contraria a los dogmas, a la artificialidad y a la falsa pretensión de poseer la verdad de forma concluyente. (2000 83)

Así entonces, el pragmatismo jamesiano consideró que cuando una disputa era seria, debía mostrar alguna diferencia práctica que determinara si un lado o el otro estaban en lo cierto. Si no se señalaba ninguna diferencia práctica, entonces las alternativas significaban lo mismo de manera práctica y toda disputa era en vano (2000 80). El pragmatista relacionó empirismo, racionalismo y resultados de la siguiente forma:

El racionalismo se aferra a lo lógico y a lo empíreo; el empirismo se aferra a los sentidos externos. El pragmatismo se presta para ambas cosas, a seguir la lógica o los sentidos, y a sopesar las experiencias más humildes y más personales. Si posee consecuencias prácticas, sopesará las experiencias místicas. Aceptará un Dios que habite en lo más sucio del hecho particular, si puede parecer un lugar adecuado donde encontrarle. (2000 101)

De esta forma este movimiento jamesiano acercó la ciencia y la metafísica para trabajar de la mano. En la continuidad y discontinuidad de los dos pensadores mencionados sobresalió el referente a la metafísica, Peirce no le dio espacio mientras que James sí (James 2000 83); igualmente hicieron referencia al italiano Giovanni Papini, Peirce lo mencionó para

responder a sus ensayos sobre el pragmatismo y James para ilustrar su definición pragmática:

Como muy bien ha dicho el joven pragmatista italiano Papini, el pragmatismo se coloca en medio de nuestras teorías como un pasillo de un hotel. Innumerables habitaciones dan de él. En una se puede encontrar a alguien escribiendo un libro ateo, en la siguiente alguien de rodillas suplicando fe y fortaleza; en una tercera un químico, investigando las propiedades de un cuerpo. En una cuarta se puede estar ideando un sistema de metafísica idealista; y en una quinta, demostrando la imposibilidad de la metafísica. Pero todas ellas comparten el pasillo, y todas deben pasar a través de él si desean tener una forma practicable de entrar y salir de sus respectivas habitaciones. (James 2000 85)

James y Papini establecieron una amistad sostenida por correspondencia, el italiano fue admirador del norteamericano y reconocido como cabeza del pragmatismo italiano por llevarlo a las esferas del pensamiento social y político (Perry 319). James puntualizó su cercanía citando sus palabras: “El pragmatismo tiende a flexibilizar todas nuestras teorías” (2000 147), “El pragmatismo debe dar la espalda al monismo absoluto y seguir la senda más empírica del pluralismo” (*Id.* 148). Este movimiento norteamericano entonces, aunque originalmente no sea más que un método, llevó a simpatizar con el punto de vista pluralista.

Siendo así, la propuesta filosófica del norteamericano fue una actitud para orientarse, que flexibilizaba todas las teorías, las desentumecía y las ponía a funcionar, armonizando con muchas tendencias filosóficas antiguas; con el nominalismo, apelando constantemente a lo particular; con el utilitarismo, haciendo hincapié en los asuntos prácticos; con el positivismo, originando el mismo desdén que producen las soluciones verbales, los interrogantes inútiles y las abstracciones metafísicas. Como todas éstas tendencias eran anti-intelectualistas, este movimiento no tenía dogmas, ni ninguna doctrina salvo su método, el cual consistió en “La actitud de apartarse de las realidades primeras, los principios, las categorías y las supuestas necesidades, y de dirigir las miras a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias, los hechos” (James 2000 85).

En este método filosófico la única prueba de la verdad estaba en lo que mejor funcionara para orientar, se adaptara a cada aspecto de la vida y combinara todas las demandas, sin omitir nada. Así, si las ideas teológicas cumplían esto, entonces incluían la idea de Dios (James 2000

101). El filósofo norteamericano lo describió así:

El pragmatismo, no está interesado en otras conclusiones que en las que elaboran conjuntamente nuestra mente y nuestra experiencia, no tiene prejuicios a *priori* contra la teología. Si las ideas teológicas demuestran poseer un valor para la vida concreta, para el pragmatismo serán verdaderas, o sea, serán buenas en esa medida. En qué otra medida pueden ser verdaderas, dependerá enteramente de sus relaciones con otras verdades que también se hayan de reconocer. (2000 96)

Así, el pragmatismo fue una teoría de la verdad, en la que una idea era verdadera en la medida que tuviera la capacidad de funcionar (James 2000 88). En tiempos de James, la lógica inductiva era la rama de la filosofía que la ciencia usaba para encontrar la “verdad”, por lo tanto él se apoyó en Dewey y Schiller para desarrollar un método y llegar a la verdad en un ambiente positivista. De acuerdo a las investigaciones de Ramón del Castillo (traductor al español de la obra de James), el pragmatismo jamesiano en su momento fue la concepción de la vida que exaltaba la acción y alentaba la fe en el proceso técnico, y al mismo tiempo criticaba la arrogancia científica amparando los valores humanistas y románticos (James 2000 12). En la presentación de su método James dice:

Una nueva idea es tanto más verdadera cuanto más afortunadamente desempeña su función de satisfacer esa doble necesidad que tenemos [...] las razones por las que llamamos verdaderas las cosas es la razón por las que son verdaderas, pero “ser verdadero” sólo significa desempeñar esa función de casamiento. (2000 91)

Este método también fue una teoría genética, opuesta al racionalismo, caracterizado por ser abstracto, una teoría que no se incomodó con los hechos:

El pragmatista se aferra a los hechos, y a las cosas concretas, observa la verdad tal como sucede en cosas particulares y generaliza. Para él, la verdad se convierte

en una etiqueta para clasificar todo tipo de valores funcionales específicos dentro de la experiencia. Para el racionalista, la verdad persiste como pura abstracción a la que debemos adherirnos con el solo dictado de su nombre. (James 2000 93)

Dicho así, en el pensamiento jamesiano el racionalista no reconoció los hechos que se derivan de su propia abstracción, mientras que el pragmatista se dispuso a demostrar por qué había que adherirse a su programa. Esta diferencia se aguza anunciando lo interpretado desde la observación como fuente primaria para identificar la verdad:

El pragmatismo interpreta lo no observado a partir de lo observado. Reúne armoniosamente lo viejo con lo nuevo. Transforma la noción, completamente vacía, de una relación estática de “correspondencia” [...] entre nuestras mentes y la realidad, en la idea de un comercio rico y activo (que cualquiera puede seguir en detalle y comprender), entre pensamientos particulares nuestros y el inmenso universo de otras experiencias en el que ellos desempeñan sus funciones y tienen sus usos. (James 2000 94)

Al considerar este movimiento, se estima que aunque el pragmatismo consagró los hechos, no desarrolló la propensión materialista que pertenecía al empirismo común, ni tuvo objeción alguna con la realización de las abstracciones (James 2000 96). El *ethos* del pragmatismo fue la búsqueda de la verdad y para el norteamericano la idea fue verdadera en la medida que resultara de provecho para la vida: “Lo verdadero es todo cuanto se demuestra ser bueno en términos de creencia, y bueno además por razones definidas y señaladas” (James 2000 98). De este modo las ideas verdaderas ayudaban para la vida práctica, y lo verdadero fue todo aquello que resultara mejor creer, y no entrara en conflicto con algún beneficio vital (*Id.* 99). Sin embargo, este método estuvo lejos de fijar su mira sólo en el terreno práctico inmediato porque abrigó intereses en las perspectivas más remotas del mundo (*Id.* 125); mientras miraba hacia el futuro, contrario el racionalismo, se volvía una vez hacia una eternidad pasada (*Id.* 182).

De igual forma fue un método que interrogó las implicaciones de aceptar que una creencia o una idea fuera verdadera, identificando que la diferencia concreta estaba en la vida real del individuo, así que las experiencias resultantes eran las que determinaban la falsedad o

la verdad de una creencia. Para James verificación y validez significaron consecuencias prácticas (2000 170):

Las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no [...] La verdad no es una propiedad estancada e inherente a sí misma. La verdad acontece a una idea. Se hace verdadera. Los hechos la hacen verdadera. Su veracidad es realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia verificación [...] Su validez es el proceso de su validación. (James 2000 171)

En el pragmatismo jamesiano la verdad se volvió práctica, pasó a actuar en el mundo, y la creencia se volvió activa. Referente a esto James dijo: "De esa creencia se puede decir que es útil porque es verdadero o que es verdadero porque es útil" (2000 172). Para él, verdadero se le podía llamar a todo lo que estaba en camino a la verificación, y útil era el nombre que se le daba a la función llevada por medio de la experiencia. La verdad pragmática entonces se hacía en el curso de la experiencia, lo mismo que la salud, la riqueza y la fuerza (*Id.* 182).

Las reflexiones de James no fueron ajenas a su formación psicológica, en ellas observó el comportamiento del hombre para determinar la verdad, demarcando una relación entre verdad y realidad, asentando que la realidad era aquello que las verdades debían tener en cuenta. De este modo, lo primero que influía para determinar esta realidad eran las sensaciones o lo dicho sobre esas sensaciones. Para él tener una sensación no significaba que algo fuera cierto, pero dar un concepto sobre esa sensación sí determinaría que fuera verdadero (2000 198). Otro elemento que usó para determinar la realidad fue la relación establecida entre sensación y mente, es decir relacionar las sensaciones con operaciones lógicas o matemáticas para considerar su valor de verdad. Y un tercer elemento fue tener en cuenta las verdades previas ante una nueva pesquita, para considerar lo que efectivamente era real. Estos tres momentos de la realidad según James, determinaban la creencia (*Ibíd.*).

En el pensamiento jamesiano no hubo una verdad absoluta porque para él la realidad estaba en marcha y parte de su conformación aún estaba pendiente para el futuro, por lo

tanto el mundo proseguía en sus avatares: “La alternativa entre el pragmatismo y el racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no es una cuestión que atañe a la teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del universo” (2000 206), así lo que existía era una edición inacabada del universo, que crecía por toda clase de lugares, especialmente en aquellos donde los seres humanos estaban en acción.

Esta filosofía jamesiana se inició en medio de dos ideales por la salvación de mundo, por un lado fue el pesimismo a la salvación de éste, con el ideal “aquí ya no hay solución”; y por otro lado una doctrina optimista, especialmente europea, que consideraba inevitable la salvación del mundo. El pragmatismo desarrolló una polaridad que se desenvolvió en la doctrina meliorista, sin considerar la salvación inevitable ni imposible, simplemente anotando que era probable en la medida en que se llegara a condiciones reales de salvación. El pensador anotó que algunas de esas condiciones para la salvación del mundo existían realmente, y el pragmatismo no podía cerrar los ojos ante este hecho porque si se daban las condiciones restantes, la salvación se convertiría en plena realidad (2000 222).

Por otro lado, R.B. Perry sintetizó dos principios cardinales en el pragmatismo jamesiano:

El primero, el método pragmático, propone interpretar los conceptos en función de las consecuencias que éstos tienen para la experiencia o la práctica. El segundo, es la teoría pragmática de la verdad, según la cual ésta es un atributo de las ideas y no de la realidad, y se apega a tales ideas en la medida en que éstas resulten útiles para el propósito con que se invoquen. (300)

Así entonces, la evidencia del éxito del pragmatismo jamesiano se ve en sus seguidores, en la oposición que despertó, y en la crítica de ciertas tendencias autoritarias tradicionales en la filosofía (Perry 303). Por lo tanto se ha llegado a aceptar que el movimiento pragmático pudiera ser el resultado de una interpretación equivocada que James hizo de Peirce (*Id.* 285), empero R.B. Perry señala las siguientes diferencias entre Peirce y James:

El pragmatismo (o pragmaticismo) de Peirce difiere a James en dos aspectos. En primer lugar, se concibe el significado de un concepto en términos de conducta y no en sensación; y en segundo lugar, se lo concibe en términos de generalidad y no de

particularidad. En el caso de James, el pensamiento indica la familiaridad con lo sensorial. Peirce, en cambio, interpreta el pensamiento no en términos de immediateces a las cuales éste lleva, sino en términos de actuación y control. Una segunda referencia refleja el acento que pone Peirce sobre la generalización. “Los alcances prácticos” significan en lo que respecta al propósito de la acción, que resulta ser la “razonabilidad concreta” o al llegar a ser “regido por leyes” o, impulsado por ideas generales.

En síntesis, para Peirce una concepción sólo tiene un significado en la medida en que expresa y promueve la idea de una vida bien ordenada. Es un hábito que refleja la estabilidad y uniformidad de las cosas; y su formación es a la vez una adaptación a esta estabilidad y uniformidad y una participación en su desarrollo. En el caso de James, en cambio, el significado de una concepción reside en que ésta lleva al campo de los particulares y adapta al agente a las exigencias que en ese campo surgen. No se trata de que Peirce sea más explícito en su vinculación del pragmatismo con un ideal ético, sino también en que existe una importante diferencia en el ideal. Para Peirce el bien reside en la coherencia, el orden, la coalescencia, la unidad; para James, en la individualidad, la variedad y la satisfacción de intereses concretos. (285)

Por último, John Dewey señaló que el pragmatismo jamesiano insistió en que la conducta humana y el cumplimiento de algún fin eran necesarios para clarificar el pensamiento, y a la vez desaprobaba aquellos aspectos de la vida norteamericana que hacían de la acción un fin en sí misma y que concebían los fines de una forma demasiado estrecha y demasiado práctica (64).

1.3 John Dewey, el defensor del pragmatismo

John Dewey es el tercer pensador norteamericano reconocido en los clásicos del pragmatismo, fue contemporáneo de William James y distinguió un método que no fue propiamente norteamericano:

El término “pragmático”, contrariamente a lo que opinan quienes consideran el pragmatismo como una idea exclusivamente norteamericana, le vino sugerido a Peirce por el estudio de Kant. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant establecía una distinción entre pragmático y práctico. Esta última expresión se aplica a las leyes morales que Kant consideraba *a priori*, en tanto que la primera se aplica a las reglas del arte técnica que están basadas en las experiencias aplicables a ella. (Dewey 62)

Para este pensador, Kant anunció que el significado racional de toda proposición era aplicable a la conducta humana en la forma en que resultara aplicable para el auto control de cualquier situación y para cualquier propósito:

Es verdad que la teoría [del pragmatismo] que emana de la concepción de Peirce implica esencialmente una cierta relación con la acción, con la conducta humana. Mas el papel de la acción es el de un intermediario. Para poder atribuir un poder y un significado a los conceptos, uno debe ser capaz de aplicarlos a lo existente. Ahora bien, es por medio de la acción como se hace posible esa aplicación. (Dewey 64)

John Dewey y William James sostuvieron una correspondencia desde 1886 que duró cerca de dieciocho años, en la que intercambiaron ideas psicológicas y éticas (Perry 308), no obstante su cercanía, para Dewey, James restringió paradójicamente la aplicación del método pragmático de Peirce y a la vez la amplió:

Los artículos escritos por Peirce en 1878 apenas llamaron la atención de los círculos filosóficos, que por entonces se hallaban bajo la influencia dominante del idealismo neokantiano de la Green, Caird y la Escuela de Oxford, excepto los que todavía acusaban la hegemonía de la filosofía escocesa del sentido común. En 1898, James inauguró el nuevo movimiento pragmático con una comunicación titulada “Conceptos filosóficos y resultados prácticos”. (Dewey 64)

Para Dewey, James ensanchó las consecuencias del pragmatismo peirciano al sustituir la regla o método general posible, de la regla o hábito de la conducta. En otras palabras al sustituir la aplicación a la universalidad, denotándolo más nominalista que Peirce (Dewey

66). De igual forma expresó que aunque el pragmatismo jamesiano salió del peirciano, existieron diferencias pese a que el test último para considerar una verdad fuera la conducta:

La razón principal que llevó a James a darle un acento distinto al método pragmático fue que le interesaba aplicarlo para determinar el significado de los problemas y preguntas filosóficas de índole teológica o religiosa. Deseaba establecer un criterio que permitiera determinar si una pregunta filosófica dada tiene un significado auténtico y vital, o si por el contrario se trata de algo trivial y puramente verbal; y, si lo primero, qué intereses están en juego cuando uno acepta y afirma una u otra de las tesis en disputa. Peirce era por encima de todo un lógico; en tanto que James era un educador y un humanista, y quería forjar al público general a darse cuenta de que determinados problemas y debates filosóficos, tienen una importancia real para la humanidad, pues las creencias que ponen en juego conducen a formas de conducta muy diferentes. Si no se capta esta importante distinción, resulta imposible comprender la mayoría de las ambigüedades y los errores propios de la etapa posterior del movimiento pragmático. (Dewey 66)

Así mismo, para éste pragmatista William James en sus conferencias de 1909 [*El significado de la verdad*] extendió el uso del método pragmático al problema de la naturaleza de la verdad:

El descubrimiento de las consecuencias fundamentales de esta o aquella creencia ejerce indefectiblemente una cierta influencia en la creencia misma. Si una persona siente predilección por la novedad, el riesgo, las oportunidades, y por una realidad estética multicolor, seguro que rechazará creer en el monismo una vez haya percibido claramente lo que en este sistema comporta. Pero si desde un buen principio le atraen la armonía estética, las proporciones clásicas, la fijeza incluso hasta el extremo de una absoluta seguridad, y la coherencia lógica, es perfectamente natural que deposite su fe en el monismo. (Dewey 69)

Sentado esto, Dewey definió el método pragmático como un instrumento para determinar el significado de las palabras y la relevancia vital de los problemas filosóficos, diciendo que

el significado de la verdad estaba determinado por la consecuencia: “La actitud pragmática consiste en apartar la vista de las cosas primeras, los principios, “las categorías”, las pretendidas necesidades, y mirar hacia las últimas cosas, los frutos, las consecuencias, los hechos. De aquí que aplicar el método pragmático a la verdad solo medía un paso” (70).

Por lo tanto, en el pragmatismo la verificación de una teoría o de un concepto se llevó a cabo mediante la observación de hechos particulares y la verdad significó verificación, o la verificación fue la definición de la verdad: “El pragmatismo, por tanto, se presenta a sí mismo como una ampliación del empirismo histórico, pero con esta diferencia fundamental: que no insiste en los fenómenos antecedentes, sino en los fenómenos consecuentes” (Dewey 71).

James y Dewey resaltaron la relación del pragmatismo con el pensamiento europeo, el primero partió del empirismo de la escuela británica, mientras el segundo anotó que los norteamericanos con el pragmatismo readaptaron la filosofía europea, acogiendo elementos tales como el idioma (Dewey 77). Sin embargo Dewey anunció que el pragmatismo de James se entendía mejor si se le consideraba en su conjunto como una revisión del empirismo inglés, sustituyéndole el valor de la experiencia pasada, de lo ya dado, por el futuro, por aquello que de momento era pura posibilidad (*Id.* 72). Así mismo resaltó su implicación metafísica:

La doctrina del valor de las consecuencias nos lleva a tomar en consideración el futuro. Y este tomar el futuro en consideración nos conduce a la concepción de un universo cuya evolución no está acabada, de un universo que aún está, en expresión de James, “en construcción”, “en proceso de llegar a ser”, de un universo hasta cierto punto todavía plástico. (Dewey 72)

James se consagró principalmente a los aspectos morales de esta teoría, a respaldar el “meliorismo” y el idealismo moral, y a las consecuencias relativas al valor sentimental y las implicaciones de diversos sistemas filosóficos que de ella seguían, en particular sus consecuencias destructivas para el racionalismo monista y el absolutismo en todas sus formas. (*Id.* 73)

Así entonces, el pragmatismo fue la correspondencia entre la idea y el hecho, acusando que todas las realidades influyen la práctica, y tal influencia era su significado:

El pragmatismo mirará, por supuesto hacia las consecuencias futuras, pero es de todo punto claro que éstas serán de diferente tipo cuando partimos de una idea como tal idea y cuando partimos de un objeto. Pues lo que la idea como tal idea significa es precisamente que un objeto no está dado. Aquí el modo de proceder pragmático consiste en poner a la idea a trabajar dentro de la corriente de la experiencia. Aparece no tanto como una solución cuanto como un programa para un ulterior trabajo, y en particular como una indicación sobre el modo en que se podrían modificar las realidades existentes. (Dewey 85)

Aunque Dewey acogió el pragmatismo jamesiano y asumió el liderazgo del movimiento pragmatista que le compartió su colega William James para que sobreviviera por ser más joven (Perry 308), también advirtió sus amenazas, denotando los peligros para la época:

Existe el peligro de que el método pragmático, vaya a emplearse únicamente para reavivar, sino convalidar doctrinas que en sí mismas son parte de la metafísica racionalista, y no inherentemente pragmáticas [...] Se corre el riesgo de que algunos lectores piensen que se está dando confirmación a viejas nociones cuando, en realidad, lo que se hace es traducirlas a otras nuevas e inconsistentes con aquellas. (88)

Finalmente, es posible inferir que el interés de James se centró en la metafísica y la religión, y el de Dewey en lo social y la lógica; mientras que para James la visión última era intuitiva, para Dewey fue discursiva. O más bien, mientras que el primero era perceptivo, artístico y religioso, el segundo elaboraba ideas acerca de la percepción, el arte y la religión (Perry 308). Así entonces, en la opinión del propio Dewey: “una auténtica doctrina es que una creencia es verdadera si satisface tanto necesidades personales como las exigencias de las cosas objetivas” (94).

1.4 Perspectiva general sobre la actitud pragmática

El pragmatismo es una corriente de pensamiento que supone al hombre incapaz de captar la esencia misma de las cosas, considerando que la razón humana no resuelve los enigmas metafísicos y desvía la atención a los resultados prácticos. Esta corriente introdujo un concepto de verdad en el que lo verdadero está en lo fomentador de la vida, la cual es el valor más importante; trazando así que la concepción de los efectos y consecuencias de una idea, es la concepción del significado (Torroella 24).

En la definición clásica del pragmatismo jamesiano para lograr una perfecta claridad de los pensamientos de un objeto, hay que tomar en consideración cuáles serán los efectos de tipo práctico que implican el objeto, qué sensación se puede esperar de él, y para qué reacciones hay que estar preparado. De esta forma la concepción de los efectos es el todo de la concepción del objeto, en la medida en que dicha concepción tenga cualquier tipo de significado positivo (Novack 166).

El profesor Salvador Mas Torres describe que el pragmatismo “con todas las matizaciones y modulaciones que se quiera, sostiene los conceptos y la fijación de las creencias y del significado que se vinculan con la práctica, y que ésta es algo que va mucho más allá de cualquier posible construcción formal del lenguaje de la ciencia” (*ctd* en Arenas 19), definiendo así la verdad desde la fijación de las creencias y la realidad. De este modo es una actitud tal como lo presenta James, Dewey, y lo cita el filósofo H. B. Van Wesep, es “la actitud de apartar la mirada en los objetos primeros, los principios, las “categorías”, y supuestas necesidades; y la de dirigirla a objetos postreros, frutos, consecuencias y hechos” (165).

Ahora bien, el pragmatismo no pregunta el origen, al contrario examina los resultados y comprueba las creencias al observar las consecuencias que fluyen hacia el futuro; siendo un método interesado en el futuro que promete una creencia, ya que en los resultados obtenidos se revela la verdad (Torroella 26). Así entonces, si las ideas teológicas demuestran poseer un valor para la vida concreta, las disputará por ciertas, en el sentido de ser buenas en tal medida. Del mismo modo que si el absolutismo filosófico produce consuelo y no es estéril, tiene su valor porque actúa en una función concreta (*Id.* 27).

Complementando lo anterior el Dr. Gustavo Torroella conceptualiza que “en el pragmatismo rige la verdad decorativamente, pero trabaja, [...] la utilidad, [y] la conveniencia, que imprime su criterio a la verdad” (30), y Ángel Manuel Faerna de la Universidad de Castilla define que el pragmatismo no es una filosofía sino un modo de pensar (2009).

Este método pragmático norteamericano ante una posible ambigüedad, en su *ethos* estableció el antifundacionalismo; con Peirce se opuso al cartesianismo porque no explicaba algunos hechos y puntualizaba diciendo: “Dios lo hizo así”. Peirce no propuso volver al escolasticismo, por el contrario afirmó que la ciencia y la lógica moderna exigían situarse en una plataforma diferente, proponiendo una concepción moderna de la subjetividad. Dentro del antifundacionalismo el pragmatismo interpretó la experiencia, promoviendo que la actitud filosófica asumiera como un proceder interpretativo, tentativo, abierto a la corrección y a la superación; asumiendo como directriz las necesidades, las creencias y los deseos de los seres humanos, reconociendo el carácter falible del conocimiento humano, dando apertura a la crítica y a la adecuación de las necesidades humanas (Suárez 39-43).

Aunque este método dio apertura a los estándares establecidos por la sociedad para establecer el criterio de verdad, hasta llegar a la contextualización de la conciencia que acepta o rechaza los juicios con pretensiones científicas, éticas y morales, en su caracterización incluyó la contingencia y el azar en la vida de los seres humanos, y el riesgo de abordar los rasgos profundos y estables del cosmos y del hombre. Por ello siendo que la vida es precaria y riesgosa, el pragmatista en su epistemología le apuesta a la construcción de un futuro en términos de tolerancia, democracia y responsabilidad individual (Suárez 44-45).

En referencia a lo anterior, para el Dr. Ramón del Castillo el pragmatismo empieza por una actitud insolente hacia las grandes palabras que han custodiado a la filosofía: “Verdad, Realidad, Dios y Libertad” (James, 2000, 9); “el pragmatismo no quiere tener una posición definida, pero sabe sacar fuerzas de su debilidad teórica [...] es una forma de tomarse las cosas” (*Id.*12). Por su parte, para Hilary Putman, James en su defensa al pragmatismo en “*The pragmatist Account of Truth and its Misunderstands (Informe pragmático sobre la verdad y los que no la conocen)*”, afirmó que esta filosofía no es más que una reedición del

positivismo: “El pragmatismo no afirma que el conocimiento se encuentre restringido al devenir de nuestras sensaciones” (Putman 27). Finalmente, Izaskun Martínez concluye que el test del método pragmático de Peirce es científico o epistemológico, el del método de James es individual, y el del método de Dewey es social (2006a 20).

1.5 La relación entre la creencia religiosa y la actitud pragmática

En la disertación hecha por los pragmatistas no hay una negación a la existencia de inquietudes espirituales o religiosas, al contrario, ellos trataron de no dejarlas marginadas, integrándolas a experiencias y prácticas sociales (Esteban 53). A Peirce, James y Dewey, les interesó rescatar el contenido ético, moral y social de la religión, marcando una diferencia con sus formas externas, dogmas y jerarquías. No obstante Richard Bernstein ha afirmado que en el contexto religioso o moral el término pragmatismo puede significar una especie de relativismo que amenaza a la religión, considerándolo como la doctrina del humanismo secular, aborrecida como enemiga de toda religión (129 2003).

En el pragmatismo de Peirce la creencia fue un hábito o regla para la acción y su contenido estuvo en los efectos prácticos que podrían experimentarse en caso de abrazarla. Para Peirce “las creencias” se diferenciaban entre sí por los distintos modos de acción a los que daban lugar, por lo tanto no existía mejor manera de discriminar el significado de una creencia que la posible diferencia que ocasionara en la práctica. De este modo la creencia religiosa era una forma de vida: “La religión es una vida, y solo puede identificarse con una creencia cuando es una creencia viva: algo que ha de vivirse, más que decirse o pensarse” (Esteban 58).

Los pragmatistas clásicos coincidieron en identificar los contenidos éticos de las creencias religiosas; James le dio legitimidad a que una creencia religiosa tenga la posibilidad de ser una creencia viva, es decir que se presentara como una realidad práctica o real, considerando que la vivencia de una creencia era más proporcional a la disposición que la acción que provocara. Para él, había que admitir la relación entre creencia y acción porque posibilitaba la creencia religiosa, más, cuando la dignidad y el valor de la fe religiosa se fundamentaba en la acción (lo que se cree se ve en la acciones).

James y Peirce consideraron que la creencia religiosa entre sus consecuencias prácticas tenía contenidos éticos, es decir que una actitud religiosa debía llevar a la caridad, al amor al prójimo, y a un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía; mientras que Dewey puntualizó que si el Reino de Dios estaba en una persona, esto había de manifestarse en sus prácticas, es decir en su modo de vida (Esteban 59).

Ahora bien, para Peirce la máxima pragmática era la aplicación del principio de la lógica recomendado por Jesús: "Por sus frutos los conoceréis" [Mt 7:20] (Esteban 57); y aunque se confesó seguidor de Jesucristo, fue claro en afirmar a los que estudiaban filosofía que si se acercaban a su pragmatismo para encontrar apoyo para la religión fracasarían:

Aquellos que estudian filosofía con la esperanza de encontrar así apoyo para su religión, sin darse cuenta de qué tan pobre puede ser una religión que descansa en el débil y frío apoyo de la metafísica. A esos el pragmatismo no les debe atraer porque debe reconocer honestamente lo incierto de la doctrina metafísica, mientras que la religión pide una creencia completa de toda el alma. No puede descansar en la metafísica sin una completa falsificación de la seguridad del argumento metafísico, a la que el pragmatismo rechaza totalmente prestarse (A propósito, ruego que se me deje decir que yo mismo soy un miserable e indigno seguidor de Jesús, y que estoy lejos de aprobar ninguna religión que descansa en el mero sentimentalismo). (Peirce 110)

La actitud pragmática armonizó entre las maneras empiristas de pensar y las demandas religiosas de los seres humanos, estableciendo una línea de menor resistencia, tanto en teología como en filosofía, para aceptar la existencia de un Dios finito en poder o en conocimiento, o en ambas cosas a la vez. Estos eran los términos en los que el hombre común mantenía el comercio activo con Dios, y las perfecciones monistas que hacían práctica y moralmente paradójico su concepto (Wesep 149). En referencia a lo anterior José Miguel Esteban escribió:

El pragmatismo americano no trata de re-sacralizar o re-encantar la cultura. Lo que intenta es salvaguardar el contenido ético de la religión partiendo de la noción de

experiencia más amplia y radical, atenta a aspectos volitivos, afectivos, emotivos y pasionales, y radicada en la incertidumbre y la fragilidad o precariedad de la existencia humana. Nada más ajeno pues al pragmatismo que la antirreligiosidad del cientificismo. El pragmatismo intentará rescatar el contenido ético de lo religioso de dos modos: incorporando esa precariedad e incertidumbre como un rasgo genérico de la experiencia e interpretando la creencia religiosa, como toda otra creencia, en términos de acción. (57)

La disertación de Ramón del Castillo describe cómo la actitud pragmática de James aportó para forjar las actitudes post-cristianas de Norteamérica a principios del siglo XX:

James ayudó a forjar formas post-cristianas de esperanza, estilos seculares de romance y fervor que afloran en Estados Unidos, después de que aquel país superara sus incertidumbres y convirtiera la democracia en una nueva religión cívica que podía abarcar a toda la humanidad. Dios era un viejo nombre para nuevos modos de pensar: la de democrática en el progreso, la creencia en el futuro, el nuevo evangelio cristiano-socialista. Lealtad a una comunidad plural de egos, sin garantía alguna de eternidad. Pragmáticamente, pues, “dios” podía significar, a lo Whitman, “camarada” “compañero” “amigo” pero no juez, ni salvador. (James 2000 28)

De este modo el pragmatismo de James fue un armonizador de las maneras empiristas de pensar y las demandas religiosas de los seres humanos (2000 94). Sin embargo, él consideró que la religión teísta por alejada de la realidad se volvió racionalista y ya no servía como debía hacerlo:

El antiguo teísmo ya era bastante desastroso, con su noción de Dios como un monarca superior, compuesto por una serie de atributos ininteligibles y absurdos; pero en la medida que se atenía firmemente al argumento de un plan o designio, conservaba el contacto con realidades concretas. Sin embargo desde que el darwinismo desalojó para siempre de las mentes del mundo científico la idea de un plan diseñado, el teísmo ha perdido ese apoyo. El tipo de deidad indicada para nuestra imaginación contemporánea es, si es que cabe, un tipo de deidad inmanente o panteísta que actúa en las cosas más que sobre ellas. Hoy en día, los aspirantes

a una religión filosófica por lo común se encaminan más esperanzados hacia el idealismo panteísta que hacia el viejo teísmo dualista, a pesar del hecho de que este último todavía cuenta con dotados defensores. (2000 95)

Como ya se ha descrito en la conceptualización pragmática de James, el pragmatismo dio cabida a cualquier hipótesis y tomó en consideración cualquier evidencia; de ahí que “en el campo religioso, lleva una gran ventaja tanto sobre el empirismo positivista, con su sesgo anti-teológico, como sobre el racionalismo religioso, con su exclusivo interés por lo remoto, lo noble, lo simple y lo abstracto en el terreno de pensamiento” (James 2000 100-01). James lo presenta así:

El racionalismo se aferra a lo lógico y a lo empíreo; el empirismo se aferra a los sentidos externos. El pragmatismo se presta para ambas cosas, a seguir la lógica o los sentidos, y a sopesar las experiencias más humildes y más personales. Si posee consecuencias prácticas, sopesará las experiencias místicas. Aceptará un Dios que habite en lo más sucio del hecho particular, si puede parecer un lugar adecuado donde encontrarle. (2000 101)

Finalmente para John Dewey el pragmatismo se aplicaba a las creencias, a lo que las personas aceptaban, a lo que afirmaban y aquello a lo que se atenían; en esta referencia anunció:

Es cierto que está en la naturaleza misma del pragmatismo el buscar una aplicación lo más amplia posible y sobre cosas tan diversas entre sí como controversias, creencias, verdades, ideas y objetos (Dewey 69).

El significado de los conceptos “materia” y “Dios” debe estar fijado antes de que podamos siquiera intentar alcanzar una comprensión del valor que tiene nuestra creencia en ellos. El materialismo significaría que el mundo exige de nosotros un único tipo de hábitos generales y constantes; y Dios significaría la exigencia de otro tipo de hábitos; la diferencia entre materialismo y teísmo equivaldría a la diferencia de hábitos requeridos para encarar todos los hechos pormenorizados del universo. El mundo sería uno en la medida en que nos fuera posible formarnos un único hábito

de acción que tuviera en cuenta todos los existentes futuros y les fuera aplicable a todos ellos. (*Id.* 68)

Así entonces, hay una relación entre la actitud pragmática y la creencia religiosa, esto se observa en los pragmatistas clásicos y se definirá en el próximo capítulo desde el pensamiento de William James, quien tomó el pragmatismo para aplicarlo a la religión.

CAPÍTULO 2

WILLIAM JAMES, PRAGMATISMO Y CREENCIA RELIGIOSA

2.1 William James: los comienzos del pragmatismo norteamericano

William James nació en New York el 11 de enero de 1842 y murió en New Hampshire (región de New Inglaterra al noroeste de los Estados Unidos) el 26 de agosto de 1910. Este intelectual vivió con sus padres los primeros años de vida y posteriormente pasó intervalos entre Europa y Norteamérica (el invierno de 1866-1867, desde el otoño de 1868 hasta el de 1873, y desde comienzos de 1874 hasta su matrimonio en el verano de 1878), estableciéndose desde 1878 en Cambridge (Perry 37). En su carrera docente “se dedicó a la fisiología de 1872 a 1880, a la psicología de 1889 a 1897 y, por fin, a la filosofía desde 1900 a 1907” (Martínez 2006b).

En abril de 1872, James dio inicio a lo que sería su profesión, la de profesor, hasta 1907, año en el que presentaría su renuncia definitiva. William James aceptó una oferta informal de Harvard y fue nombrado instructor en fisiología y anatomía. Aquí comenzó una carrera docente que duró treinta y cinco años y que pasó por distintas etapas, hasta llegar a la filosofía. (Martínez 2006b)

Este norteamericano era descendiente de una familia allegada al Calvinismo, su abuelo también llamado William James se consideró calvinista y proclamó que la doctrina del progreso humano y la verdadera religión eran la misma cosa: “tienden a reivindicar al hombre natural y a liberarlo de la autoridad institucional” (Perry 21), sin embargo la persona que más influyó filosóficamente en su pensamiento fue su padre Henry James, aunque con el transcurrir del tiempo se fue ubicando en un bando opuesto, nunca olvidó que este tema fue uno de los grandes intereses afines en sus vidas.

El pragmatista manifestó desde muy temprana edad su disgusto para asistir a funerales, y las formas institucionales del culto cristiano no le eran naturales ni agradables. Sin embargo

asistía a los servicios religiosos diarios en la Capilla de Harvard atraído por la simplicidad del culto y lo pequeño de la congregación, empero no rezaba porque sentía que era algo tonto y artificial. En una carta enviada a su amigo F.C.S. Schiller en 1902 escribió: “¡Acabo de ir a la iglesia! ¡Automatismo desde el comienzo hasta el final! Cuidémonos del día en el que el pragmatismo se transforme en automatismo en nuestras bocas” (Perry 273).

Cuando a James le preguntaban si la Biblia estaba respaldada por la autoridad, respondía: “No, no, no. Es un libro tan humano que no veo cómo la creencia en su autoridad divina puede sobrevivir a su lectura” (Perry 274). Haciendo referencia a la fe personal de James, R.B. Perry escribe:

La religión de James no tomó la forma del dogma ni de la adhesión institucional. Él era esencialmente un hombre de fe, aunque no capaz de adherirse a una iglesia o credo contra el resto. A diferencia de su padre, no le interesaba la elaboración y formulación específica ni siquiera de sus propias creencias personales. Se limitaba a la aceptación intelectual de lo que consideraba como la sustancia de todas las religiones y a mantener actitudes emocionales muy generalizadas. (274)

En 1878 James contrajo matrimonio con Alice Howe Gibbens, una maestra de Boston, con la cual tuvo cinco hijos, convirtiendo a su hogar en su refugio. Sus cinco hijos fueron, el mayor Henry [1879-1947], el segundo William [1882-1961], el tercero Herman [1884-1885] quien murió de un año, la cuarta fue la única mujer, Margaret Mary [1887-1950], y el último fue Alexander Robertson [1890-1946] (Martínez 2006b). Pese a la contingencia religiosa del norteamericano, en una comunicación con su hermana Alice, le escribió cómo trató de familiarizar a sus hijos con las enseñanzas del texto bíblico (Perry 273).

Por otro lado, los frecuentes viajes entre EE.UU. y Europa le estimularon el interés por los rasgos característicos de Norteamérica, y “le proporcionaron una educación cosmopolita que sintonizaba perfectamente con su naturaleza abierta a las diferentes culturas y con su condición de hombre de mundo” (Martínez 2006b), al igual que su dominio del francés y el alemán, junto a su amena conversación, le permitieron fomentar muchas amistades (Perry 155). La presentación de R.B. Perry destaca a James como “el más sociable y urbano de todos los hombres –interesado en forma activa, ansiosa y casi penosa en el estado de su

país y del mundo” (228). De la misma forma Izaskun Martínez destacó el reconocimiento que éste tuvo durante su vida:

James fue un intelectual reconocido en su tiempo. No sólo se le conoce por ser el más destacado divulgador de la filosofía pragmatista sino también por ser el primer americano en reconocer la psicología como una disciplina independiente. Entre otros méritos en la investigación psicológica, James creó en Harvard en 1875 el primer laboratorio de psicología de los Estados Unidos. Probablemente su mayor aportación a la psicología fue la redacción de su obra de 1890 *Principles of Psychology*, que fue utilizada como libro de texto durante muchos años en diversos países y que aún hoy tiene vigencia por contener en germen muchas de las corrientes actuales de la psicología. (2006b)

Ahora bien, el pensamiento filosófico de James lo proporcionó su formación científica, su lectura de filósofos cercanos a la ciencia como Mill Spencer, y sus amigos personales que le sirvieron para contrarrestar la influencia religiosa de su padre, entre ellos C. S. Peirce, Chauncey Wright, Wendell Holmes y Thomas W. Ward. Los dos primeros fueron filósofos por vocación y los dos últimos amigos que pasaban por la fase filosófica de la adolescencia, algunos con disposición hacia el naturalismo y otros al escepticismo (Perry 87); esto lo dejó plasmado en la *Introducción* de sus conferencias en Gifford en la Universidad de Edimburgo, al plantear el problema sobre la religión natural: “Las propias lecciones de [William] Hamilton fueron los primeros escritos filosóficos que me obligué a estudiar, y a partir de ahí me sumergí en Dugald Stewart y Thomas Brown” (James 1986 5); en referencia a lo anterior, R.B. Perry dice:

Sus actividades en el terreno de la investigación psíquica hicieron renacer su antigua simpatía por el misticismo religioso y le dieron una nueva esperanza de justificarlo. Todas estas razones conspiraron para hacer que la década de 1890 a 1900, o más precisamente de 1892 a 1902, fuera un periodo de reforma y evangelismo en James. (214)

Este pensador también dedicó un espacio de reflexión considerable al problema de la verdad; en efecto, en 1909 publicó su obra *“El significado de la verdad”*, sintetizando el

acercamiento que había hecho en sus escritos desde que se interesó por el tema en un artículo en 1884 hasta el año 1909 (James 1974 31). En ella describió el cambio del concepto “verdad” que se dio para su época, señalando que las leyes científicas eran verdad en la medida que fueran útiles y la fórmula más cierta podía llegar a ser un artificio humano, por lo tanto la verdad científica era flexible y jovial, y no el teorizante en matemáticas, lógica, física o biología que se entendía cómo el literal de verdad (*Id.* 88). En uno de sus apartes hizo la siguiente presentación del concepto de verdad:

Concebimos la verdad en todas partes no como duplicación, sino como adición; no como construcción de copias internas de realidades ya completas, sino más bien como colaboración con realidades para ocasionar un resultado más claro [...] La verdad debe aportar sentimientos claros, así como aclarar el camino para la acción. (1974 89)

La filosofía del norteamericano no aceptó la teoría de la verdad como correspondencia, anunciando que cualquier explicación válida de ésta, debía buscarse en otra parte, él lo resumió así: “la verdad es solamente un recurso de nuestra manera de pensar, una especie de lo bueno, no es una categoría orgánica y separada. Aceptamos una creencia debido al cálculo de costo/beneficio” (Martínez 2006b). De este modo las ideas verdaderas eran aquellas que se podían asimilar, validar, corroborar y verificar, concentrándose así en efectos de la creencia; el mismo norteamericano escribió: “La verdad [...] es una propiedad de algunas cosas de nuestras ideas. Significa adecuación con la realidad” [...] Las ideas verdaderas son las que asimilan, se hacen válidas, se pueden corroborar y verificar” (1974 29).

Este planteamiento fue contrario a Bertrand Russell, quien consideró que la verdad se centraba en las causas, y que el pragmatismo estaba teóricamente equivocado y socialmente era desastroso (Martínez 2006b). Para Luis Farre, James fue un incansable académico que se interesó por el lado práctico de las teorías:

Es, ante todo, un profesor, aunque no descansa ni aquietta en teorías, sino que busca su lado vital y práctico. A pesar de su enseñanza de que la verdad se hace en la fe y la acción, mueve sus ideas quietamente, casi sin pasión [...] Era hombre

de meditación, quizá también de desconfianza, con rivales de escéptico y de antagonismo. Si experimentaba íntimas tormentas, sabía disimularlas. (94)

Para el norteamericano, el método racional no era infalible, por lo tanto pidió que a las personas se les diera el derecho a creer y no se declarara irracional a quienes no siguieran los mandamientos de ese método. Puesto que era posible otro método para administrar las creencias, maximizar los aciertos y minimizar los errores, por lo tanto en la condición de aspirantes a conocedores, se tenía el derecho a observar diferentes métodos. De este modo, la verdad era la concepción teórica que mejor funcionara para orientar, se adaptara a cada aspecto de la vida y se combinara con el conjunto de demandas de la experiencia.

James debió mucho a Strong, especialmente en el desarrollo del pragmatismo. Fue en gran medida debido al insistente realismo de Strong que James se rehusó a seguir a sus camaradas del ala izquierda y caer en las añagazas del subjetivismo, y firmó repetidamente que el conocimiento y la praxis humana deben adaptarse a un ambiente externo no construido por ellos. (Perry 283)

En este método filosófico James rechazó el idealismo del Siglo XIX y la concepción de “sistema” en la filosofía o “filosofía sistemática”, siendo esto uno de los cuestionamientos más constantes que se le hace, por no construir una filosofía sistemática. De igual forma rehuyó a la lógica formal y no hizo ninguna contribución formal a la filosofía de las matemáticas, denotando que la filosofía del siglo XIX que rechazó en el “*Pragmatismo*”, era en parte seducida por una lógica defectuosa que alentaba a lo que él llamó “abstraccionismo vicioso”. También tuvo desagrado por la dialéctica y las sutilezas lógicas, interesándose más en la verdad que en el flujo y reflujo de la dialéctica filosófica (Salas y Martín 2005).

En las obras del norteamericano se desarrolla un pluralismo que denota ambigüedad en su pensamiento para valorarlo como filósofo o escritor de pensamiento. La razón está en no ser sistemático para desarrollar los asuntos que abordó y contener elementos que pueden ser contradictorios (elementos no desarrollados en esta obra porque no son relevantes para el tema en estudio). Sin embargo en su pensamiento existió un acercamiento a la religión, al punto de considerarse un protestante herético (Salas y Martín 2005). De él se dice que sus estados de ánimos eran fluctuantes y en su credo existieron muchos evangelios, dentro

de los cuales no fue claro distinguir cuándo exponía un principio general o cuándo estaba exponiendo el evangelio por el cual él se salvaba (Perry 268); lo que sí advirtió este pensador al presentar sus conferencias tituladas "*Las variedades de la experiencia religiosa*" es que no era teólogo, ni un erudito en historia de las religiones, ni un antropólogo; él dejó en claro que la psicología era la única rama del saber en la que estaba especializado, simplemente hizo referencia a las tendencias religiosas porque eran tan interesantes como los distintos hechos que forman parte de la estructura mental (1986 5).

En la bibliografía de James sus obras más reconocidas son "*Principios de psicología*" [1890], "*Psicología, Brevísima (Curso)*" [1892], "*Psicología pedagógica para maestros*" [1899], "*Las variedades de la experiencia religiosa*" [1902], "*La voluntad de creer y otros ensayos*" [1897], "*El pragmatismo*" [1907], "*El significado de la verdad; Una secuela de pragmatismo*" [1909], y "*Algunos problemas de la filosofía; un comienzo de una introducción a la filosofía*" [1911]. Este pensador también escribió un sin número de artículos que fueron publicados en revistas académicas; y ulteriormente formaron parte de sus tres obras célebres tomadas como referencia para esta investigación (*Variedades de la experiencia religiosa, La voluntad de creer, y Pragmatismo*). Desde la muerte de James hasta la actualidad se han escrito un sin número de artículos acerca de su obra, sobresaliendo su discípulo Ralph Barton Perry [1876-1957], quien publicó la obra "*El pensamiento y la personalidad de William James*" [1935], ganadora del premio Pulitzer de 1936 "*Biografía y autobiografía*", basando su presentación en los escritos personales de James que no fueron publicados, su correspondencia con amigos y familiares, y sus célebres publicaciones.

Parte del reconocimiento que se le ha hecho a James radica en su filosofía pragmática, así lo hicieron S.C. Peirce, iniciador del pragmatismo, y John Dewey su defensor; sin embargo cabe resaltar que James también fue pintor, estudió medicina, hizo aportes a la psicología, y propagó su famoso Empirismo Radical. En referencia a lo anterior Horace Kallen dice:

Entre los filósofos de Estados Unidos, William James no tiene igual ante los ojos del mundo. Trátese de China o de Gran Bretaña, de Italia o Rusia, o de todas las naciones de la tierra que entre ella se encuentran, los hombres lo celebran no sólo como el más grande filósofo norteamericano, sino como el gran filósofo de Estados Unidos. (ctd en Wesep 122)

Por su parte H.B. Van Wesep concluye: “Si Franklin fue nuestro Sócrates y Emerson nuestro Platón, entonces, en cierto sentido, James es nuestro Aristóteles nativo, o, más bien junto con Dewey integran nuestro Aristóteles” (121).

2.2 Pragmatismo y religión en William James

En la época de James los empiristas consideraron la religión como un sistema desacreditado, según ellos, observar que las personas se quitaban la vida a causa de la injusticia mostró que después de 18 siglos con Cristo no hubo un cambio, así que no tenía sentido invertir tiempo en probar una religión fracasada, más cuando la humanidad no era eterna para estar haciendo pruebas. Aunque James era empirista, propuso una filosofía que podía ser como el racionalismo, y mantener contacto con los hechos como el empirismo, con el nombre de pragmatismo (2000 72); esto lo anunció desde la publicación de *“Las variedades de la experiencia religiosa”* [1902]: “Creo que la manera pragmática de tomar la religión es la más profunda: le proporciona un cuerpo y un alma, le permite reivindicar, como todo lo real ha de hacerlo, una serie de hechos característicos propios” (244).

En vista que desde del siglo XVII el dilema entre ciencia y religión venía apartando a la filosofía y a la religión, James optó por considerar que estas dos líneas de pensamiento también podían ser una religión porque de alguna manera estaban ligadas. Por un lado, el empirismo desarrollaba el conflicto ciencia-religión, y por otro los racionalistas, se dividían en dos grupos; el ala radical con el idealismo trascendental de la Escuela Anglo hegeliana (Green, Los Cairds, Bosaquet, Royce), llamada Escuela Escocesa, completamente absolutista; y por otro lado el ala no radical, los evolucionistas y agnósticos científicos (James Martineau, Bowne, Ladd), una filosofía honesta, sincera, no absolutista, ni radical, al contrario era ecléctica, y aceptaba los hechos del darwinismo y la fisiología cerebral, aunque no actuó ni se entusiasmó con ellos, escaseó de un tono agresivo y triunfal, por lo tanto tenía menos prestigio, mientras que el absolutismo obtenía prestigio por su estilo radical (James 2000 63-65).

Para el norteamericano el problema entre estas dos líneas de pensamiento sentó en el lugar que le daban a la divinidad; según él, el Dios de los pensadores teístas vivía en alturas tan puramente abstractas como lo absoluto, por lo tanto lo absoluto sólo tenía en común con el Dios teísta su carácter sobrehumano (2000 65); aplicando así el método pragmático para discurrir que “si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra, entonces es verdadera” (*Id.* 231).

En palabras de James, su época pudo llamarse “la era de la tolerancia” porque ningún científico quiso interferir en la religión mientras no representara una amenaza: “En esta Era de la tolerancia, ningún científico tratará de interferir activamente en nuestra fe religiosa, siempre que la practiquemos discretamente en compañía de nuestros amigos y no nos convirtamos en una molestia en el mercado público” (2009 37).

Si bien es cierto que para la época la creencia fue uno de los peores temas enfrentados por la filosofía, el acercamiento que James hizo entre pragmatismo y religión fue ajeno a las intenciones de Peirce (aunque para Peirce su principio fue compatible con la fe religiosa), aunque no fue exclusivo de él; según el profesor norteamericano Louis Menand [1952 -] la tarea de defender la creencia religiosa era un quehacer que los científicos del siglo XIX se sintieron obligados a entender. Algunos lo hicieron rechazando la ciencia moderna (como Agassiz), otros trazando una línea luminosa entre Escritura y fe (como Huxley), y otros afirmando que la ciencia y la Escritura compartían la misma página (como Hall). Sin embargo para James todos los métodos para defender la creencia religiosa se basaron en un entendimiento erróneo de la naturaleza de la creencia, así que se propuso demostrar que lo dicho por la ciencia, específicamente la Nueva Psicología, acerca de cómo funcionaban las mentes, se aplicaba a que la gente pensaba a Dios de la misma forma en que se pensaba acerca de sí el mundo era redondo o qué elegir para comer (Menand 356).

De este modo, James planteó la relación pragmatismo-religión en medio de discrepancias para determinar la “verdad” de una creencia religiosa. En su obra “*La voluntad de creer*” [1897] planteó que algunos criterios para identificar esta “verdad” se daban en lo externo, al momento de la percepción, otros los situaron en la revelación, o en el *consensus genitum*, mientras que otro grupo sitió los criterios de la verdad en los instintos del corazón o en la experiencia sistematizada de la especie, mientras que terceros como Descartes la

atendieron por sus ideas claras y distintas que garantizaban la existencia de Dios. Por otro lado Thomas Reid consideró el “sentido común” para determinar la “verdad” de la creencia, y Emmanuel Kant propuso las formas de juicio sintético *a priori*. Otros consideraron la “verdad” de la creencia religiosa porque no se había demostrado lo opuesto, y algunos la atendieron por la posibilidad de verificación por los sentidos, o por la posesión de una completa unidad orgánica que se diera cuando una cosa era su propio otro (James 1986 54). En todo este espacio de construcción epistemológica, para James la verdad fue verificabilidad en los hechos (Farre 52).

En sus reflexiones el pragmatista describió cómo a finales del siglo XIX la gente deseaba una filosofía que estableciera una conexión entre lo pensado y lo realizado:

[La gente quiere] una filosofía que no solo sirva para ejercer sus facultades de abstracción intelectual, sino que establezca alguna verdadera conexión con este mundo real de finitas vidas humanas.

Lo que ustedes quieren es un sistema que combine ambas cosas, lealtad científica a los hechos y la disposición a tenerlos en cuenta, el espíritu de adaptación y acomodación, en resumen, pero también la vieja confianza en los valores humanos y la espontaneidad resultante, sea de tipo religioso o de tipo romántico. Ése es el dilema: resulta que las dos partes de su *quaesitum* están irremediablemente separadas. El empirismo está unido a la negación de los valores humanos y religiosos, y la filosofía racionalista que puede considerarse religiosa ha perdido todo contacto definido con los hechos concretos, con alegrías y tristezas. (2000 65)

Así entonces, James definió la creencia como lo pensado, lo racionalizado, y la experiencia como los hechos reales; para él la experiencia fortalecía la creencia en un “diseñador” y en un “plan”: Si lo que anima a las cosas no es una fuerza ciega sino una fuerza visionaria y prometedora, entonces podremos razonablemente esperar mejores resultados. Esta vaga confianza en el provenir es el único significado pragmático hasta ahora discernible en las palabras “plan” y “diseñador” (2000 121).

2.2.1 Pragmatismo, religión y pluralismo

El respeto que se dio en la filosofía pragmática jamesiana por las diferentes vías para acercarse a la religión facilitó la apertura al pluralismo (James 2000 218). En la conferencia *“Pragmatismo y religión”* James habló del pluralismo y su cercanía con el pragmatismo por la inclusión de diferentes tendencias de pensamiento filosófico. En ella preguntó ¿Qué significa pragmáticamente decir que es posible la salvación del mundo? Respondiendo que algunas condiciones de la liberación del mundo se darían, por lo tanto mientras existiera una mayor cantidad de posibilidades de salvación, menor sería la cantidad de posibilidades para impedirla. En este axioma se fundamentaba la posibilidad de salvación y se aumentaba probabilidad de la liberación, dándole la bienvenida al pluralismo y por ende al pragmatismo religioso (*Id.* 222). Para R.B. Perry este pluralismo fue el evangelio de James (269).

No obstante, el filósofo pragmatista señaló incoherente afirmar que el espíritu de los seres humanos debía permanecer neutral e indiferente a cuestiones como la salvación del mundo; para él, esto era imposible porque los seres humanos deseaban reducir la inseguridad del universo a su mínimo, y a pesar de que existieran doctrinas que juzgaban imposible la salvación del mundo, como “el pesimismo” (doctrina introducida por Schopenhauer), y “el optimismo”, que aceptó como inevitable la salvación del mundo (doctrina reinante en la filosofía europea), también existía la doctrina del “Meliorismo”, una idea metafísica que “No considera la salvación ni inevitable, ni imposible [...] una posibilidad que se vuelve tanto más probable cuanto más numerosas llegan a ser condiciones reales de salvación” (2000 222), hacia esta doctrina se inclinó el pragmatismo.

Así entonces, para James el pragmatismo era religioso siempre y cuando admitiera que la religión podía ser de tipo pluralista, o simplemente meliorista, y postergara toda respuesta dogmática: “El pragmatismo ha de postergar toda respuesta dogmática, porque no sabemos con seguridad qué tipo de religión habrá de funcionar mejor a la larga. Lo que realmente se necesita para aportar alguna evidencia, son las distintas ilusiones de la gente, sus apuestas al futuro” (2000 232).

De esta forma, el pragmatismo religioso tomaba sentido cuando no era empírico, ni racional, o como lo diría el propio James, cuando no era selecto, ni rudo en un sentido extremo y radical, y por el contrario era una mezcla, siendo una religión pluralista y moralizadora, tan buena como cualquier otra (2000 232).

En la conferencia *“Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente”*, James presentó un ejemplo de un uso pragmático de la sustancia para argumentar la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Este ejemplo describió la existencia de una sustancia divina, que es metafísica. Este es el mejor paradigma para relacionar pragmatismo y religión:

Hay un caso en el escolasticismo que ha demostrado la importancia que tiene la idea de sustancia mediante su tratamiento pragmático. Me refiero a ciertas controversias sobre el misterio de la Eucaristía. La sustancia parecería tener aquí un valor pragmático de capital importancia. Puesto que los accidentes de la hostia no cambian en la Cena del Señor y, sin embargo se convierten en el cuerpo mismo de Cristo, el cambio no puede ser más que de la sustancia. La sustancia que es el pan debe haber sido eliminada y sustituida milagrosamente por la sustancia divina sin alterar las propiedades sensibles inmediatas. Pero aunque estas no se alteren, habrá tenido lugar una tremenda diferencia, nada menos que la siguiente: que quienes reciben el sacramento se alimentan de la propia sustancia divina. La noción de sustancia irrumpe en la vida, pues, con un efecto extraordinario, siempre que se admita que las sustancias pueden separarse de sus accidentes e intercambiar estos últimos. Esta es la única aplicación pragmática de la idea de sustancia de la que tengo conocimiento, y es obvio que sólo pueden tratarla en serio aquellos que ya creen en la “presencia real” basándose en otros fundamentos independientes. (2000 104)

El norteamericano reflexionó en qué hacía funcionar al mundo, si era producto de la materia o de un espíritu divino, y dedujo las seguras respuestas: “El teísta nos trata de mostrar cómo lo hizo Dios; [y] el materialista [...] nos expondrá cómo ha surgido de fuerzas físicas ciegas” (2000 109). En esta disyuntiva anunció que para un pragmatista los dos conceptos son cosas con las que se vuelve a la experiencia: “Ambas teorías han mostrado ya todas sus consecuencias y de acuerdo con la hipótesis que adoptamos, resultan idénticas. Por lo

tanto el pragmatista debe decir que las dos teorías, a pesar de tener nombres opuestos tan resonantes, significan exactamente lo mismo, y que la disputa es puramente verbal" (*Ibíd*). Ahora bien, para James la existencia de Dios en un pragmatista no negaba que todo era producido por la materia, al contrario establecía un punto intermedio entre lo analítico y lo experimental:

Considerar a la materia como su causa no hace desaparecer ninguno de los elementos particulares que lo han compuesto [al mundo]; y considerar a Dios como su causa no los aumenta. Son, respectivamente, el Dios o los átomos de este mundo y no de otro. De existir, Dios habría hecho exactamente lo que los átomos habrían hecho – presentándose con el carácter de tales átomos, por así decir – y merecería la misma gratitud que merecen éstos, no más. (2000 110)

Empero este acercamiento pragmático a la religión no fue bien recibido del todo, el francés Georges Sorel [1847-1922] calificó como provinciano al pragmatismo de James, denotando que estaba impregnado de ambiente norteamericano, protestante y académico, y por lo tanto necesitaba ser pensado por un cerebro europeo. Para Sorel, una vez hecho esto podría llegar a ocupar un lugar entre los clásicos de la filosofía y presentar un importante servicio al pensamiento moderno (ctd en Perry 321). Izaskun Martínez también presentó al pragmatista como un protestante herético:

James defendió el evangelio pragmático, y es considerado como un protestante herético. Vio la democracia como la religión y no como instituciones y organizaciones políticas, la religión ya sólo tenía un lugar en una sociedad moderna como instrumento para el bienestar del individuo, transformándose y fundiéndose con la terapia, y con las variadas formas de cuidado y cultivo de la personalidad. (Izaskun 2006b)

Dentro de la variedad de acercamientos para calificar el pragmatismo religioso de James, R.B. Perry no se limitó al decir que la religión que le interesó al norteamericano estaba más cercana a la simple piedad de las sectas evangélicas que a la del liberalismo religioso moderno (264). Sin embargo este biógrafo resaltó que en Europa se formó un Club Pragmático que pensó en una filosofía religiosa: "El norteamericano estuvo por el año 1905

en Roma, y le agradó saber que había un grupo de seguidores suyos que se reunían con el nombre del “Club pragmático”, su intensión siempre fue tener devotos, y hacer del pragmatismo una nueva forma militante de filosofía religiosa, o casi religiosa” (Perry 317).

Sin embargo, el pragmatista reconoció la posibilidad de que su modelo religioso pluralista no se aceptara por ser calificado de moralizador, y se suplantara con el modelo monista/absolutista como el único modelo religioso, por lo tanto demarcó que el modelo absolutista atraía al espíritu selecto, identificado con el monismo y el absolutismo; mientras que su modelo pluralista seducía al espíritu rudo, presentando este dilema como una lucha histórica: “La religión en el sentido de autoentrega, y el moralismo, en el sentido de autosuficiencia, han estado incompatiblemente enfrentados con mucha frecuencia a lo largo de la historia del pensamiento humano” (2000 227). No obstante John Dewey replicó este pluralismo jamesiano anunciando: “El pluralismo, por su parte, deja sitio a la contingencia, a la libertad y a la novedad, y concede completa libertad de acción al método empírico, el cual puede ampliarse indefinidamente. Acepta la unidad allí donde la encuentra, pero no trata de forzar la basta diversidad de acontecimientos dentro de un único molde racional” (67).

Para James el monismo concluyó que el mundo era “uno” y estaba completo, mientras que el pluralismo concluyó que era “no-uno”, y había que completarlo, acentuando así que la religión se identificaba el monismo porque ya todo estaba completado, mientras que el pragmatismo se identificó con el pluralismo (2000 150): “quien quiera que afirme que el mundo en su conjunto nos cuenta una historia, no hace sino expresar otro de esos dogmas monistas en los que una persona debe creer por su cuenta y riesgo” (*Id.* 137).

Ahora bien, esta teoría del absoluto en cuanto a la unidad del mundo fue para James un artículo de fe y un dogma excluyente (2000 147), así que en su conferencia “*Lo único y lo múltiple*”, invitó a quienes consideraban la unidad teleológica del mundo a su defensa, porque para él hacer esto dogmatizaba. En esta línea de pensamiento anunció: “A medida que nuestro conocimiento directo de los intereses en conflicto de las distintas partes del mundo se vuelve más concreto, a los teólogos que dogmatizan así les resulta cada vez más difícil imaginar en qué podría consistir ese propósito único y culminante” (*Id.* 136). No obstante, este pensador aceptó que el monismo y el pluralismo se habían alternado a lo

largo de la historia, ponderando que quien filosofaba y perseguía la claridad y la consistencia, y sentía la necesidad pragmática de cuadrar una verdad con otra, debía afrontar uno de estos dos tipos de pensamiento, identificándose con el espíritu selecto (absoluto) o con el espíritu robusto (pluralista).

A James su pragmatismo no le impedía tomar el modelo pluralista, al contrario admitía considerarlo como una hipótesis seria que un verdadero pragmatista debía enfrentar: “[El verdadero pragmatista es] alguien dispuesto a vivir dentro del plan de posibilidades no garantizadas en las que pone toda su confianza; alguien que, si fuera necesario, estará dispuesto a pagar con su propia persona la realización de los ideales que imagina” (2000 228). Para él esto significó poner la confianza en la fase de la existencia que el mismo universo había alcanzado, y abrir el espacio para lo sobrehumano. En esta confianza jamesiana sólo la experiencia permitía ver el resultado y combinar satisfactoriamente todas las verdades operativas, de modo que en el pluralismo la experiencia religiosa es la acreditadora de la realidad de Dios (*Id.* 231).

En la conferencia “*Pragmatismo y religión*”, James señaló que su pluralismo era ideal para quienes no eran radicales en cuanto a lo que él denominaba rudeza o selectividad:

Probablemente cada uno de ustedes correrá su propia aventura de forma diferente. Si son radicalmente rudos, les bastará el barullo, el jaleo diario de los hechos sensibles de la naturaleza, y no necesitarán para nada de la religión. Si son de espíritu radicalmente selecto, adoptarán la forma más monista de religión, y por tanto, la forma pluralista, con su adhesión a las posibilidades que no son necesidades, no parecerá inspirarles suficiente seguridad.

Pero si ustedes no son ni selectos ni rudos en un sentido extremo y radical, sino una mezcla, como lo somos la mayoría de nosotros, entonces es posible que el tipo de religión pluralista y moralizadora que les he ofrecido les acabe pareciendo una síntesis religiosa tan buena como cualquier otra. Entre los dos extremos, entre el crudo naturalismo, por una parte, y el absolutismo trascendental, por otra, quizás decidan que lo que aquí me he tomado la libertad de calificar como teísmo de tipo pragmatista o meliorista es exactamente lo que ustedes requieren. (2000 232)

En el pluralismo jamesiano la teología sólo necesitaba ampliar la interpretación de los designios de Dios y dar libertad a cada persona para que eligiera sus creencias (2000 118). Dewey amplió este concepto de la siguiente forma:

[James] Mantuvo también la tesis de que la mayor parte de los problemas filosóficos, y en particular aquellos que rozan el territorio de lo religioso, resultan de tal naturaleza que no son susceptibles de recabar evidencias decisivas en un sentido o en otro. En consecuencia, reclamó el derecho de cada hombre a elegir sus creencias, no solamente cuando tiene delante pruebas o hechos decisivos, sino también en ausencia de ellos. Pero, sobre todo cuando se ve forzado a elegir entre dos significados, si renuncia a la elección y a su derecho de asumir los riesgos de la fe, su renuncia equivale en sí misma a una elección. (69)

Finalmente el interés de James por la religión le llevó a tener el pluralismo como su evangelio, fundamentando una religión monista-pluralista (Perry 270).

2.2.2 James y el libre albedrío

James relacionó el pragmatismo y libre albedrío en su primera conferencia ofrecida en el *Lowell Institute* de Boston en noviembre de 1906, llamada *“El dilema actual de la filosofía”*. En ella consideró que la dificultad de la filosofía estaba en su fracción entre la línea racionalista basada en los principios, y la empírica, que daba importancia a los hechos; por lo tanto planteó la discusión y la alternativa de la siguiente forma:

La mayoría de nosotros anhela las cosas buenas de uno y otro lado. Claro que los hechos son buenos [...] pero los principios también son buenos [...] Indudablemente el mundo es uno, si lo miras en cierta forma; pero indudablemente es múltiple, si lo miras de otra. Es uno y múltiple, así que podríamos adoptar una especie de monismo pluralista. Todo se halla necesariamente determinado y, sin embargo, claro que nuestra voluntad es libre, así que la verdadera filosofía es un determinismo con libre albedrío. (2006 61)

El libre albedrío era un tema candente en la teología y el norteamericano lo abordó desde el pragmatismo, considerándolo importante por el peso de la ética en el tema de la responsabilidad. En la época jamesiana algunos pensadores afirmaron que la ética sólo intentaba ser un código de méritos y deméritos, limitada a establecer juicios legales, morales o religiosos, dicho en otras palabras sólo establecía juicio sobre la conducta humana. El norteamericano concluyó: “Así viviría en nosotros el antiguo fermento legal y teológico, el interés en el crimen, en el pecado y en el castigo. ¿A quién hay que culpar? ¿A quién podemos castigar? ¿A quién castiga Dios?” (2000 122).

De este modo, en un contexto donde la ética fue propuesta para evitar la impunidad de las acciones buenas o malas en sus autores, el libre albedrío fue una novedad, según sus defensores, si las acciones estaban predeterminadas, no era posible que una persona se sintiera alabada o juzgada por sus hechos, porque sólo era un “agente delegado” y no un “director”, por lo tanto no había lugar para la responsabilidad y todo era impune (James 2000 123).

Cuando James presentó su teoría del libre albedrío pragmático, no presentó un derecho a castigar como lo entendía la ética; para él, “Pragmáticamente, libre albedrío significó novedades en el mundo; el derecho a esperar que en sus más profundos elementos, así como en sus fenómenos más superficiales, el futuro no tenía por qué imitar y repetir de forma idéntica al pasado” (2000 122). De este modo el libre albedrío le dio la bienvenida a personas que el conocimiento del mundo pasado les había generado pesimismo, convirtiéndolo en una doctrina meliorista; una doctrina contraria al determinismo, que consideró que el progreso era posible, donde toda noción de posibilidad venía de la ignorancia humana y los destinos del mundo estaban gobernados por la necesidad y la imposibilidad (*Id.* 123).

Así entonces, el libre albedrío fue una teoría cosmológica general de la promesa al igual que la de lo absoluto, de Dios, y del Espíritu del Plan; para James si estos términos (promesa, absoluto, Dios, Espíritu del Plan) no tenían sentido práctico, carecían de sentido porque conservaban un valor pragmático en un mundo de carácter perfecto desde el principio (2000 123). De este modo, si el mundo desde el principio fuera un paraíso de

felicidad, gozo, emoción y deleite, entre otros, entonces no habría interés por las especulaciones, porque ya existía un diseño establecido, y no se debería manifestar la inseguridad en vista de un futuro prediseñado. Para James esta inseguridad dio apertura a la metafísica: “Nuestro interés en la metafísica religiosa proviene del hecho de que sentimos inseguro nuestro futuro empírico, y necesitamos alguna garantía superior. Si el pasado y el presente fueran absolutamente buenos, ¿Quién desearía que el futuro no se pareciera a ellos? ¿Quién podría desear el libre albedrío?” (*Id.* 124).

Esto significó tener la esperanza de que más allá de lo físico, hay algo relativamente mejor y esperanzador. Por lo tanto mientras que para el determinismo la libertad en un mundo ya perfecto sólo podría significar la libertad de ser peor, para el optimismo estaba en ser lo que realmente era y no ser otra cosa, si todos hacían lo que debían hacer desde el principio, entonces habría perfección en el universo; esta era la esperanza racional a la que se podía acceder para que las cosas fueran mejores (James 2000 124).

En este ambiente James presentó el libre albedrío, haciendo responsable al hombre de sus actos, y no como una teoría determinista. Para él, la responsabilidad se vería reflejada en un mejor futuro:

Así que el libre albedrío carece de significado, a menos que sea una doctrina de consuelo. Y como tal, tiene su puesto al lado de otras doctrinas religiosas. Entre ellas, restauran las antiguas pérdidas y reparan pasadas desolaciones. Nuestro espíritu, encerrado dentro del recinto de la experiencia sensible, no para de decirle al intelecto que está en la torre: “vigía, dinos si la noche muestra algún signo de promesa”, y el intelecto le contesta en esos términos de promesa. (2000 124)

De este modo, el pragmatismo jamesiano dirigió la vista hacia los hechos mismos y abrigó la pluralidad de los intereses: “El pragmatismo, lejos de fijar solo su miras en el terreno práctico inmediato, como se le acusa, abriga otros tantos intereses por las perspectivas más remotas del mundo” (2000 125). La cuestión real de la filosofía, dijo James, fue preguntar ¿Qué va a ser de este mundo? ¿Qué será de la vida? El centro de gravedad de la filosofía debe cambiar de lugar, la tierra de las cosas debe reasumir sus derechos. Este

cambio significa que las cuestiones filosóficas se traten con un carácter menos abstracto, mentes más científicas e individualistas, y no por eso menos religiosas (*Ibíd*).

2.3 El concepto “Religión” en William James

William James inicialmente elaboró su concepto “religión” bajo la influencia de sus ascendientes calvinistas, su padre fue un practicante que asistía a una comunidad cuyo lema era ejercer la verdad, el amor y la justicia. Sin embargo desde muy joven estuvo en desacuerdo con algunos elementos del calvinismo, especialmente lo relacionado al institucionalismo. Rechazo que se resalta en la delimitación de su concepto “religión”, al proponer una definición que ignoró la vertiente institucional y desarrolló una religión personal: “En cierta forma la religión personal vendrá a demostrar que es fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico” (1986 17).

Ramón del Castillo afirma que su contexto familiar permeado por la religión se convirtió en un impedimento para su *ethos* religioso: “La educación y el ambiente familiar le habían impedido concebir la religión en los términos ortodoxos del *ethos* calvinista, pero su formación científica también le distanció de las confusas abstracciones teológicas de su padre” (James 2000 26). Así entonces, en su formación científica estableció que la ciencia atendía necesidades humanas que permitían predecir y controlar sucesos, mientras la religión satisfacía necesidades relacionadas con el destino individual.

En 1872 este pensador vivió una crisis que él mismo consideró espiritual, aunque sus críticos afirman que sólo fue una melancolía de carácter, que no provocó ninguna conversión ni transformación en su vida, discutiendo que la lectura que éste hizo de los Salmos fue solamente terapéutica y no un acto de devoción, ni un signo de gracia (James 2000 27). R. B. Perry ratifica que tal crisis espiritual no fue el ataque agudo de melancolía descrito en el pasaje autobiográfico de “*Las variedades de la experiencia religiosa*”: “Fue sintomática de su desesperada situación neurasténica durante estos años, y contribuyó a su comprensión del misticismo religioso y de mentalidad mórbida. Pero constituyó en un ataque patológico, más bien que una crisis espiritual” (128); y afirma que la fecha de esta crisis no puede fijarse con precisión, por lo tanto es factible ubicarla entre su retorno de

Europa y la mejoría definitiva de su salud en 1972. Perry tomó como referencia la correspondencia personal de James con sus familiares y amigos para argumentar su diagnóstico. Sin embargo, para Del Castillo la fascinación religiosa del norteamericano se dio a causa de su personalidad pragmatista:

Sin duda, la preocupación de James por la religión es uno de los aspectos centrales de su personalidad y su obra. En la obra “Pragmatismo”, el conflicto entre los valores científicos y los religiosos, la frontera entre empirismo y cristianismo, probablemente es el meollo del libro. Fue la controversia que más agitó a las clases patricias y burguesas de Nueva Inglaterra a las que James trató de convencer de las ventajas de un credo más flexible y plural, menos solemne y aristocrático, y mucho más lleno y popular. Su actitud fue, como siempre, vaga, pero extremadamente lúcida, y para entenderla hay que tener muy presente el horizonte familiar y cultural en él que se incubó. (James 2000 23)

De igual forma, Luis Farre describió la religiosidad del norteamericano:

James planteaba y sentía los problemas espirituales. Lo obsesionan casi todas sus disertaciones, pues sabe que no es posible comprender al hombre si lo recorta limitadamente en lo finito y en el tiempo. Pero, en todos los casos, no pasa más allá de exponer y estudiar un sentimiento general, respetable en todos los hombres, sin comprometerse a concretarlo a una secta o fe determinada. (76)

El norteamericano abordó el tema religioso desde 1897 en su obra “*La voluntad de creer*”, manifestando abiertamente su inclinación hacia el protestantismo (46), y se identificó con los protestantes de habla inglesa en la obra “*Las variedades de la experiencia religiosa*” [1902], demarcando las diferencias entre catolicismo y protestantismo (219), señalando que el sentido de la “religión” era supnaturalista:

“...más allá de este mundo visible se extiende un mundo invisible del que no tenemos ningún conocimiento positivo, pero en relación con el cual debe buscarse el verdadero significado de nuestra vida mundana presente. La fe religiosa de un

hombre [...] significa esencialmente [...] su fe en la existencia de un orden oculto de algún tipo donde reside la explicación de los enigmas del orden natural. (2009 92)

En el *Epílogo* de “*Las Variedades de la experiencia religiosa*” James describió dos clases de pensadores para su época, los naturalistas y los supernaturalistas, identificándose con los filósofos supernaturalistas crasos, un grupo de pensadores poco sistemáticos identificado con la teología que imperaba en la gente sin instrucción o en los profesores rezagados al dualismo que Kant desplazó; en este *Epílogo* James reiteró su incapacidad para aceptar el Cristianismo popular o el teísmo escolástico (1986 245).

Para él, aunque el protestantismo era superior en profundidad espiritual frente al catolicismo, logró su éxito para conseguir nuevos conversos del eclesiasticismo por las fantasías que ofrecía. Estas diferencias se vieron marcadas en los elementos esenciales de la religión: el sacrificio, la confesión y la plegaria (1986 218). James resolvió los cuestionamientos de la verdad en la religión definiendo que al igual que en las ciencias naturales y en las artes industriales, la evidencia en el terreno de las opiniones religiosas se comprobaba mediante la lógica y la experimentación:

No tendría que ser diferente en el terreno de las opiniones religiosas; aquí el valor sólo puede ser comprobado considerando directamente los juicios espirituales con independencia de sus autores; juicios basados, en primer lugar, en nuestros propios sentimientos inmediatos y, en segundo lugar, en lo que podemos colegir de sus relaciones experimentales con nuestras necesidades morales y con la parcela que defiende como verdadera.

Luminosidad inmediata, en resumen, *razonabilidad filosófica* y *la ayuda moral* son los únicos criterios válidos [...] para determinar la evidencia en la creencia religiosa. (William 1986 11)

De esta forma, para que la creencia religiosa no fuera sólo opinión y se convirtiera en evidencia, debía ser experimentada por los sentidos, pasar por el método filosófico para determinar sus características de verdad y luego aportar para que el creyente estableciera juicios morales sobre la conducta dado que la creencia era vida.

Por otro lado, Luis Farre a la pregunta ¿Qué es la religión? da la siguiente respuesta jamesiana mostrando la fe como el elemento que la establece:

Hay dos aspectos que muestran su presencia [de la fe]: En primer lugar, por su insatisfacción sentimos lo inadecuado de lo presente; en segundo lugar, la salvación a que se aspira, mediante la conexión con un poder superior. La persona religiosa deviene consciente de que existe en el universo un poderío más elevado, al cual puede ajustar su conducta, y que, a la postre, explica o destruye los desacuerdos con que tropezamos en la existencia. (83)

No obstante, el concepto “religión” del norteamericano fue cambiante a lo largo de su vida, su definición no sólo tuvo elementos filosóficos, también fue permeada por formación psicológica. En 1902 definió que no podía significar ningún principio o esencia individual, por el contrario era un nombre colectivo, y diferenció entre una religión institucional y una individual, particularizando que la institucional se interesaba en las jerarquías y la individual era relacional:

Si nos tuviésemos que limitar necesariamente, tendríamos que definir la religión, como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituye las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Y pese a que el favor de los dioses ya esté perdido o ganado, sigue siendo un hito esencial de la historia, y la teología desempeña en él un papel vital: los actos a los que este género de religión incita no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador. (1986 17)

Esta religión individual era invisible, susceptible del análisis científico a través de la psicología religiosa, contrapuesta a la teología, y formaba parte de una disciplina comprensiva que podía estudiarse por medio de las ciencias de las religiones (James 1986 251). James fue reiterativo en afirmar que para juzgar el valor de los fenómenos religiosos

había que diferenciar entre la religión como función individual y la religión como producto institucional, colectivo o tribal (*Id.* 159), anunciando que la religión institucional se convirtió en ortodoxia y perdió la espiritualidad (*Id.* 160).

Para este devoto la religión fue la conciencia o la moralidad de una persona, al respecto señaló: “La religión [...] encarga algunos elementos que la simple y pura moralidad no posee” (1986 22), y especificó que el sustantivo “religión” debía aplicarse al sistema organizado de sentimiento, pensamiento e instituciones porque establecía la moralidad del individuo (*Id.* 17). Pese a que en su obra *“Las variedades de la experiencia religiosa”* anunció que abordaría el tema desde la experiencia personal, en su delimitación presentó el siguiente significado:

...los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en su soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad. Ya que la relación puede ser moral, física o ritual, es evidente que fuera de la religión, en el sentido que la tomamos, crecerán secundariamente teologías, filosofías y organizaciones eclesiásticas. (1986 18)

Una persona que influyó en la concepción religiosa de James fue su padrino, el filósofo y poeta norteamericano Ralph Waldo Emerson [1803-1882], a quien usó como referencia para su definición religiosa en la conferencia *“Delimitación del tema”*. En ella detalló la divinidad como el objeto que posee cualidades divinas, y a la religión como una reacción total del hombre hacia la vida:

... cuando en nuestra definición de religión hablamos de la relación del individuo con “lo que él considera divinidad” debemos interpretar el término “divinidad” en muy amplio sentido, denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no” [...] La religión sea lo que sea, es una reacción total del hombre hacia la vida. (1986 19)

Sin lugar a dudas a este pensador le inquietó la importancia que las personas le dieron a la religión, desde su experiencia, los practicantes se la tomaban tan en serio, haciendo que el

efecto irracional tuviera supremacía en el reino religioso y se tuviera por verdadero (1986 38), él lo definió así:

En la esfera específica de la experiencia religiosa, muchas personas [...] poseen el objeto de su creencia, o en forma de simples concepciones que su intelecto acepta como verdaderas, sino en forma de realidades casi perceptibles, experimentadas directamente. (1986 33)

Toda nuestra vida subconsciente, nuestros impulsos, nuestras creencias, nuestras necesidades, nuestras intuiciones han preparado las premisas y nuestra conciencia siente ahora el peso de los resultados; algo dentro de nosotros sabe con certeza que estos han de ser más verdaderos que ninguna otra charla racionalista deducida por la lógica, por más inteligente que sea, que los pueda contradecir. (1986 37)

Ahora bien, la creencia religiosa jamesiana no se limitó sólo a la creencia en la divinidad y a la experiencia que se podía tener con una presencia invisible pero sensible; aunque James apuntó que esa presencia pudiera ser una divinidad, tuvo un asunto más trascendental, al que le dedicó un espacio considerable en la obra *“Las variedades de la experiencia religiosa”*, y fue la sanidad; fue tal la importancia, que concluyó que el alma que practicaba una religión era un alma sana, y por consiguiente un alma sana, traía sanidad al cuerpo; según el norteamericano la religión se constituyó en lo que vino a rescatar al hombre, sujetando su destino, y liberando sus estados opresivos (1986 25).

En esta obra James dató testimonios de amigos y personas conocidas para argumentar cómo se relacionaba la sanidad física con la religión o con la creencia religiosa (1986 51). En la conferencia *“El alma sana”*, arguyó que ésta dependía de la mente sana, y en ese sentido la religión aportaba para que el hombre mantuviera una mente sana; para el pragmatista la confesión era el método para mantener la mente sana (*Id.* 63).

De igual forma, en la conferencia *“El valor de la santidad”* agregó que “la religión era confirmada por sus resultados tal como estos se manifiestan en la santidad” (1986 174); y después de hacer referencia a un número considerable de religiosos distinguidos, tales como San Francisco, Bernardo, Lutero, Loyola, Wesley, Chammins, Moddy, Gratryst, Philips Brooks, Agnes Jones, M. Hallahans y Dora Pattison, concluyó que el determinante

para la verdad en la religión no era la santidad sino los frutos: “Si la religión es verdadera sus frutos son verdaderos” (*Id.* 178), aplicando a la creencia religiosa el principio pragmático de Peirce “*por sus frutos los conoceréis*”.

Si bien es cierto que James afirmó que las personas religiosas confesaban que percibían la verdad de un modo peculiar, conocido como el Misticismo (1986 178), dejó en claro que la opinión opuesta al Misticismo era el racionalismo (*Id.* 37), por lo tanto el pragmatismo podía ser una convergencia entre estas dos líneas de pensamiento. Para el pragmatista era imposible hablar de religión sin un sentimiento hacia ella, así lo relató en su conferencia “*La filosofía*”: “Creo que el sentimiento es la fuente más profunda de la religión y que las fórmulas filosóficas y teológicas son productos secundarios, al igual que traducciones de un texto en otra lengua [...] En un mundo en el que nunca ha existido un sentimiento religioso, nunca puede formularse ninguna teología” (1986 204).

Esta reflexión pragmatista trascendió las definiciones abstractas y los sistemas de adjetivos concadenados porque fue diferente a las facultades de teología, amarrando la permanencia religiosa a la práctica y a la experiencia individual, y calificando que “desde el punto de vista de la religión práctica, el monstruo metafísico que ofrecen a nuestro culto es una invención absolutamente inútil de la mente erudita” (James 2000 211). No obstante, para James no era posible aislar la actitud religiosa del pensamiento filosófico, y en su reflexión interrelacionó filosofía, pragmatismo y creencia religiosa, concluyendo que “lo que forma al hombre no es el poder intelectual sino la experiencia” (Farre 83).

Complementando lo anterior, James marcó que el fracaso de la religión estuvo en querer hacerla universal (2000 214), para él, las religiones colectivas iniciaron de una experiencia individual y de ella se formó una religión colectiva y sus servicios; así que la utilización que el individuo hace de ésta en el mundo, son argumentos de la veracidad religiosa (*Id.* 216). Por lo tanto el norteamericano no estuvo interesado en la esencia de la religión sino en su utilidad que le prestaba al individuo.

Para él la teología dogmática no argumentó la existencia de Dios; puesto que era un hecho histórico que los teólogos dogmáticos nunca convirtieron a nadie, por ello declaró: “Debemos decir adiós a la teología dogmática” (2000 212). En la *Conferencia XIV y XV* del

curso dado en la *Gifford Lectures* de Edimburgo, en los años 1901-1902, llamada “*El valor de la santidad*”, mencionó que históricamente la religión estaba relacionada con la “Deidad”, así que el *ethos* de la religión era dar testimonio de su existencia y su teleología. Para él, los hombres en la antigüedad no aceptaron las divinidades por las evidencias de su existencia sino por el valor de sus frutos, por lo tanto la práctica religiosa se dio por el resultado obtenido:

En cualquier caso la preferían [a la deidad] por el valor de los frutos que les parecía que producía. Tan pronto como los frutos comenzaron a decaer de valor, tan pronto como entraron en pugna de ideales humanos indispensables o estorbaron otros valores de forma demasiado ostentosa, tan pronto como parecían infantiles, desdeñables o inmorales cuando se reflexionaba sobre ellos, la deidad empezó a desacreditarse y a partir de aquel momento fue dejada de lado y olvidada. Es así como los paganos cultos dejaron de creer en los dioses griegos y romanos, es así como nosotros juzgamos las teologías de los hindúes, los budistas y los musulmanes. Así han tratado los protestantes las nociones católicas de deidad, y los protestantes liberales han hecho lo mismo con nociones protestantes más antiguas; así nos juzgan los chinos y así nos juzgarán a todos los que ahora vivimos nuestros descendientes. Cuando dejamos de admirar o aprobar lo que implica la definición de una deidad, acabamos pensando que esta deidad es inconcebible. (1986 157)

Aunque el norteamericano presentó la religión como una experiencia, un sentimiento, una ideología y una filosofía, advirtió que a pesar de la pluralidad de significados del término “religión”, siempre será un estado de ánimo serio (1986 21). James observó que en las religiones desarrolladas el orden natural se presentaba como antesala de un mundo venidero y eterno, relacionado con un juicio de redención; notando que en ellas se debía morir de alguna forma a la vida natural antes de entrar a esa vida eterna (2009 92). No obstante su pluralismo religioso, invitó a confiar en las demandas religiosas: “confiar en nuestras demandas religiosas significa ante todo vivir de acuerdo con ellas, y actuar como si el mundo invisible que surgiera fuera real” (*Id.* 97); e incitó a adentrarse en la filosofía: “Después de darse un baño en la religión –dijo una vez a sus alumnos- salgan y dense otro en la filosofía” (Perry 270); aunque reconoció que a pesar de que el acercamiento filosófico

le impidiera creer a sus estudiantes, en sus clases intentó persuadirlos para que creyeran en alguna religión y así unirlos a la divinidad (James 2009 41). Igualmente puntualizó que la convicción de que existía un universo con distintos niveles en el que las fuerzas espirituales tenían la última palabra y eran eternas, era suficiente para que valiera la pena vivir la vida a los ojos de los hombres (*Id.* 97). De esta forma replicó el uso pragmático de la religión y abrió espacio a la metafísica en su concepción religiosa.

Por otra parte, en la conferencia “*¿Merece la vida ser vivida?*” [1897], sopesó que practicar una religión dejaba buenos resultados, o servía para algo, plasmando así la utilidad de la creencia religiosa para dar ganas de vivir la vida por la esperanza que ofrecía para obtener algo más allá de la muerte (2009 101). Para él, tal vez la “prueba científica” que le daría la razón a quienes no abrían el espacio a la creencia religiosa llegaría hasta el día del juicio (*Id.* 103); por lo tanto la verdad de la religión estaba en su utilidad y en el resultado final, con los hechos. En esta conferencia James partió del supuesto “La fe en un orden invisible es aquello que inspira los esfuerzos y la paciencia que hace bueno este orden visible para los hombres morales” (*Id.* 101).

Ampliando esta línea de pensamiento, en la obra “*Las variedades de la experiencia religiosa*” adscribió la verdad de la creencia religiosa en los resultados, en ella atendió al interrogante ¿Cómo determinar la verdad en una experiencia religiosa si todas las experiencias cuentan algo diferente? concluyendo que “al final volveremos a nuestro criterio empirista: los conoceremos por sus frutos y no por sus raíces” (1986 12). En la primera conferencia de esta obra hizo un acercamiento pragmático, apoyado en el “*Tratado sobre los afectos religiosos*” de Jonathan Edwards, replicando que las raíces de la virtud de un hombre no eran accesibles por la apariencia, al contrario la práctica era la única evidencia segura del Cristianismo (*Id.* 12). Así, la vida religiosa se juzgaba por los resultados, y aunque hizo una relación entre la creencia religiosa y la santidad, fue claro en afirmar que esto no era suficiente, poniendo como ejemplo algunos hombres y mujeres de la antigüedad que no fueron beatificados por su piedad sino por los efectos y consecuencias de sus acciones.

Otro aspecto jamesiano para complementar la esperanza en la religión fue la inmortalidad, para él la esperanza de los hombres estaba en la inmortalidad, a pesar de que esta corriente

fuera la piedra de toque en todo credo filosófico o religioso (2009 122). Según él, al hombre siempre le había interesado este misterio, la incertidumbre y las ansias con las que se investigaba daban una muestra de ello, haciendo que la teología y la filosofía abordaran el tema. R. B. Perry escribe: “James insistía en la esencia trágica de la esperanza cristiana, en la muerte como modo de vida, pese a vivir en una época que estaba dispuesta a ver sólo lo bueno de la naturaleza y del hombre” (38). Ulterior a las publicaciones de William James, este fue uno de los temas que atrajo al español Miguel de Unamuno a su lectura.

El norteamericano en el *Epílogo* de su obra “*Las variedades de la experiencia religiosa*” concluyó que uno de los problemas de la religión, o mejor la razón de ser de la creencia religiosa era la inmortalidad:

La diferencia entre el “Hecho” natural que la mayoría de nosotros señalaríamos como la primera diferencia que debería indicar la existencia de Dios, imagino, sería la inmortalidad personal. La religión de hecho, significa inmortalidad y nada más para la gran mayoría de personas. Dios es el productor de la inmortalidad y cualquiera que dude de ella es reputado de ateo sin ninguna otra prueba. (1986 246)

Sin embargo, James no desarrolló el tema de la inmortalidad en su obra de 1902 porque los hechos no daban el testimonio suficiente para demostrar el “retorno de los espíritus”, esta fue la razón por la que no relacionó directamente el pragmatismo con la inmortalidad (1986 247). Así, su método aplicado a la religión sólo daba ganas de vivir la vida porque ofrecía la esperanza de una vida mejor pero no argumentaba que existiera la inmortalidad.

En su conferencia “*Human Immortality*” afirmó que la inmortalidad no era compatible con la teoría funcionalista cerebral presente en la conciencia en sentido vulgar, aunque intentó defender la posibilidad teórica de la inmortalidad, sin embargo asignó esta posibilidad a la creencia. En la medida que James fue envejeciendo se fue interesando más en este tema, de modo que al final de sus días escribió: “Pero, Señor, cuánto deseo leer y escribir, y con tantas cosas que me quedan por hacer, me siento realmente ansioso ante la posibilidad de ser arrancado sin madurar, como un brote” (Perry 271).

En 1904, seis años antes de su muerte, el norteamericano escribió a su amigo Carl Stumpf [1848-1936], considerando la probabilidad de la inmortalidad: “Nunca sentí la necesidad racional de la inmortalidad [...], pero confieso que al ir envejeciendo siento con mucha mayor fuerza que antes la necesidad práctica de ella; y eso se combina con razones... que me dan una fe creciente en la realidad” (Perry 272). Para James sólo cuando se estaba adaptando a la vida, aparece la muerte, por lo tanto la inmortalidad fue su esperanza.

2.3.1 Religión y fe en William James

William James describe que para la época en la que desarrolló su pragmatismo religioso, algunas reflexiones que ofrecían los filósofos introducían una dosis de incertidumbre a los diferentes credos religiosos:

...hay un elemento en nuestra vida activa que la religión cristiana ha reconocido enfáticamente, pero que los filósofos han tratado de apartar de nuestra vista con gran deshonestidad, en el intento de fundar sistemas dotados de una certeza absoluta. Me refiero al elemento de la fe. La fe significa la creencia en algo respecto a lo cual la duda es aun teóricamente posible; y como prueba de la creencia es la disposición a actuar, puede decirse que la fe es la disposición a actuar por una causa cuyo buen resultado no está garantizado de antemano. (2009 131)

El filósofo norteamericano definió la fe como la creencia en algo y no descartó la duda teórica. Para él la evidencia de la fe no dejaba de ser por la ocasión que le abría a la duda, al contrario, la fe era porque daba la posibilidad de actuar. Dicho en otras palabras, la fe era, porque se podía actuar en base a ella, y una creencia no dejaba de ser porque se pudiera dudar. Según el norteamericano “La religión, como la fe, de la cual es producto, nace de una necesidad emocional y volitiva; el raciocinio, la evidencia, si es que se llega a ella, surge después. El que exclusivamente quiera guiarse por la razón, jamás llegará a ser persona religiosa” (Farre 84). Sin embargo, resaltó que pese a las diferencias entre religión y ciencia, hubo filósofos científicos que aceptaron la necesidad de la fe, mientras que existieron otros que se manifestaron peyorativamente a ella:

Un buen número de nuestros contemporáneos más influyentes piensan que una actitud de fe no sólo es ilógica, sino vergonzosa. La fe en un dogma religioso del que no tenemos ninguna prueba externa, pero que nos sentimos tentados de postular en razón de nuestros intereses emocionales, del mismo modo que postulamos la uniformidad de la naturaleza en razón de nuestros intereses intelectuales, es calificada [...] como la forma más baja de inmoralidad. (James 2009 133)

Para el norteamericano la fe no podía ser ignorada en la filosofía, “La fe, que es una de aquellas facultades, es un factor que nunca podrá ser eliminado de las construcciones filosóficas, tanto más cuanto que en muchos sentidos produce su propia verificación” (2009 151). Por lo tanto las presuposiciones de la filosofía “deben dejar siempre un espacio para otro reino, donde el alma reprimida pueda escapar a los escrúpulos pedantes y entregarse a su fe a su propio riesgo; y lo único que puede hacerse en este terreno es señalar claramente cuáles son las cuestiones que entran en la esfera de la fe” (*Ibíd*). Para Luis Ferre James fue un creyente que creía en el derecho a creer, y describe la relación fe-religión del norteamericano de la siguiente forma:

La fe es necesaria para obtener certidumbre religiosa. En el fondo de esta posición hay evidencias, que explican, y justifican el elemento de la fe: la posibilidad, la aventura, aquel fondo de energías y de posibilidades que nos son ocultas. Buscan realización, y, en la vida práctica, muestran ser, lo que son. La fe nos hace a nosotros, pero también nosotros hacemos la fe. (79)

Así entonces, para James la fe fue sinónimo de una hipótesis de trabajo porque el ser humano no podía vivir o pensar sin recurrir en alguna medida a ella, la única diferencia es que mientras algunas hipótesis podían comprobarse en cinco minutos, otras requerían de siglos. Esta es la ilustración que usa el pensador pragmatista:

Un químico que sospeche que un determinado papel de pared contiene arsénico, y tenga la suficiente fe en ello como para tomarse la molestia de poner un poco de papel en una botella de hidrogeno, descubrirá el resultado de esa acción si estaba en lo cierto o no. Pero teorías como las de Darwin, o como la de la constitución

cinética de la materia, pueden requerir el trabajo de generaciones enteras para su comprobación, en el curso de la cual cada verificador aplicará un sencillo procedimiento: actuará como si fuera cierta, y esperará que el resultado le defraude si su asunción es falsa. Cuando más se retrasa el desengaño, mayor es la fe que tiene en su teoría. (2009 136)

En síntesis la fe en William James era hasta que el curso de la historia o la ciencia pudieran demostrar lo contrario, de otra forma era verdad, puesto que se evidenciaba en los resultados.

2.3.2 Religión y creencia

La *Conferencia III* de “*Las variedades de la experiencia religiosa*” contiene el valor que el norteamericano le dio a la experiencia religiosa para determinar la creencia. En ella citó testimonios de personas de diferentes sexos, edades e inteligencias emocionales para mostrar el poder de convicción de la experiencia religiosa, denotando que ésta era más persuasiva que los resultados de la lógica. Según él, en estos testimonios la percepción genuina de la verdad fue tan real que ningún argumento la rebatió ni lo sacó de la creencia. Para él mientras el racionalismo sostuvo que las creencias debían fundamentarse en razones explícitas, las experiencias no dieron cabida al sistema racionalista, y se quedaron con la creencia (1986 37).

Al final de esta obra James señaló cómo en la vida religiosa la creencia se daba por las manifestaciones percibidas en la experiencia, y plasmó su formación psicológica para definir el origen de la creencia religiosa. Para él, existían personas que tenían comportamientos que practicaban inconscientemente en la vida religiosa y existían hombres que vivían experiencias religiosas; igualmente resaltó la existencia de hombres con una composición automática de su creencia y otros con una composición semiautomática que la complementaron con elementos académicos o filosóficos. Así mismo habló de la revelación motriz, la inspiración sensorial, las revelaciones premoniciones y los fenómenos de inspiración como el misticismo religioso (1986 227). Para él estas manifestaciones de la religiosidad afectaban la región subliminal; él lo describió así:

...la religión interviene en una región de la naturaleza humana con relaciones inusualmente próximas a la región subliminal o transmarginal [...] constituye, obviamente, la parte más amplia de cada uno de nosotros, ya que es el lugar de todo lo que está latente y el almacén de todo lo que pasa desapercibido o inobservado. Por ejemplo, contiene todos nuestros recuerdos momentáneamente inactivos, y guarda las fuentes de todas nuestras pasiones, impulsos, placeres, disgustos y prejuicios oscuramente motivados. De allí provienen nuestras suposiciones, hipótesis, ideas, supersticiones, persuasiones, convicciones y, en general, todo lo que son operaciones no racionales. (1986 227)

Para este pensador la religión incluía características psicológicas, por lo tanto esta región era la fuente de los sueños, en la que se presentaban las experiencias místicas que una persona puede percibir, los automatismos, las condiciones hipnóticas, las alucinaciones, los accidentes histéricos, y los conocimientos supranormales. Este era el manantial que alimentaba a la creencia religiosa en las personas sumergidas en la vida religiosa, y según el norteamericano la puerta de esta región parecía estar inusualmente abierta, por lo tanto las experiencias que entraban por esta puerta influían en la configuración de la vida religiosa. (1986 228)

El norteamericano tanto al inicio como al final de la obra *“Las variedades de la experiencia religiosa”* [1902] defendió el método empírico en el que las conclusiones sólo se alcanzaban a través del análisis de juicios de valor y por las apreciaciones de significado de la vida tomadas en conjunto (1986 229); sin embargo en la obra *“Pragmatismo”* [1907] no aceptó la creencia religiosa que no diera lugar a la reflexión filosófica, por tanto pese a que la verdad de ésta no estuviera en los procesos intelectuales sino en la experiencia individual y en los resultados, ésta debía ser reflexionada. Para él, el criterio de “verdad” en la religión no estaba determinando por la razonabilidad sino por el dogma o la autoridad que la Iglesia había creído, era verdad porque siempre se había dicho que era cierto y no se observaba el origen. Por lo tanto para aplicar su pragmatismo clarificó que “el intento por demostrar, a través de procesos puramente intelectuales, la verdad de las intuiciones liberadoras de la experiencia religiosa directa [era] absolutamente desesperanzador” (2000 215), así que un

primer aporte de la filosofía a la religión fue cambiar la teología por las Ciencias de las Religiones:

La filosofía puede, por comparación, eliminar lo local y accidental de estas definiciones. Puede eliminar las incrustaciones históricas del dogma y la devoción comparando las doctrinas religiosas espontáneas con los resultados de la ciencia natural, la filosofía puede suprimir aquellas doctrinas que ahora resultan científicamente absurdas e incongruentes. (2000 215)

Estas palabras de James asentaron el uso pragmático de la ciencia para buscar los resultados a favor de la religión y de la misma ciencia, de modo que las ciencias religiosas podían llegar a ser portavoz o representante de una religión que se considerara la más verificable o verificada. Al respecto escribió: “La filosofía vive de las palabras, pero la verdad y la realidad fluyen en nuestras vidas de formas que exceden la mera formulación verbal” (2000 215).

En su acercamiento a la creencia religiosa en la obra “*La voluntad de creer*”, James hizo referencia al término “*hipótesis*” para designar cualquier cosa en la que pudiera proponer la creencia, y distinguió entre *hipótesis viva* e *hipótesis muerta*, demarcando que el carácter vivo o muerto no era una propiedad intrínseca propia de la *hipótesis* sino que dependía de la relación con un pensador individual (2009 42). Desde esta perspectiva ninguna religión era cierta por sí sola, por el contrario era el individuo quien la considera cierta. Con este acercamiento pragmático James quiso medir la vitalidad de la religión en la práctica indicando que “Siempre que hay disposición a actuar existe ya una cierta inclinación a la creencia” (*Ibíd*), por lo tanto medir en la práctica, era creer.

A la pregunta ¿Qué entendemos por *hipótesis* religiosa? el pragmatista respondió que mientras la ciencia entendía que las cosas eran, y la moral que algunas cosas eran mejores que otras, la religión entendió dos cosas; en primer lugar que las mejores cosas eran las eternas que se superponían a las demás cosas y arrojaban la última piedra o decían la última palabra en el universo, aunque para James esta respuesta no podía ser verificada por la ciencia porque la perfección era eterna; y en segundo lugar que la vida era mejor

desde el momento que se creía que la primera afirmación era verdadera. Con este argumento circular, James sostuvo su acercamiento entre religión e *hipótesis* (2009 64).

Según el pragmatista, algunas personas atendieron la religión como una *hipótesis* que podía llegar a ser cierta con la salvedad de no saber cómo determinar que lo fuera, de modo que se presentaba como una opción trascendental donde la creencia permitía ganar y la no-creencia implicaba perder, desplegando una opción forzosa: “Mejor arriesgarse a perder la verdad que a caer en el error”. Para él la dificultad frente a la religión radicó en el riesgo que la persona tomaba, si no creía se consideraba que vivía en un error, y si creía tenía que estar pendiente de no perderla; por lo tanto el creyente era quien le apostaba a que saldría campeón, y el no creyente a que saldría perdedor (2009 65).

El pensador norteamericano denotó que la religión no fue una lucha del intelecto contra las pasiones, al contrario fue una alianza del intelecto con una pasión particular para imponer conjuntamente su ley, por lo tanto era una *hipótesis* que podía llegar a ser verdadera. Al respecto escribió: “aunque contiene elementos que son ilógicos, [la religión] atribuye una forma personal al aspecto más perfecto y eterno del universo, para aquellos que somos religiosos el universo no es un mero Ello, sino un Tú” (2009 66).

Ahora bien, en la disertación religiosa de James no fue posible considerar el orden natural como lo conocía la ciencia, dado su continuo hacer y deshacer. Para él, el orden físico fue sólo un orden parcial, en el que se podía contemplar un orden espiritual oculto, y en cuya existencia era posible confiar siempre y cuando con ello la vida pareciera merecer de nuevo ser vivida (2009 93). James lo expresó así:

El mundo de nuestro conocimiento natural actual está envuelto en alguna clase de mundo más amplio de cuyas propiedades no podemos formarnos actualmente ninguna idea positiva. (2009 94)

Para las personas religiosas, sea cual sea su tendencia o su doctrina, hay momentos en los que el mundo tal como es parece estar divinamente ordenado, y en los que la aceptación del mismo por nuestro corazón es tan exultante y completa que se desvanecen todas las preguntas intelectuales. (*Id.* 116)

Por otro lado, en la conferencia *“El sentimiento de racionalidad”* asentó que las emergencias de la vida eran las que ponían a prueba el credo religioso: “cuándo las máximas de la rutina fallan [...] debemos recurrir a nuestros dioses” (2009 146), por tanto la vulnerabilidad o la necesidad hacían recurrir a la creencia religiosa por la esperanza que ofrecían. Estas emergencias y las experiencias prácticas podían verse satisfechas por la creencia, al considerar que más allá de todo individuo, existía un poder superior, amigo de los ideales, que podría ser un “Yo” superior, que sólo fuera una colección de distintos “egos” finitos con diferentes grados de compenetración, sin ningún tipo de unidad absoluta; a esto James lo llamó “politeísmo del sentido común”, por consiguiente cada uno de estos “egos” era un “dios” dentro del ser, ejerciendo una determinada función.

A esta concepción religiosa también denominada religión común, el norteamericano le atribuyó una fe ordinaria y un deseo de vivir apoyado en alguna posibilidad de salvación, puesto que el conjunto de creencias reconciliaban con la vida y eran una vía para la salvación (Perry 130). En la lectura de las obras de James la razón de ser de la religión fue la salvación del mundo, por lo tanto el núcleo de su doctrina estaba en la conexión entre el individuo y el universo; para Ramón del Castillo este fundamento venía del protestantismo que buscaba la unidad entre la divinidad y el individuo (James 2000 27).

Así, tomando como base el acercamiento de James con el protestantismo, para John Dewey la creencia religiosa jamesiana fue determinada por la justificación intelectual de la experiencia y los resultados, de modo que la persona estaba obligada a actuar, y las acciones, junto a sus consecuencias cambiaban en función de las creencias elegidas (69).

El norteamericano no solamente relacionó la religión con la salvación, donde bien podía hacer referencia a eventos escatológicos, también la entrelazó con la felicidad. En la obra *“Las variedades de la experiencia religiosa”* arguyó que quien poseía una creencia religiosa, poseía la felicidad y la intuición de la verdad, tal como lo habían descrito los místicos. Para él la vida religiosa, las renunciaciones y los sacrificios estaban positivamente unidos, e incluso añadían sacrificios innecesarios para que aumentara la felicidad (1986 27). Según James quien no consideraba la creencia religiosa, nunca entendería el discurso de quienes encontraban la verdad en ella (*Id.* 14). Por lo tanto el sentimiento religioso o temor religioso, emergía al temor que se presenta en un bosque sólo, pero con la novedad de tener

referencia a lo sobrenatural; en consecuencia las emociones religiosas eran entidades psíquicas diferenciables de las emociones concretas (*Id.* 16).

Este psicólogo en su presentación de la creencia religiosa contrastó la doctrina sobre los objetos de la creencia, como Dios, el mundo, la libertad y otra vida, del filósofo alemán Immanuel Kant; asintiendo que para el alemán esto no fue objeto del conocimiento porque teóricamente carecían de sentido, mientras que para él estos objetos eran de un contenido sensible diferente porque poseían un significado definido en la práctica:

Podemos actuar como si hubiese un Dios, sentir como si fuésemos libres, considerar la naturaleza como si estuviese llena de designios especiales, hacer planes como si fuésemos inmortales, y encontrarnos entonces que estas palabras estimulan una vida moral genuinamente diferente. Nuestra fe en la existencia real de estos objetos ininteligibles demuestra que son un equivalente completo del *praktischer-Hinsicht*, como lo denomina Kant, o desde el punto de vista de nuestra acción, de un conocimiento de lo que debería ser, si se nos permite concebirlos positivamente. En consecuencia, nos encontramos ante el extraño fenómeno, según nos asegura Kant, de una mente que cree con toda su fuerza en la presencia real de un conjunto de cosas de las que no se puede formar noción alguna. (James 1986 28)

Complementando lo anterior, James se apoyó en la teoría platónica de las ideas para justificar el aporte de las ideas abstractas, indicando que estas constituían el fondo de los hechos y el origen de las posibilidades que concebimos, y a pesar de que son incorpóreas y no tienen forma ni fundamento, ayudan a comprender otras cosas a través de ellas. Para él, “Platón hizo una defensa tan brillante e impecable de estos sentimientos humanos comunes que la doctrina de la realidad de los objetos abstractos se conoce desde entonces con el nombre de teoría platónica de las ideas” (1986 29).

Así entonces, la creencia religiosa jamesiana se daba por la experiencia, que crecía con la esperanza de algo mejor, a esa esperanza se le llamó fe. El norteamericano escribió: “Es verdad que la vida religiosa es progresiva, pero a la luz de la vida precedente, el progreso no es un progreso hacia sino en la esfera del infinito” (2000 214); sin embargo esta mejora según la religión no necesariamente tenía que ser en esta vida, podía ser en la inmortalidad.

2.4 William James y su concepto “Divinidad”

El concepto “divinidad” en William James se fundamenta en el marco teórico del pragmatismo, en el cual los hombres hacían uso de la divinidad sin importar su identidad siempre y cuando fuera útil para ofrecer mejor vida:

Si la conciencia religiosa demuestra la utilidad de Dios, no se necesita saber nada más; no es a Dios a quién encontramos en el análisis último del fin de la religión, sino la vida, una vida más larga, más rica, más satisfactoria. El amor a la vida, en cualquiera y en cada uno de los niveles de desarrollo, es el impulso religioso. (James 2000 238)

Para el norteamericano “Dios” fue la causa primera que sostenía la ciencia de las ciencias, con una existencia diferente a todas las criaturas existentes, por lo tanto era necesario y absoluto, ilimitado, perfecto, uno y único, espiritual, de naturaleza simple y no física; con una existencia que le permitía desarrollar atributos, en los que era inmutable, inmenso, omnipresente, omnisciente, omnipotente y eterno. Por lo tanto era una persona viva, sujeto y objeto de su propia actividad, es decir autosuficiente, santo, bueno y justo; creador del amor (1986 208). De este modo “Dios” fue el nombre que le asignó a la parte superior del universo, y era real desde el momento en que produce efectos reales, su existencia garantizaba un orden ideal preservado permanentemente: “donde está Dios, la tragedia es sólo provisional y parcial y el naufragio y la disolución no acontecen nunca de manera absoluta y final” (*Id.* 243).

El pragmatista hizo proselitismo de su confesión religiosa, tal como lo reconoció en sus conferencias, definiendo en los atributos de Dios una personalidad externa y distinta a los hombres, apuntando que querer ir más allá del teísmo era un intento de separar la dualidad entre Dios y el hombre, y transformarla en algún tipo de identidad (2009 164). En esta línea de pensamiento definió así la contemplación de la divinidad: “estamos obligados a contemplar a Dios como objeto normal de la creencia de la mente, en la medida en que cualquier concepción que se quede por debajo de Dios es irracional, si tomamos la palabra “racional” en el sentido más pleno; y cualquier concepción que vaya más allá de Dios es imposible” (*Id.* 174).

En el norteamericano “Dios” o la divinidad de la religión se concibe en dos esferas: “En primer lugar, es esencial que Dios sea concebido con el mayor poder dentro del universo; y en segundo lugar, debe ser concebido en la forma de una personalidad mental” (2009 163). La imaginación humana realizó muchos intentos de representar la personalidad de Dios, que no fueron sino groseras e idólatras, sin embargo James señaló una igualdad entre la personalidad humana y la personalidad divina, enfatizando que “ambas tienen propósitos que les importan, y que ambas pueden escuchar el llamado del otro” (*Id.* 164). En su creencia religiosa el ser de Dios fue inalcanzable para el hombre, y todo lo que Dios pidió al hombre fue cooperar en su creación con la mejor y más recta respuesta (*Id.* 181).

Por lo tanto, creer que Dios existe y es uno de los demandantes, abre la perspectiva infinita, ya que los ideales más imperativos adquieren una objetividad y un significado completamente nuevos, apelando a un modo penetrante, desbastador y trágicamente urgente (James 2009 251). Es decir que la creencia en Dios trae la infinitud cuando brinda la esperanza de la inmortalidad de un mundo mejor y una urgencia por disfrutar de su ética, porque es un ya pero todavía no. No obstante James consideró que aún si no existiera Dios, el hombre lo inventaría para hacerse la vida más fácil: “si no hubiera fundamentos tradicionales o metafísicos para creer en Dios, los hombres lo postularían simplemente como pretexto para hacerse la vida más ardua, y para arrancar la mayor emoción posible al juego de la existencia” (*Id.* 252).

El norteamericano estableció relación entre la ética y la divinidad proclamando que el filósofo ético “sólo es plenamente posible en un mundo donde exista un pensador divino con demandas omnicomprendivas” (2009 252), y concluyó su conferencia “*El filósofo y la vida moral*” ofrecida en el *Yale Philosophical Club*, en 1891 diciendo: “En interés de nuestro propio ideal de hallar una verdad moral sistemática y unificada, los aspirantes a filósofos debemos postular un pensador divino y rezar por la victoria de la causa religiosa” (*Id.* 253).

De este modo el valor de “Dios” estaba como el aliado más poderoso de los propios ideales, puesto que la necesidad sentida de Dios y de la religión como refuerzo de la voluntad moral fueron la principal causa de su creencia personal (Perry 270). En una carta escrita al psicólogo H. Leuba en 1904 James escribió:

No tengo ningún sentimiento vivenciado de comercio con un Dios [...] lo divino se limita para mi vida activa, a conceptos impersonales y abstractos que, como ideales, me interesan y me determinan, pero lo hacen sólo tenuemente en comparación con lo que podría lograr el sentimiento de Dios si yo lo tuviera [...] aunque estoy tan desprovisto de Gottesbewusstsein [conciencia de Dios] en el sentido más directo y pleno, hay sin embargo algo en mí que responde cuando oigo hablar del asunto a otros. Reconozco la voz más profunda. Algo me dice: “ahí reside la verdad”, y estoy seguro de que no se trata de viejos prejuicios teístas de la infancia. Quienes estaban en mi caso eran cristianos, pero yo me he ido alejando de tal manera del cristianismo que una expresión mística debe abstraerse de él y superarlo antes de que yo pueda oírla. (ctd en Perry 270)

James no relató haber tenido una experiencia personal con la presencia de Dios en su vida, al contrario resaltó su envidia por las personas que daban testimonio de estas experiencias; después de perderse en la selva de los *Adirondacks* sostuvo que no sintió a Dios pero pudo comprender cómo se sentía la persona que en verdad experimentaba a Dios, basando así su misticismo en la experiencia de otros (Perry 271). Para este pensador Dios fue una potencia consiente ubicada en el más allá con la que se podía entrar en contacto benéfico, él creyó en el triunfo por la mediación de esta potencia porque le aportaba al individuo el incentivo y la ternura ardiente de buena voluntad, para él ésta era la esencia de la religión personal (*Id.* 274). En su definición de “religión” hizo la siguiente observación: “cuando en nuestra definición de religión hablamos de la relación del individuo con “lo que él considera divinidad”, debemos interpretar el término divinidad en muy amplio sentido, denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no” (1986 19). Por lo tanto para él la divinidad fue aquella realidad primaria a la que el individuo se sentaba a responder solemne y gravemente (*Id.* 21), ya que los dioses se concebían como cosas primarias en la escala del ser y del poder que envolvían y protegían sin escapatoria alguna (*Id.* 19).

Si bien es cierto que el norteamericano reconoció que algunos males parecieran aportar bienes subsiguientes y que un poco de peligro hiciera disfrutar del triunfo, le fue vago afirmar que todo mal que hay en el universo era un instrumento que Dios usaba para la perfección,

por ello no justificó la existencia de ciertos males para la perfección del mundo, y señaló que “Un Dios a quien pueden satisfacerle esos horrores superfluos no es un Dios al que podamos apelar los seres humanos. Su ánimo salvaje es desproporcionado, y sus prácticas bromas resultan demasiado monstruosas” (2000 137). H. B. Van Wesep sintetiza el concepto jamesiano de religión de la siguiente forma:

Si tomamos en conjunto los credos y el estado de fe como elementos constitutivos de las “religiones” y los tratamos como fenómenos puramente subjetivos, prescindiendo de su “verdad”, nos vemos obligados, a raíz de su influencia extraordinaria sobre la acción y la resistencia, a clasificarlos entre las funciones biológicas más importantes de la humanidad. Su defecto estimulante y anestésico, es tan notable, que el profesor Leuba, en un artículo reciente [...] [Los contenidos de la conciencia religiosa], llega incluso a afirmar que mientras los hombres puedan hacer uso de su Dios, se preocupan muy poco de lo que él es, o aun de si en realidad existe. La verdad del caso puede expresarse [...] con estas palabras: Dios no es conocido, no es comprendido; se lo usa: a veces como proveedor de alimentos, a veces como apoyo moral, a veces como amigo, a veces como objeto de amor. Si él da muestra de ser útil, la conciencia religiosa no pide otra cosa. ¿Existe realmente Dios? ¿Cómo existe? ¿Qué es?, son tantas preguntas que no hacen al caso. El último análisis, el fin de la religión no es Dios, sino la vida, más vida, una vida más intensa, más rica, más satisfactoria. El impulso religioso es el amor a la vida, en todo y en cada uno de los niveles de desarrollo. (126)

2.5 Síntesis de la creencia religiosa en William James

William James propuso la filosofía pragmática en una época en la que ciencia y religión no simpatizaban, considerando la religión como una alianza entre el intelecto y una pasión particular, cuyo propósito fue establecer una ética sujeta a una divinidad, con esperanza de salvación e inmortalidad. En esta filosofía la verdad religiosa se fundamentó en el resultado y la experiencia individual, dando ganas de vivir la vida, trayendo felicidad y sanidad.

La religión jamesiana no estuvo casada con un dogma, aunque sí se identificó con el protestantismo; tampoco fue absolutista ni determinista, por el contrario dio apertura al pluralismo, al libre albedrío y se equiparó con el Meliorismo. Esta religión fue un sentimiento, una ideología y una filosofía que resaltó la moralidad, la justicia, el *ethos* del creyente y la esperanza después de la muerte; su base fue la creencia, fundamentada en la experiencia individual y en los resultados que establecían la fe del creyente, determinando que algo era cierto hasta que se demostrara lo contrario; así mismo fue un conjunto de creencias que reconciliaban con la vida y proclamaban la salvación, empero no fue un concepto fácilmente aceptado, se le cuestionó la inconsistencia en su método para determinar la verdad de la creencia religiosa. Los profesores Salas y Martín hacen la siguiente descripción de la ambigüedad en el concepto de James:

Algunas veces habla de la verdad de la creencia en la existencia de Dios como una relación de correspondencia a un hecho ciertamente trascendente de nuestro alcance cognitivo, y otras habla de ello como indicando solamente un ajuste armonioso coherente con otras creencias objetivas o inmanentes, tales como aquellas sobre nuestro propio futuro y bienestar y el de los demás. (Salas y Martín 2005)

Finalmente cerramos este capítulo plasmando el estilo de hacer proselitismo religioso del norteamericano con su creencia religiosa y su pragmatismo: “Actúa de acuerdo con mi credo, exclama este último, y los resultados de tus acciones demostrarán la verdad de este credo, y la infinita seriedad de las cosas” (2009 148). En este capítulo está el marco teórico para presentar la obra del español Miguel de Unamuno en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

LA CREENCIA RELIGIOSA PRAGMÁTICA DE WILLIAM JAMES EN MIGUEL DE UNAMUNO

3.1 Miguel de Unamuno, el filósofo

Miguel de Unamuno nació en Bilbao, el 29 de septiembre de 1864 y murió en Salamanca el 31 de diciembre de 1936, fue descendiente de una familia burguesa católica; entre sus primeras tragedias se encuentra la muerte de su padre cuando tenía 6 años. En sus relatos describió su experiencia estudiando en Bilbao hasta el año 1880; cuando se trasladó a Madrid e ingresó a la universidad, después de cuatro años regresó a Bilbao por siete años y posteriormente se mudó a Salamanca hasta el final de sus días (Serrano 13).

Este español contrajo matrimonio en 1891 con Concepción Lizárraga, su primer y único amor. Con ella tuvo nueve hijos: Fernando, Pablo, Raimundín, Salomé, Felisa, José, María, Rafael y Ramón; encontrando en su hogar la paz y alegría que en ocasiones le faltaban a causa de sus preocupaciones intelectuales, religiosas, académicas, políticas y sociales (Martínez 2006b 126). Desde 1892 hasta 1914 fue profesor en Salamanca, sin brillar por su pedagogía y su trato a los estudiantes, empero reluciendo con sus reflexiones y escritos (Serrano 16). En 1901 fue elegido rector de la Universidad de Salamanca hasta 1914, siendo destituido por declararse a favor de los aliados, sin embargo conservó su cátedra hasta 1924. En este periodo en una conferencia dada en Bilbao, criticó al Rey Alfonso XII, por lo que fue llevado al destierro en Las Canarias, a la isla de Fuente Ventura. De allí salió y vivió sus días más amargos de destierro en París, escribiendo así "*La agonía del cristianismo*" [1924] (*Id.* 20). En 1930 regresó a España, siendo recibido como un español representativo y no como el profesor arbitrario que le distinguía; Segundo Serrano Poncela [1912-1976] al respecto escribe: "entre los años 1932 y 1935 recibe los máximos honores a los que un ciudadano puede aspirar: rector vitalicio de la Universidad Salamanquina, ciudadano de honor de la República, alcalde *ad perpetuam* de la ciudad de Salamanca, etc." (25).

La obra de Unamuno contiene un espíritu agudo provisto de vocación filosófica legítima, respaldada de una cultura densa, bien digerida y propia a su estilo personal. En sus escritos hay un “algo más” que no se percibe con la primera lectura, compuesto por poesía, filosofía, sociología, literatura y religión (Serrano 53); aunque su pensamiento desde la perspectiva del filosofar técnico no es acogido del todo en la historia de la filosofía, se arguye que “el filosofar técnico no es más que una forma de filosofar sometida a la historia del pensamiento como cualquier otra, y claramente acotada en el sector de la cultura occidental” (*Id.* 73). Empero el español reconoció que su pensamiento distaba de la filosofía técnica afirmando que no era puramente intelectual porque no se pensaba sólo con la cabeza, se hacía con todo el cuerpo (*Id.* 78). Por su parte Julián Marías comenta así la filosofía de Miguel de Unamuno:

La relación, pues, de la obra de Unamuno con la filosofía parece, por tanto, tan indudable como íntima y esencial. Pero al decir esto he afirmado implícitamente que no es filosofía en el sentido riguroso [...] Lo que sí se da en Unamuno con toda plenitud es el problematismo filosófico. Su obra entera está movida por él [...] Hasta el punto de que su pensamiento [...] coincide con lo más fundamental de la marcha de la filosofía en el Siglo XX, y en algún sentido se le puede considerar como un precursor. (212)

Es tal el reconocimiento a Unamuno, que su biblioteca personal pasó a ser museo en la Universidad de Salamanca, allí reposan las obras que leyó y sus comentarios al margen. Entre sus autores leídos están Pascal, Descartes, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant, Fichte, Schilling, Hegel, Spencer, Stuart Mill, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, James, Bergson, Croce, Husserl, Scheler, y Heidegger entre otros. De los anteriores, quiénes más influenciaron su pensamiento fueron Pascal, Kierkegaard, William James y Carlyle propiciando ciertas ideas fundamentales (Serrano 83).

Este pensador en su célebre obra “*Del sentimiento trágico de la vida*” [1912] desplegó su conocimiento de Kant, James, Hegel, José Butler (Obispo anglicano), Benito Spinoza y Obermann; igualmente describió cómo existieron hombres de carne y hueso, muy ejemplares que tuvieron el sentido trágico de la vida, mencionando entre ellos a Marco

Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardí, Vigny, Lenau, Kñeist, Amiel, Quental, y Kierkegaard, hombres cargados de sabiduría más que de ciencia; así mismo hizo referencia a Aristóteles, Balfour, Fichte, Max Stirner, Descartes, y San Agustín, entre otros (OS. 273).

Las referencias bibliográficas en la obra del español junto a las que reposan en la biblioteca museo con sus notas al margen, patentizan su formación académica e intelectual para ser distinguido como un filósofo español del siglo XX, que evocó su meditación ontológica en la inmortalidad del alma, considerándola como la única posibilidad de trascendencia existencial; este tema, que llamó su atención en su juventud, lo afrontó desde la perspectiva del filosofar católico y racionalista, tal como se describe en esta investigación (Serrano 131).

3.2 Miguel de Unamuno, el pragmatista

Considerar a Miguel de Unamuno como pragmatista implica observar el diálogo que se ha generado en torno a un posible pragmatismo unamuniano anterior a James. Este diálogo ratifica que el español desarrolló el pensamiento pragmatista, evidenciado en escritos como *“Vida de Don Quijote y Sancho”* [1904], y *“San Manuel Bueno, Mártir y tres historias más”* [1930], entre otros. Para Segundo Serrano es posible afirmar que Unamuno llegó al pragmatismo filosófico norteamericano como resultado a su lectura de William James, en él encontró apoyo filosófico para su joven e indocumentada actitud vitalista, esto se observa en sus citas a las obras *“La voluntad de creer”* y *“Las variedades de la experiencia religiosa”* (90).

Por su parte, el español en su escrito *“Mi religión y otros ensayos”* [1908] asintió la “verdad” como lo determinante en la religión, haciendo referencia a Kierkegaard, con su concepción de verdades esenciales y verdades accidentales, y al pragmatismo de William James con las siguientes palabras: “... y de los pragmatistas modernos, a cuya cabeza va Guillermo James, juzgan de una verdad o principio científico, según sus consecuencias prácticas” (IV 1958 389). El español encontró que el norteamericano al igual que Kierkegaard, desarrolló un pensamiento anti-hegeliano, notando que James se ocupó por definir la “verdad” y articular una concepción de ella que sirviera para la especulación religiosa. Segundo

Serrano afirma que James buscó una verdad vital, aunque se quedó a medio camino porque las condiciones de la filosofía a mediados del siglo XIX no permitían profundizaciones como las que llevó a cabo Bergson cincuenta años más tarde y posteriormente Ortega y Gasset (90); complementando lo anterior, Serrano da el siguiente concepto de verdad jamesiana:

...una proposición es verdadera si la adhesión que se le presta produce consecuencias satisfactorias con vistas a todas las necesidades simples y complejas del individuo; añadiendo que “una verdad vital no puede ser jamás pura y simplemente transferida de un espíritu a otro, ya que sólo la vida es juez del valor de las verdades”. En esta formulación se ampara el *jus utendi* de Unamuno, cuando éste dice: “el modo como uno vive da verdad a sus ideas y no éstas a su vida... ¿ideas verdaderas o falsas decís? Todo lo que eleva e intensifica la vida refléjese en ideas verdaderas, que lo son en cuanto lo reflejen, y en ideas falsas todo lo que la deprima y amengüe... ¿verdad?, ¿verdad decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa; es el íntimo consorcio de mi espíritu con el espíritu universal. Todo lo demás es razón, y vivir verdad es más hondo que tener razón. Idea que se realiza es verdadera, y sólo lo es en cuanto se realiza; la realización, que la hace vivir, le da verdad; la que fracasa en la realidad teórica o práctica es falsa. Verdad es aquello que intimas y haces sólo tuyo; sólo la idea que vives es verdadera. (90-91)

Sobre esta base de asimilación pragmatista, Unamuno construyó su edificio irracionalista, atento siempre a la verdad vitalmente viva y a las especulaciones metafísicas de orden religioso y tinte pragmático. Esto llevó a que su crítica al capitalismo contuviera una interpretación pragmática de los evangelios, acorde a sus creencias fundamentadas en el pensamiento jamesiano, disertando que entendía por religión todo aquello que para sí mismo constituía en un orden de ideas, una hipótesis viva, aunque fuera muerta para todos los demás (Serrano 91).

El español tomó de James la premisa “toda creencia es norma de acción”, un criterio básico del pragmatismo que pasó a ser parte importante en su pensamiento, y permite que se le

atribuya influencia de William James. En la obra *“La vida de Don Quijote y Sancho”* [1904] describe que la acción hace la verdad:

Todo es verdad, en cuando alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas; todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Por sus frutos los conoceréis a los hombres y a las cosas. Toda creencia que lleve a normas de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad y no la concordancia de la lógica, que lo es sólo de la razón [...] Verdad es lo que moviéndonos a obrar de un modo o de otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito. (IV 1958 188)

El filósofo español Julián Marías aceptó que en su compatriota se desarrolló el aporte jamesiano que buscó un sentido útil para la vida, en el que lo verdadero era lo vitalmente eficaz y la creencia que hacía actuar: “Unamuno respiraba ese ambiente pragmatista, que influyó decisivamente, sobre todo en su modo de entender la religión” (24). Para Hipólito Fernández el mérito de la acción en Unamuno fue demostrar que existía una creencia, ponerla en práctica y darle ocasión para que se verificara, manifestándose así el poder de la fe (101); Fernández dice: “El pragmatismo de Unamuno obedece, por una parte, a su postura vitalista espontanea, y por otra a que absorbe las doctrinas generatrices del mismo [...] además de corresponderle por derecho propio, reúne unas características únicas, incluso en los casos en que se trata de un criterio tomado de James” (104).

Ahora bien, el reconocimiento a Unamuno dentro del pensamiento pragmatista ha tomado fuerza desde mediados del Siglo XX, tal es el caso, que los editores italianos Giovanni Reale y Darío Antiseri, en su colección *“Historia de la Filosofía”* [2010] lo anuncian como el representante del pragmatismo en España (131). No obstante Hipólito Fernández en su obra *“Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático”* [1961] sostiene un pragmatismo unamuniano anterior a James, su argumento radica en la fecha de publicación de las obras. Un ejemplo se da con la obra *“Pragmatismo”* [1908], para él hay escritos unamunianos anteriores a esta fecha que contienen filosofía pragmática, por lo tanto arguye que decir “Unamuno tomó el pragmatismo de James”, es una falta de lectura con rigor porque el español escribió la idea del pragmatismo antes de encontrarse con las obra de James. Fernández apoya su tesis en una cita a Miguel de Oramí:

Que Unamuno sintiera profundas simpatías por W. James no es de extrañar si se considera el verdadero origen del pragmatismo, que no fue otro que la preocupación teológica de definir la verdad religiosa, de la que se derivó después toda la teoría pragmatista. Tampoco se puede dudar que las obras de James, y principalmente *The Will to Believe* y *The Varieties of Religious Experience*, ejercitaron un influjo decisivo sobre el pensamiento de nuestro autor...”. (cdt en Fernández 105)

Para Fernández el verdadero pragmatismo fue ideado con vista a lo religioso y bajo la dirección filosófica se ha aplicado a otros métodos filosóficos, reiterando que James entendió por religión de un hombre, todo aquello que para sí mismo construía una hipótesis viva, aunque fuera muerta para los demás; por lo tanto dice Fernández, Unamuno no tomó el pragmatismo de James, lo que hizo fue corroborar su pensamiento: “Esta teoría de la verdad informa toda la concepción filosófica de Unamuno y es perfeccionada por éste en una teoría muy original sobre la sinceridad, o la verdad moral que el autor [Unamuno] propone como fundamento de toda verdad” (Oromí cdt en Fernández 106).

Por otro lado, Izaskun Martínez en su artículo “*El pragmatismo de Unamuno*”, publicado en la Revista *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra [2007], desplegó un minucioso estudio que resalta cómo la tesis de Fernández no es contundente, contrarrestando que decir “Unamuno complementó su pragmatismo con la lectura de James”, es no entender toda la amplitud filosófica del pensamiento de Unamuno (438), en este ensayo Martínez señala que pese a que la obra “*Pragmatismo*” fue publicada en 1908, desde el año 1878 se habían publicado ensayos en Norteamérica que describían el pragmatismo, los cuales pudieron llegar a Unamuno tal como llegaron la obras de James y otros pensadores norteamericanos, permitiendo que Unamuno fundamentara su epistemología en el pragmatismo jamesiano. Martínez puntualiza:

No puede seguirse hablando de un “paralelo pragmático” entre el pensamiento de James y el de Unamuno. El pragmatismo de aquel ayudó a Don Miguel en su comprensión del mundo y de la vida a través del pensamiento y le dio nueva luz para buscar la verdad. En este sentido el pragmatismo unamuniano no es

radicalmente original sino que debe más a James de lo que hasta ahora se ha considerado. (2006a 449)

Por su parte Julián Marías complementa esta discusión al considerar que Unamuno recogió elementos filosóficos de sus circunstancias, especialmente de origen kantiano, teñidos de pragmatismo (163). Ahora bien, en cuanto al anacronismo de la influencia pragmática norteamericana en el español esta investigación no hace mayor énfasis debido a su interés, sólo se describen algunos aspectos relevantes para despejar dudas referentes al concepto “creencia religiosa”.

Dado lo anterior, si bien es cierto que Unamuno aplicó el método pragmático y sus escritos están impregnados de pragmatismo, no acuso definirlo como un representante del pragmatismo europeo. En primer lugar él no quiso que se le encasillara en una escuela filosófica, dogma o ideología; en segundo lugar no sintetizó el pragmatismo dentro de su pensamiento; y por último, los relatos de los pragmatistas norteamericanos y europeos sí desarrollaron una apología o un debate pragmático, y esto no está presente en los escritos del español. De este modo Unamuno es pragmatista porque uso este método para su concepción de la creencia y de la verdad, no porque se dedicara a escribir del pragmatismo. En él hay un pragmatismo jamesiano.

3.3 La religión en Miguel de Unamuno

Miguel de Unamuno aunque se profanó en un principio católico, en Madrid desistió de asistir a misa y de su fe en el dogmatismo para volverse agnóstico, no obstante una experiencia al borde de la muerte le confrontó para retornar a ella. Segundo Serrano hace la siguiente referencia a ese momento que vivió Unamuno:

Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa y sentimientos de delicada religiosidad; bajo esa capa protectora que le aísla de cierto ambiente, se robustecen sus sentimientos morales de profunda seriedad de la vida, y llega un día en que, no necesitando de la cubierta y resultando pequeña ésta, la rompen. En puro querer racionalizar su fe, la pierde; como lleva a Dios en la médula

del alma, no necesita creer en él. Es el acto reflejo; todo ello ha sido labor interna; hondamente religioso y no necesita ser creyente. Pero va al mundo, choca con uno y con otro, tiene que luchar y lucha, y sus energías y sentimientos morales van desfalleciendo, y siente cansancio y que el mundo le devora el alma. (14)

Sin embargo Hipólito Fernández arguye que esta crisis de 1897 fue una etapa intermedia en la que se refunde y acrisola toda su problemática anterior, resurgiendo así un Unamuno, “no completamente nuevo, puesto que no ha habido conversión o cambio de personalidad, sino reformado y con mayores fueros que nunca, pues tiene ahora más clara conciencia de sí mismo, de su misión y de su pensamiento” (60). El propio Unamuno en una *“Correspondencia a Federico Urales”* [1901] hace la siguiente descripción de ese momento:

Hará cosa de cuatro años atravesé una crisis íntima de que sería larguísimo darle detallada cuenta. Fue un periodo de terribles angustias, que reflejé en mi Nicodemo (ensayo que no refleja mi actual estado de espíritu, sino el de entonces). Bajo aquel golpe interior volví o quise volver a mi antigua fe de niño. ¡Imposible! A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal al de los Baur, Harnack, Ritschl y la simpática escuela francesa de Renán, Réville los dos Sabátier, Stapfer, Menegoz, etc, a la dirección que marcó Schleiermacher. (III 1958 15)

En el año 1900 el español redactó en tercera persona su crisis a través de un ensayo llamado *“Carta a Clarín”*:

Después de una crisis en que lloró más de una vez y hubiera sido un infierno su vida a no tener mujer e hijos, creyó en realidad haber vuelto a la fe de su infancia, y aunque, sin creer en realidad, empezó a practicar, hundiéndose hasta en las devociones más rutinarias, para sugerirle su propia infancia [...] Pero se percató de que aquello era falso, y volvió a encontrarse desorientado, preso otra vez de la sed de gloria, del ansia de sobrevivir en la historia. (OS 952)

La crisis en el español significó romper con el pasado familiar que le amarraba a la vieja España y entrar en su nueva filosofía de vida, la inmortalidad, de la que se ocuparía el resto

de sus días (Serrano 14). El español reconoció que fue en su infancia cuando estuvo más imbuido del espíritu religioso (*Id.* 15), viviendo experiencias religiosas como abrir la Biblia después de participar de la Comunión y sentir que Dios mismo le estaba hablando (*Id.* 16). De esta forma (al igual que James) en su juventud fue congregante y servía en una Asociación de Jóvenes católicos en la Basílica de Santiago de Bilbao (*Id.* 192), hasta que rechazó el dogmatismo, porque había una fe que vegetaba parásito del dogma, y no una que creía; considerando así que la compañera del dogmatismo era la ociosidad espiritual y esta a su vez era la madre de la envidia (IV 1958 423). Sin embargo la obra “*En torno al casticismo*” [1895] ya percibía la religión como un método para ganar el cielo, permeado por la ortodoxia católica: “En sociedades tales, el más íntimo lazo social es la religión [...] que engendra casuismo y métodos para ganar el cielo” (OS 107).

En 1910 Unamuno publicó su escrito “*Mi religión y otros ensayos*”, caracterizado por la diversidad de temas como la religión, la verdad, la política, la cultura, la pornografía, la lujuria, y la opinión pública entre otros; en él describió que el sentimiento religioso se dirigía hacia la verdad, por lo tanto la religión llevaba a un amor y a un respeto por la verdad. Este amor se podía ejercer investigando las verdades que parecieran menos pragmáticas (IV 1958 391); así en los salmos expuestos en la publicación “*Poesías*” [1906], plasmó su creencia religiosa cantada, no necesariamente lógica y racionalmente; el poema “*Salmo II*” es ejemplo de ello:

Fe soberbia, impía,
la que no duda,
la que encadena a Dios a nuestra idea.
Dios te habla por mi boca, dicen los impíos,
y sienten en su pecho:
Por boca de Dios te hablo... (OS 1047)

En su ensayo “*Mi religión*” [1907], el español escribió lo que para él significaron estos Salmos escritos en 1906:

Los salmos que figuran en mi volumen de *Poesías* no son más que gritos del corazón, con los cuales he buscado hacer vibrar las cuerdas dolorosas de los

corazones de los demás [...] Esos salmos de mis *Poesías*, con otras varias composiciones que allí hay, son mi religión, y mi religión cantada, no expuesta lógica y racionalmente. Y la canto, mejor o peor, con la voz y oído que Dios me ha dado, porque no la puedo razonar. (OS 256-57)

En este ensayo Unamuno no quiso que lo clasificaran en algún dogma, ni como luterano, calvinista, católico, ateo, racionalista o místico; según su propia opinión, en el orden religioso tenía pocas cosas resueltas racionalmente, por lo tanto a la pregunta ¿Cuál es tu religión? su respuesta fue:

Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aún a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesantemente e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con él luchó Jacob. (OS 256)

En este ensayo Unamuno reconoció una fuerte tendencia al Cristianismo, considerando cristiano a todo el que invoca respeto y amor en el nombre de Cristo, y mostrando su rechazo por los ortodoxos, ya fueran católicos o protestantes. Para él las pruebas racionales de la existencia de Dios no le mostraban nada, y cuantas razones le habían dado no fueron más que paralogismo y peticiones de principio:

Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la historia. Es cosa de corazón. (OS 257)

Para Unamuno el “ismo”, de Cristian-ismo, bien pudo ser una doctrina como el platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo o hegelianismo, empero puntualizó que no era eso, para él una mejor palabra era el término “Cristiandad”, que indicaba la cualidad de ser cristiano, o la cualidad de ser hombre humano; anotando que el “cristiano” se hacía un Cristo (1966 31). Sin embargo, aunque no esperó nada de los que practicaban o

confesaban una creencia religiosa, sí estuvo atento a que quienes ponían su vida por causa de la verdad lucharan por ella; anunciando que no existía hombre culto sin preocupación por la religión, siendo que si todos luchaban por la verdad y se unían, entonces sería posible arrancar aunque sea un sólo cabello secreto de Dios para que esta lucha los convirtiera en hombres de espíritu (OS 272).

De este modo, la creencia religiosa respondía a un imperativo vital que empujaba a creer en Dios, el cual era la inmortalidad misma, y esta creencia religiosa sólo se justificaba desde el punto de vista de la inmortalidad del alma. Por lo tanto, jugó con dos posibilidades referentes a la creencia en Dios; o Dios era algo muy semejante a la voluntad citada, o era un simple sueño del hombre que no se resignaba a su destino (Giménez). Así mismo la fe era creer en lo que no se veía pero alimentaba el ideal, esa volición engendradora de obras e intuición irracional; ese deseo de persistir, lo último a lo que dirigía la voluntad su sed de inmortalidad; un ideal que aglutinaba y vivificaba todos los propósitos de una persona, la meta fija de la existencia y el rumbo permanente al que se sometían los vaivenes del existir (*Ibíd*). En la obra *“Del sentimiento trágico de la vida”* [1912] Unamuno sintetizó su concepto de creencia religiosa: “Creer en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si lo hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción” (OS 388).

Por otro lado, el español señaló que el trasfondo teológico e histórico de Cristianismo brotó de la confluencia de dos corrientes espirituales, la judaica y la griega, empero fue el Estado Romano quien le dio permanencia social (Serrano 131). Tanto en su obra *“Del Sentimiento trágico de la vida”* [1912], como en *“La agonía del cristianismo”* [1924], presentó al apóstol Pablo como el autor de la primera teología Cristiana. En la obra *“Del sentimiento trágico de la vida”*, escribió:

... y lo llevó sobre todo Pablo de Tarso, aquel judío fariseo helenizado. Pablo no había conocido personalmente a Jesús, y por eso le descubrió como Cristo. “Se puede decir que es, en general, la teología del Apóstol la primera teología cristiana. Era para él una necesidad; sustituíale, en cierto modo la falta de conocimiento personal de Jesús” [...] No conoció a Jesús, pero sintió renacer en sí, y pudo decir aquello de: “No vivo en mí mismo, sino en Cristo”. Y predicó la cruz, que era el

escándalo para los judíos y necedad para los griegos [...] y el dogma central para el Apóstol ya convertido fue la resurrección de Cristo” (OS 304)

Así mismo, en la obra *“La agonía del Cristianismo”* [1924] describió que Saulo de Tarso (el apóstol Pablo)¹ sintetizó estas dos corrientes de pensamiento, anunciando la nueva doctrina evangélica con la resurrección de los muertos, en la que la garantía de la resurrección y la inmortalidad del creyente se formó en la resurrección e inmortalidad de Cristo, entendiendo la redención no como salvación del pecado sino de la muerte (37).

Ahora bien, el español resaltó que la Reforma acabó con el paganismo en el Sacro Imperio Romano y dio apertura a la Era de las Naciones, en la que la religión oficial fue la que el gobierno decidiera, por lo tanto rechazó el institucionalismo del protestantismo y del catolicismo (1966 38); y aunque se identificó con el catolicismo, en su crítica llegó a decir que la iglesia compraba o vendía los votos de los más pobres, haciendo lo que quería con la política (IV 1958 438).

La lectura a la obra *“Del sentimiento trágico de la vida”* [1912] evidencia el conocimiento del español en cuanto al evangelio de Jesús y al texto bíblico en general (OS 270), en ella mezcló la creación del universo en el Génesis bíblico con la teoría evolucionista (*Id.* 274), y marcó en detalle la vida del apóstol Pablo en el libro de los Hechos (*Id.* 295); otra muestra de su conocimiento bíblico se observa en la exégesis a San Juan capítulo 3, expuesta en *“Nicodemo el fariseo”* [1899]. Así mismo, cuando fue desterrado en 1924 y llegó a Francia, narró en el *Prólogo* de su obra *“Cómo se escribe una novela”* [1927], que en medio de su soledad desarrolló una práctica diaria de leer el Nuevo Testamento: “Después de haber leído, según costumbre, un capítulo del Nuevo Testamento, el que me tocara en turno...” (VII 2005 547).

¹ En el ensayo *“Nicodemo, el fariseo”*, Unamuno también presentó al apóstol Pablo como ese fariseo con influencia helénica que enseñó la buena nueva a los gentiles, descubriendo al Dios desconocido de los atenienses: “Un fariseo, un intelectual seducido por la cultura helénica, fue aquel judío Saulo, que empezó persiguiendo a los sencillos y que luego que despierto su corazón enseñó la buena nueva a los gentiles, descubriéndoles aquel Dios desconocido al que alzaban aras vacías en Atenas, en aquella Atenas, donde, según el mismo Saulo, Pablo luego, se pasaba el tiempo en hablar de la última novedad, corriendo tras lo curioso” (OS 927).

Entre tanto, en la obra "*Del sentimiento trágico de la vida*" [1912] plasmó su teología bíblica, su conocimiento de los Padres de la Iglesia, de movimientos como el arrianismo y el unitarismo, y de teólogos protestantes como Harnack y otros católicos contemporáneos de su época (OS 306). En el segundo capítulo de la obra "*La agonía del cristianismo*" [1924] también figuró su conocimiento bíblico usando gran cantidad de citas bíblicas que mostraran cómo fue la agonía del iniciador del Cristianismo, Jesús, quien fue rechazado por su propia familia e insultado por quienes lo conocieron (23); en la teología de esta obra el Cristianismo siempre está agonizando porque así agonizó Cristo (*Id.* 24).

Ahora bien, aunque en Unamuno se observa un bagaje en conocimientos teológicos, estos no son fáciles de administrar porque dejan en claro que fue temeroso de los encarcelamientos dogmáticos (Farre 76). Esta contingencia unamuniana lleva a plantear el interrogante ¿Fue Unamuno, protestante, católico o agnóstico? A lo que Luis Farre responde:

...me parece una pregunta excesivamente ingenua, por lo tanto, preguntar si Unamuno era católico o protestante y, diría, sí cristiano. Porque, a veces, me parece un agnóstico, un pagano o un panteísta; otras elogia la dogmática y los ritos católicos, y no faltan oportunidades en que simpatiza con la mayor libertad religiosa del protestantismo. (101)

Por otro lado, al interrogante ¿Fue Unamuno de verdad cristiano, o pasó de filócristo? Julián Marías responde: "Seguramente ninguna de las dos cosas, porque le faltó humildad, seriedad radical y, en última instancia, fe en el sentido estricto para ser lo primero, y le sobró hondura y espíritu religioso para quedarse en lo segundo" (151). Por su parte José María Melero desarrolló una discusión en cuanto a la cuestión religiosa de Unamuno, mientras que católicos y anticlericales lo juzgaron de ateo, otros lo consideraron místico, otro sector lo consideró protestante modernista. También es considerado católico o acatólico pero religioso, sin embargo el propio Unamuno se consideró con una fuerte tendencia al Cristianismo sin atenerse a un dogma especial (88-89).

El ensayo *“Almas jóvenes”* [1904], da un ejemplo de la reacción del español cuando lo relacionaban con un dogma en especial. En él plasmó su rechazo en una correspondencia intercambiada con José Ortega y Gasset porque lo llamó jesuita:

Antes de seguir, tengo que protestar contra un concepto que en su carta estampaba mi joven amigo, y es de que haya yo aprendido de los jesuitas secreto alguno táctico. No me he educado con jesuitas ni he tenido continuado trato íntimo con ellos. A pesar de lo cual, estoy hartado de oír que se me moteje de jesuita. A lo que suelo contestar: “Es muy posible que vean otros algo de jesuítico en mí; pero ello se deberá a mi hermandad de origen entre la Compañía y yo, y no a influencia ninguna de ella sobre mí...” (OS 211)

Si bien es cierto que Julián Marías reconoció en Unamuno a un hombre de inmensa lectura, y en su presentación lista las obras de contenido religioso leídas por el español, considera que él no era de espíritu erudito para hablar de religión:

[Unamuno] mostraba bien claramente sus preferencias, y éstas son reveladoras. Sobre todo la Escritura, y más en ella al Nuevo Testamento, y dentro de éste, San Pablo, que apenas se separa de su pensamiento. Después, unos cuantos espíritus movidos especialmente por su religión, en una u otra forma: San Agustín, Pascal, Spinoza, Rousseau, Sénancour, Leopardi, Kierkegaard, Bluter, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio [...] Luego los pensadores, como Kant o James, que han enfrentado más directamente con el tema de la religión, y los teólogos y ascéticos; más estos últimos, y entre los teólogos prefiere indudablemente a los protestantes o a los próximos al agnosticismo. (139)

La religiosidad de Unamuno en la actualidad ha generado diferentes posturas en cuanto a su teología, una muestra está en la tesis doctoral del Dr. Rodrigo Segarra, en ella sintetizó el desarrollo de la religiosidad unamuniana:

“Del sentimiento trágico de la vida, La agonía del Cristianismo y San Manuel Bueno, Mártir forman una trilogía – tres estados en la evolución de la fe del pensador vasco: el primero, desde 1897 hasta, aproximadamente, la publicación de *Abel Sánchez*,

caracterizado por la fe activa y cuyo eje explicativo hallamos en la primera de las obras mencionadas; el segundo, desde 1917 hasta finales de febrero de 1928, determinado por la fe pasiva y cuyo apoyo queda establecido en el escrito de París; el tercero, desde el inicio del cancionero hasta su muerte, diferenciado por la aparente no fe – ni activa ni pasiva – y cuyo centro es la agonía del cura Don Manuel.” (52)

En su tesis Segarra sostiene que el Antiguo Testamento es la raíz y fundamento de la fe unamuniana (24), arguyendo que se cimienta en la experiencia de Job (*Id.* 42), y minimizándolo como seguidor de Cristo, con la siguiente afirmación: “Unamuno no se apartó ni a la derecha ni a la izquierda del camino de Jehová [...] pero el de Cristo no lo transitó – salvo en contados momentos- por veredas de la tradición, coherencia y ortodoxia” (*Id.* 58). Ahora bien, la lectura a la Obra Completa de Unamuno pone en entre dicho esta disertación doctoral, puesto que el español sí identifica al Cristianismo con Cristo y su agonía, este es el génesis de la resurrección y la inmortalidad, por lo tanto desde mi acercamiento hermenéutico en la investigación de Segarra no hay una lectura completa a la obra del español.

Cerrando la descripción de la religiosidad de Miguel de Unamuno, resaltamos que él no se limitó a escribir sobre la religión, salvaguardando que no fue ni teólogo, ni líder religioso; fue un pensador que enfrentó diferentes temáticas, y dada su afinidad con la inmortalidad, atendió sus reflexiones con una cercanía a la religión porque tenía una esperanza escatológica, la cual desarrollaremos en el siguiente enunciado. En cuanto a su religiosidad existe un estado de arte amplio que no logra sistematizar su teología, doctrina y fe, por lo tanto identificarlo con la creencia religiosa pragmática jamesiana facilita la comprensión de su concepto de “creencia religiosa”.

3.3.1 La inmortalidad del alma

Miguel de Unamuno fue un inquieto por la inmortalidad del alma, en ella fundamentó su filosofía de vida, desarrollando en sus obras un enfoque transversal derivado hacia la muerte (Serrano 120). Esta inquietud no fue en vano porque vivió en una época en la que

se tenía poca estima por lo presente y se hablaba de una vida sin fin, tal es el caso que los libros más graves que se han escrito sobre la fugacidad de lo presente se deben a españoles (Farre 70). Luis Farre señala que no hay un escrito en el que no haga referencia directa o implícita a la inmortalidad o a la muerte: “El tema lo inquieta, incluso en aquellas ocasiones en que más extraña nos parezca su presencia. La sombra de lo que siempre es, será o puede ser, da sentido a lo pasajero. No hay escrito ninguno de cierta extensión en el que no lo toque amorosa y prolijamente” (*Ibíd*); así se detalla en su ensayo “*Sobre la filosofía española*” [1904], al recurrir a la inmortalidad para defender su patria: “Porque eso que tanto se nos ha echado en cara, eso que ha hecho decir que somos un pueblo sobrio, y que por mirar al cielo hemos desatendido lo de la tierra; eso que muchos extranjeros llaman nuestro culto a la muerte, no es tal, sino culto a la inmortalidad” (VIII 2007 649). Julián Marías también refiere la importancia de la inmortalidad en la obra del español diciendo: “El tema de Unamuno, ya con alguna mayor precisión, es, pues, el hombre en su integridad, que va de su nacimiento a su muerte, con su carne, su vida, su personalidad y, sobre todo, su afán de no morir nunca eternamente” (23).

Por su parte, el español en su obra “*La agonía del cristianismo*” [1924] señaló que Jesús murió y renació el Cristo en las almas de los creyentes para agonizar con ellos, engendrando la fe en la resurrección de la carne y en la inmortalidad del alma (1966 36), considerando que el “dogma de la resurrección de la carne a la judaica y de la inmortalidad del alma a la helénica nació a la agonía en San Pablo” (*Id.* 37), quien lo introdujo entre la esperanza judaica de la resurrección y la esperanza helénica de la inmortalidad, concluyendo una inmortalidad del alma y una resurrección de la carne (*Id.* 38). En su ensayo “*El Cristo español*” [1909] Unamuno también describió su interés en la inmortalidad con las siguientes palabras: “El temor de sí morimos, morimos del todo, nos hace apegarnos a la vida, y la esperanza de vivir otra vida nos hace aborrecer esta” (IV 1958 405); y en la obra “*Sobre la europeización*” [1906], puntualizó:

Yo necesito la inmortalidad de mi alma; para persistencia indefinida de mi conciencia individual, la necesito; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta. Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y a afirmarla arbitrariamente, y cuando intenta hacer creer a los demás en ella, hacerme creen en mí mismo, violento la lógica y me sirvo de

argumentos que llaman ingeniosos y paradójicos los pobres hombres sin pasión que se resignan a disolverse un día del todo. (VIII 2007 1012)

En estos escritos el español plasmó sus más profundas ansias de inmortalidad marcando una diferencia entre muerte física y otra muerte (que no deja esclarecida en su obra). En complemento a su percepción de la inmortalidad escribió: “El que quiera salvar su vida, la perderá, dice el Evangelio; pero no dice el que quiera salvar su alma, el alma inmortal. O que creemos y queremos que lo sea” (1966 59). Para él, quién vivía una vida sin creer en la inmortalidad vivía una vida de parásito espiritual porque no tenía ninguna esperanza:

Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios, pero es que vive vida de parásito espiritual [...] y es que si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elevación moral, no es tanto que el creer en Dios le haga bueno, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en él. (1966 279)

Esta filosofía unamuniana tomó como referencia inicial al Kant que no se resignó a morir del todo y dio el salto inmortal de una crítica a otra, y a James, quien asoció la inmortalidad del alma con la existencia de Dios, anunciando que para su sustentación apareció “Dios” (OS 263):

El hombre Kant sintió la moral como base de la escatología pero el profesor de la filosofía invirtió los términos. Ya dijo no sé dónde otro profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de la inmortalidad. Sí, para la generalidad de los hombres, incluyendo al hombre Kant, al hombre James y al hombre que traza estas líneas, que estás, lector, leyendo. (OS 263)

El español también hizo referencia al obispo anglicano José Butler, considerado el hombre más grande de la Iglesia Anglicana, quien anunció que demostrar una vida futura no era la prueba de una religión porque esta idea podía ser tomada por el ateísmo y discurrir la vida después de la muerte aun siendo ateos. Para él, en el argumento de Butler la inmortalidad mostraba la existencia de Dios y no simplemente la prueba de una religión (OS 264); y

aunque se alejó de la ortodoxia católica, en “*La agonía del cristianismo*” propuso la inmortalidad como el fundamento de la fe católica: “Hay que confesar que no hay, en rigor, fundamento más sólido para la moralidad que el fundamento de la moral católica. El fin del hombre es la fidelidad eterna, que consiste en la visión y goce de Dios por los siglos de los siglos” (1966 278).

No obstante el interés del español por la inmortalidad, en su obra no fue ajeno a quienes no creían en ella, tales como Benito Espinoza, quien argüía que la esencia de cada cosa era el esfuerzo por ser, y ahí no tenía ninguna cavidad la muerte, por lo tanto ese esfuerzo implicaba no querer morir. Su gran frustración como se evidencia en el ensayo “*Mi religión*” fue no poder argumentar racionalmente la inmortalidad del alma.

3.3.2 La divinidad en Unamuno

Miguel de Unamuno conceptualizó la divinidad como un Dios personal y subjetivo que sumergió su primera raíz en el hombre y adquiriría sustancia en la medida que este lo necesitara. Para él, la divinidad fue el ideal de la humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en él, el inmortalizador (Serrano 145); para evidenciar su existencia desde la razonabilidad tomó como referencia a Emmanuel Kant:

Quién lea con atención y sin antojeras *la Crítica de la razón práctica*, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía. (OS 263)

En la concepción teológica del español la divinidad prolongaba la vida en el más allá, por lo tanto sin ella no se podía vivir (Serrano 148). En sus obras hay referencia a la cristología en beneficio de la inmortalidad (*Id.* 258), sobresaliendo “el Cristo” agonizante, “sometido al suplicio de la cruz cuadrada, descoyuntado, gimiente, atravesado por el relámpago de su eternidad divina y su desconfianza en la perecedera arcilla humana” (*Id.* 161). Para él, la

religión dio libertad para expresar el dolor y esperanza para recibir consuelo de la divinidad, rechazando que la gente no manifestara su dolor. De este modo si la divinidad existía, se conmovería ante el clamor del pueblo unido:

Y estoy convencido de que resolveríamos muchas cosas si, saliendo todos a la calle, y poniendo a la luz nuestras penas, que acaso resulte una sola pena en común, nos pusiésemos en común a llorarlas y a dar gritos al cielo y a llamar a Dios. Aunque no nos oyese, que sí nos oiría. Lo más santo de un templo es que es el lugar al que se va a llorar en común. (OS 272)

El ensayo *“Qué es verdad”* [1906] describe la importancia de la divinidad para el ser humano, arguyendo que Dios no existía porque fuera necesario que existiera, ni tampoco era responsabilidad del hombre inventarlo, por el contrario, si a Dios se le inventara vendría a ser un anti-Dios:

Hay una frase horrible que se atribuye a Voltaire, y es aquella de que “si Dios no existiera, habría que inventarlo”. Ese Dios así inventado, para engañarse o engañar a las gentes, no sería, no ya un No-Dios, sino un Anti-Dios, un demonio absoluto. Ese es el único demonio que existe, el Dios inventado por los que en lo íntimo de su corazón no creen en él. (VIII 2007 891)

Así mismo ante la seguridad de la existencia de Dios, este ensayo respondió al interrogante ¿Qué es creer en Dios? Con las siguientes palabras:

...dejándome de la fe lógica, paralela a la verdad llamada lógica, y ateniéndome a la fe moral correspondiente a la verdad moral, les diré que creer en Dios es querer que Dios exista, anhelarlo con toda el alma. El que no queriendo concebir con la inteligencia la esencia de Dios, considerando su idea una hipótesis que nada explica, y puros sofismas los que llaman pruebas de su existencia, desea, sin embargo, en su corazón que Dios exista y se acomoda a una conducta para con él, dando personalidad al Ideal Supremo, cree en Dios mucho más que aquel que está convencido lógicamente de que existe un Dios, pero para nada lo tiene en cuenta, o sólo para justificar su culto a la mentira. (VIII 2007 891)

El ensayo "*Salmo I*" también refirió su agonía por conocer a la divinidad para confrontar a quienes rechazaban la creencia religiosa:

¿Por qué Señor no te nos muestras sin velos, sin engaños? [...] ¿Dónde estás, mi Señor, acaso existes? [...] ¿Eres tú creación de mi congoja, o lo soy tuya? [...] Señor, ¿Por qué no existes? ¿Dónde te escondes? ¡Te buscamos! y te hurtas, te llamamos y callas, te queremos y Tú, Señor, no quieres decir: ¡vedme, mis hijos! Una Señal, Señor, una tan solo, una que acabe con todos los ateos de la tierra; una que dé sentido a esta sombría vida que arrastramos. (IV 1999 95-96)

Julián Marías presenta la divinidad unamuniana como una conciencia que eterniza al hombre y no se puede atender racionalmente:

...su idea de Dios es [...] la de una conciencia eterna, que nos eterniza al mismo tiempo; ningún otro atributo divino le interesa de momento, ninguna otra relación entre el hombre y la divinidad. No aparece el tema de la creación, ni el de la justificación o el de la santificación, ni tampoco el deseo vivo de la visión de Dios por Dios mismo, no como simple garantía de la propia pervivencia [...] Unamuno declara insoluble racionalmente el problema de la existencia de Dios, sin hacer siquiera un intento serio de comprobar su propia aserción; desconfía de la capacidad racional, y a la vez teme que el resultado del ejercicio no fuera positivo; su fe no es suficientemente firme, y por eso dice que más vale que no sea posible resolver racionalmente la cuestión. (Marías 147)

De esta forma, para el español sí existía la divinidad como un ser trascendente, con el que se podía tener comunicación ya fuera para buscar consuelo o tener esperanza, aclarando que su finalidad era garantizar la inmortalidad del alma. Para el final de sus días, el español definió a la divinidad con las siguientes palabras: "Dios es el universal concreto, el de mayor extensión, y a la vez, de mayor comprensión; el Alma del universo, o dicho en crudo, el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado" (Serrano 146).

3.4 La influencia de William James en la obra de Miguel de Unamuno

En la biblioteca-museo de Miguel de Unamuno reposan tres obras de James en el idioma original, con notas al margen que argumentan la familiaridad del español con el norteamericano. Para el profesor Juan Carlos Lago de la Universidad de Alcalá esta familiaridad anuncia el “encuentro entre dos caracteres, entre dos “personalidades”, con sus ideas, sus opiniones, y sus sentimientos [...] se trata del descubrimiento de “identidades” semejantes con planteamientos generales en cuanto a la vida y al sentido de la filosofía” (117). Por su parte Hipólito Fernández en su obra *“Miguel de Unamuno y William James, un paralelo pragmático”* [1961], resultado de su tesis doctoral en la Universidad de Salamanca, presentó las referencias que el español hizo a las obras de James durante los años 1896 a 1936, para reflejar la influencia del pensamiento jamesiano en el español (15).

Los escritos de Unamuno contienen 19 referencias a la obra *“La voluntad de creer”*, 5 referencias a la obra *“Las variedades de la experiencia religiosa”* y 2 referencias a la obra *“Pragmatismo”* (Fernández 19). Estas referencias son traducciones literales, parafraseó, apartes, la mención de James y la corroboración de sus propias ideas. Arguyendo a lo anterior, Fernández hace el siguiente resumen:

1. Traducción literal:	12 veces
2. Introduce la idea sin traducir:	12 veces
3. Menciona el nombre de James:	7 veces
4. Corroborar las propias ideas:	17 veces
5. Reconoce deudas ideológicas:	1 vez
6. Disiente:	2 veces
7. Actualiza sus lecturas antiguas:	6 veces
8. Unamuniza el criterio de James:	6 veces. (115)

Así entonces, *“La voluntad de creer”* es la obra más citada por Unamuno y la que más huella le dejó (Fernández 115). *“Las variedades de la experiencia religiosa”* es la que más anotaciones al margen tiene (32 en total), y le dio un interés especial por Dios y la inmortalidad al español; y por último, *“Pragmatismo”* contiene dos notas al margen que no son de gran jerarquía (*Id.* 116).

La importancia que el español le dio al norteamericano se despliega a un periodo de 40 años en el que se dieron las referencias mencionadas; para mostrar este periodo, esta investigación menciona en cada obra de Unamuno su fecha de publicación entre paréntesis []. No obstante es a partir de “*La voluntad de creer*” [1902], que el español halagó grandemente a James como pensador profundo, eminente psicólogo, prestigiosísimo profesor, filósofo, y pragmatista (Fernández 27).

De otro lado, el filósofo argentino Luis Farre en su obra “*Unamuno, William James y Kierkegaard, y otros ensayos*” [1967], detalla que si bien fueron varios los que influyeron en el pensamiento unamuniano, hubo dos que ahondaron en él:

Insistiré sólo en dos de estos pensadores, los que, a mi parecer más ahondaron en el pensamiento de Miguel de Unamuno: Kierkegaard y W. James. Los menciona con suma frecuencia. No diré que ocupen el primer lugar en la citas [...] Le llegan a lo íntimo, le enriquecen y contribuyen a la formación de su personalidad, naturalmente sin que este deje de ser original en la máxima medida en que puede serlo un autor que, ante todo, quiere ser el mismo. (19)

Hipólito Fernández propone los siguientes puntos de contacto entre estos dos pensadores:

...ambos postulan la vida del hombre concreto como realidad primaria y criterio de verdad, concebidas dinámicamente; que de ese hombre brotan los anhelos religiosos y crea su verdad moral a base de la voluntad de creer; que rechazan todo dogmatismo en aras del individuo; que las ideas son, por una parte, fuerza y, por otra, instrumentos al servicio del hombre; y que ni la ciencia ni la filosofía deben negar los anhelos íntimos y los poderes internos del hombre concreto. (117)

Así entonces, en la continuidad de pensamiento entre James y Unamuno está la referencia a Blas Pascal² y el reconocimiento a las obras de Schiller; en el ensayo “*Ibsen y Kierkegaard*” [1907], cuando señaló “Nadie es más fuerte que cuando está solo, dijo

² Miguel de Unamuno en su ensayo “*Sobre la europeización*” mostró su conocimiento de Pascal (VIII 2007 1013).

Schiller” (IV 1958 431), denotando su conocimiento de Schiller tal como lo hizo el norteamericano en su obra *“Pragmatismo”* (James 2000 91). Igualmente en el ensayo *“Cientificismo”* [1907] citó la obra *“Il Crepúsculo dei filosofi”* del italiano Giovanni Papini para indicar que era una embestida contra 6 filósofos del Siglo anterior, especialmente contra Augusto Comte [1798-1857], quien propuso el Positivismo y las bases para el Cientificismo, religión de la burguesía intelectual. En esta referencia el español enfrentó a un pensador chileno que protestó porque él y Papini no aceptaron el interés de Heriberto Spencer [1820-1903] en el Cientificismo y lo llamaron un “Mecánico desocupado”; por el contrario el pensador chileno lo llamaba “Filósofo excelso” y arremetió que el español y el italiano no eran quiénes para hablar de Spencer. En su defensa Unamuno citó a James arguyendo que no solo él y Papini lo rechazaban, también lo hacía el prestigioso profesor de Harvard: “El prestigioso profesor de Harvard, William James, el más sutil psicólogo contemporáneo acaso, y le ha dado cada maneo al tal “filósofo excelso”... Y en su tiempo le dio Stuart Mill, mucho más filósofo y más excelso que él” (IV 1958 523).

Ahora bien, cabe señalar que el español usó el nombre del norteamericano para atribuirle conceptos que éste no dijo y darle autoridad a una idea; esto lo hizo cuando rechazó la física de Aristóteles en su ensayo *“El Rousseau de Lemaitre”* [1907]: “Leed entre los maravillosos enseños de William James (*The will to believe and other Essays*) el titulado “Los grandes hombres y su ambiente” (*Great Men and their environment*), y viréis cómo os explica que la absurda física de Aristóteles y su lógica inmortal fluyen de la misma fuente” (IV 1958 841).

Por otro lado, Claudio Young Díaz, en su artículo *“La presencia de William James en el pensamiento de Miguel de Unamuno”* [1964], consideró tres esferas del saber en las que se confronta el pensamiento de estos dos pensadores. La primera es la esfera psicológica, la siguiente la esfera gnoseológica y ulteriormente la esfera religiosa (330).

En la esfera psicológica, James dejó claro que era un psicólogo y no un filósofo: “La psicología es la única rama del saber en la que estoy especializado” (1986 13), y Unamuno lo ratificó como tal en su ensayo *“Ciudad y Campo”* [1902]:

Y por lo que hace a la vida de las emociones, sabido es el juego que en ellas representan las vísceras y el sistema vaso-motor, hasta tal punto que algunos psicólogos, como Guillermo James y Carlos Lange, han llegado a sostener que la emoción no es otra cosa que el sentimiento que tenemos de las alteraciones fisiológicas de nuestras entrañas, y del sistema vaso-motor sobre todo. Es decir, que como dice James “nos sentimos incomodados porque gritamos, irritados porque pegamos, con miedo porque temblamos y no que gitemos, peguemos o temblemos por estar incomodados, irritados o con miedo, respectivamente” [...] Claro está que la doctrina de James, Lange y co-opinantes es, por lo menos en opinión de los más sesudos psicólogos, paradójica. (OS 170)

No fue común que Unamuno citara a James como psicólogo, empero esta referencia denota que no lo desconoció como tal. De igual forma en el ensayo “*Almas jóvenes*” [1904], se apoyó en los escritos jamesianos para indicar a qué se debió la falta de genios en su época. Para el español los genios no se daban solos, un sólo genio no lograba impactar a un pueblo, pasaba desapercibido, en relación a esto escribió:

Es la sucesión de genios, la mutua fecundación de sus labores, lo que hace que las grandes épocas de un pueblo, como lo ha demostrado bien el gran norteamericano Guillermo James en su ensayo sobre los grandes hombres y su ambiente. Un genio, a la vez que es producto de un grupo de talentos que lo fomentan y maduran, es quien puede reunirlos y multiplicarlos. (OS 208)

Igualmente en su ensayo “*Sueño y acción*” [1902], describió cómo existieron en la historia de España algunos héroes, que en primera instancia soñaron y después creyeron en sus sueños, para argumentar su idea citó la teoría de la “*La voluntad de creer*” expuesta por James:

El profundo pensador norteamericano William James dirigió a los clubs filosóficos de la Universidades de Yale y Brown un hermoso discurso sobre la voluntad de creer, *The will to believe*. La voluntad de creer es la voluntad de sobrevivir, y sólo la voluntad de sobrevivir nos lleva a la acción heroica. (Unamuno 1959 268)

La influencia del norteamericano en el español también se ve en el ensayo “*Viejos y jóvenes*” [1902], cuando reflexionó sobre el progreso; allí afirmó que la cusa del progreso estaba en que los hombres nacieran, crecieran, se reprodujeran y murieran, apuntando que en este progreso hay procesos continuos y discontinuos:

Estoy leyendo precisamente los preciosos ensayos que componen el libro del norteamericano William James, titulado *The will to believe* [...] y hay uno de ellos, sobre los grandes hombres y su ambiente [...] en que insiste, por su parte, sobre el hecho de que si bien la selección y la adaptación al medio conservan o destruyen las variaciones accidentales, no las producen. El mismo Darwin puso a un lado las causas de producción bajo el título de “tendencias a variación espontánea” y relegándolas al ciclo fisiológico, fijó su atención en las causas de conservación, y bajo los nombres de selección natural y selección sexual las estudió exclusivamente como funciones del ciclo del ambiente. (VIII 2007 511)

Así mismo en el escrito titulado “*Sobre el fulanismo*” [1903], citó el ensayo “*El sentimiento de la racionalidad*”, publicado por James en la obra “*La voluntad de creer*”, para indicar cómo la curiosidad sobre un objeto o una persona podía atraer o rechazar, y/o generar confianza o temor. En él presentó también al norteamericano como un eminente psicólogo:

El eminente psicólogo norteamericano Guillermo James, en un precioso ensayo acerca del sentimiento de racionalidad, escribe lo siguiente:

La utilidad de este efecto emocional de la expectación es muy clara; tenía que traerla, más tarde o más temprano, la “selección natural”... [Unamuno cita 27 líneas de “*La voluntad de creer*”]. (James 2009 120)

Retengamos esta preciosa explicación que da James al sentido de lo sobrenatural del perro citado por Darwin, y cotejémosla con aquella antigua sentencia de que fue el terror de que primero hizo en el mundo a los dioses: *primus in orbe deos fecit timor*. (VIII 2007 543-44)

En base a lo anterior, Unamuno defendió la tesis jamesiana que aplicaba las teorías darwinianas a la evolución social y aceptó la lucha por la existencia y la supervivencia del

más apto, las variaciones accidentales y espontáneas, y la selección natural, a pesar que James estuvo más ceñido a ellas (Fernández 29).

De otra parte, en la esfera gnoseológica Unamuno y James fueron anti-racionalistas, calificando a la lógica como tirana; para el español en su ensayo “*La ideocracia*” [1900] la verdad no residió en las ideas sino en la forma cómo se vivían o cómo se hacían realidad:

La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intento con la cosa – *adaequatio intellectus et rei* -, es el íntimo consorcio de mi espíritu con el espíritu universal. Todo lo demás es razón, y *vivir verdad* es más hondo que tener razón. Idea que se realiza es verdadera, y sólo lo es en cuanto se realiza, la realización, que le hace vivir, le da verdad; la que fracasa en la realidad teórica o práctica es falsa, porque hay también una realidad teórica. Verdad es aquello que intimas y haces tuyo; sólo la idea que vives es verdadera. (VIII 2007 328)

Este ensayo unamuniano desarrolla una similitud con el concepto pragmatista cuando da el nombre de “verdad” a lo que obra, a lo activo, e impone la voluntad y no la inteligencia. Para él las verdades sobrenaturales como la fe, eran creídas porque se deseaban y se quería que fueran verdad (Young 135). El español en su ensayo “*Almas jóvenes*” [1904] plasmó esta idea:

Un antiguo apotegma escolástico decía que no puede quererse nada que no se haya conocido antes, *nihil volitum quin praecognitum*; y tal es el principio supremo de todo intelectualismo. Al cual principio debemos oponer, jóvenes, el inverso, y afirmar que no cabe conocer nada que no se haya querido antes, *nihil cognitum quin praevolitum*. El deseo es primero, y su realización, después. Y el deseo no surge de inteligencia. (OS 215).

Tal como se presenta en el segundo capítulo de esta investigación, el pragmatista centró su atención en la “verdad”, y en este concepto filosófico se apoyó Unamuno en su ensayo “*Verdad y vida*” [1908], afirmando que la verdad no estaba en las ideas sino en la forma en que se vivían.

... Debe buscarse la verdad en la vida y la vida en la verdad [...]

La verdad en la vida.

Ha sido mi convicción de siempre, más arraigada y más corroborada en mí cuanto más tiempo pasa, la que la suprema virtud de un hombre debe ser la sinceridad [...]

Y es que hay verdades muertas y verdades vivas, o, mejor dicho, puesto que la verdad no puede morir ni estar muerta, hay quienes reciben ciertas verdades como cosa muerta, puramente teórica y que en nada les vivifica el espíritu.

Kierkegaard dividía las verdades en esenciales y accidentales, y los pragmatistas modernos, a cuya cabeza va Guillermo James, juzgan de una verdad o principio según sus consecuencias prácticas. Y así a uno que dice creer que haya habitantes en Saturno le preguntan cuál de las cosas que ahora hace no haría o cuál de las cosas que no hace haría en el caso de no creer que haya habitantes en tal planeta, o en qué modo se modificaría su conducta si cambiase de opinión a tal respecto. Y si contesta que en nada le replica que ni eso es creer cosa alguna ni nada que se le parezca.

Pero este criterio así tomado – y debo confesar que no lo toman así, tan toscamente, los sumos de la escuela – es de una estrechez inaceptable. El culto a la verdad por la verdad misma es uno de los ejercicios que más eleva el espíritu y lo fortifica [...]

Y este amor y respeto por la verdad y este buscar en ella vida, puede ejercitarse investigando las verdades que nos parecen menos pragmáticas [...] Pero aparte de esta utilidad mediata o a largo plazo que pueden llegar a cobrar los principios científicos que nos parezcan más abstractos, hay la utilidad inmediata de que su investigación y estudio educan y fortifican la mente mucho mejor que en el estudio de aplicaciones científicas [...] Y esta es la principal razón por la que se debe buscar la vida de las verdades todas, y es para aquellas que parecen serlo y no lo son se nos muestren como en realidad son, como no verdades o verdades aparentes tan sólo. Y más opuesto a buscar la vida en la verdad es proscribir en examen y declarar que hay principios intangibles. No hay nada que no deba examinarse. (IV 1958 387-89)

En esta declaración Unamuno tomó el ejemplo de la vida en Saturno, el mismo usado para ilustrar el concepto “creencia”, indicando cómo los pragmatistas modernos a la cabeza de

James juzgaban una verdad según los principios prácticos: "... y de los pragmatistas modernos, a cuya cabeza va Guillermo James, juzgan de una verdad o principio científico, según sus consecuencias prácticas" (IV 1958 389). Para Hipólito Fernández la razón por la que Unamuno usó el mismo ejemplo para ilustrar la verdad y la creencia estuvo en el significado que le dio a las consecuencias prácticas, calificando así a Unamuno como un pragmatista (51). De otro lado, Luis Farre, ante la declaración de "verdad" unamuniana dice: "He aquí una sentencia, reflejo directo de W. James: "La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de los conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa -*adaequatio intellectus et rei*- es el íntimo consorcio de mi espíritu con el espíritu universal" (45). Dicho así, lo que fracasaba en la realidad teórica o práctica era falso, mientras que la verdad era lo realizable, porque "la realización hace vivir, le da verdad; estableciendo así una conexión entre "verdad" y "vida" cercana a James y distante a Kierkegaard" (*Ibíd*). Por lo tanto, afirma Farre, James penetró en el ánimo de Unamuno sutil e intelectualmente, proporcionándole argumentos y explicaciones para una posición típica que ya adoptaba antes de conocerlo (21).

Unamuno tomó el pragmatismo porque para él sólo existía y merecía el nombre de "verdad" lo que obraba y lo que estaba en actividad. Para él "los planes que formemos intelectualmente se realizan, modificándose, mediante el vivir. Las mismas verdades sobrenaturales, de la fe, son creídas [...] porque las amamos, deseamos y queremos que sean verdad" (Farre 47). Luis Farre acusa que Unamuno se acercó a James porque encontró en su concepto de "verdad" razonamientos que fundamentaban una actitud característica de los españoles, para los cuales la voluntad, expresada por la gana de contenido totalmente vital era la dueña y señora (47). En esta identificación unamuniana la vida era verdad y la verdad era vida, atestiguada por la realidad, ya que la verdad no era puramente teórica sino práctica.

El pensador español Antonio Sánchez Barbudo en su obra "*Estudio sobre Galdós, Unamuno y Machado*" [1959], afirma que el concepto pragmático de "verdad" jamesiano le sirvió a Unamuno para acentuar que la verdad era aquella creencia que hacía vivir:

... Unamuno en cambio, que había leído a W. James, defendía sin rebozo el concepto pragmático de la verdad, es decir, renunciar a la persecución de la verdad objetiva y admitir como válida cualquier creencia que sirva a la vida.

La influencia de W. James en Unamuno es muy evidente en *La Vida de Don Quijote y Sancho*, donde a menudo le alude y donde tanto se ensalza el subjetivismo. Decía W. James que se posee una creencia cuando se obra de acuerdo con ella; y Unamuno, invirtiendo los términos, ve en Don Quijote un luchador de la fe, uno que obraba en creer [...] El punto de vista de Unamuno en esa obra no es en él, en general, el punto de vista práctico: No habla Unamuno de “lucha” o “duda” porque sean estas útiles para la vida, aunque reconozca luego, alguna vez, que pudieron serlo, sino buscando y anhelando la otra vida, la eternidad [...] Su punto de vista es, pues, el religioso y no el pragmático, y por tanto, a pesar del influjo en él de W. James, difícilmente, creo yo, podría hablarse del pragmatismo de Unamuno en sus obras de ensayo. (Sánchez 1959 73)

Cerrando esta esfera gnoseológica, el español en su ensayo “*San Manuel bueno, mártir*” [1930] desplegó su influencia de la filosofía pragmática para determinar la verdad de religión en el Padre Manuel:

Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelen de haber tenido que hacer para morir y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que ha hecho. (OS 865)

Habrían creído a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan. (*Id.* 878)

En la tercera esfera, la religiosa, la fe de James se fundamentó en una “voluntad” irracional e indemostrable, cuestionando la certeza de la creencia, haciendo necesario evitarla o tomar el riesgo de aceptar la más probable. Por lo tanto “la voluntad de creer” significó ser libre de creer o no creer en donde no existen pruebas de la certeza de la creencia, aclarando que la afirmación de una creencia acarrearba hechos verificables (Young 331). Por su parte, el español en su ensayo “*Alma vasca*” [1904], describió cómo su pueblo vasco fue uno de

los últimos en abrazar el Cristianismo con ahínco y con retardo, en el cual la religión fue algo más que satisfacción o anhelos estéticos, algo más hondo y serio:

No es para nosotros la religión una especie de arte supremo en que busquemos tan sólo la satisfacción o anhelos estéticos, sino que es algo muy hondo y muy serio. No es extraño encontrar en nuestras montañas quienes vivan hondamente preocupados del *gran negocio de su salvación*, en un estado de espíritu genuinamente puritano. Nuestro sentimiento religioso, hondamente individualista, no se satisface con pompas litúrgicas en que resuenan ecos paganos. Es por dentro un espíritu nada romano; la de un alma que quiere relacionarse a solas y virilmente con su Dios, un Dios viril y austero. (1950 434)

Así entonces, en James y Unamuno ser un hombre religioso implicó apartarse de la razón, para ellos la religión fue personal e individual y usaron a Dios para garantizar la inmortalidad; mientras que la fe de Unamuno creaba, en la jamesiana la adopción de una creencia conllevaba a la posibilidad de ser verificada en la práctica. Para el español en medio de la fe se hacía patente la duda, mientras que en el norteamericano la fe llevaba a un paraíso de tranquilidad espiritual (Young 331-32).

Hipólito Fernández concuerda con Antonio Sánchez afirmando que Unamuno adoptó un punto de vista práctico del pragmatismo jamesiano porque encontró que en él la religión era un hecho y la defendía, no tanto por su nombre en la inmortalidad, como lo hacía siempre, sino por las consecuencias prácticas que reporta a los demás, a los creyentes, aunque concluye que el pragmatismo unamuniano fue original, anterior al encuentro con William James.

El norteamericano finalizó su obra "*Las variedades de la experiencia religiosa*" con una innovación de la inmortalidad, enseñando las ideas que forman el trabazón en "*Del sentimiento trágico de la vida*" en Unamuno, y describiendo que el término "religión" para la mayoría de personas significaba inmortalidad; por lo tanto quien se negara a aceptar la inmortalidad se consideraba ateo porque Dios era el productor de ella (Farre 72). Ahora bien, en estos dos pensadores se detalla que no lograron argumentar que los hechos comprobaban un retorno a la vida después de la muerte, así que mientras James usó la

Eucaristía para argumentar su pragmatismo, Unamuno la usó para evidenciar la inmortalidad, que se inició en Cristo quien es el pan de la inmortalidad.

En definitiva, hay variedad de temas del norteamericano que influenciaron la obra de Miguel de Unamuno, empero esta investigación sólo hace referencia a los asuntos de interés, reconociendo la contingencia de la alta crítica a la afinidad entre ellos. Por lo tanto no se amplían todas las referencias que Unamuno hace de William James, como por ejemplo la invitación en el ensayo *“Ciudad y patria”* [1912] a leer un capítulo de la obra la *“La voluntad de Creer”*, y el ensayo *“Glosas al Quijote”* [1903] en el que afirmó estar leyendo los admirables ensayos que conforman la obra *“La voluntad de creer”*. Otra cita a la que no se le da amplitud en esta investigación está en el ensayo *“Romances de un ciego”* [1923], en la cual Unamuno toma el escrito *“¿Vale la pena vivirse la vida?”* del norteamericano; también se deja de lado la cita que el español hace de James en una carta a Enrique Herrero Ducleux [1906], publicada en su *“Epistolario inédito”*. Tampoco se toma en cuenta el ensayo *“Sobre el rango y el mérito”* [1906], en el que Unamuno mencionó a James para indicar lo que había dicho sobre los hombres de grandes aciertos, y la cita de James en el ensayo *“Malhumorismo”* [1910] para defender el misticismo de Santa Teresa. Bajo esta salvedad de no tomar en cuenta todas las citas que Unamuno hace de William James por asuntos de relevancia y amplitud, se describe el concepto de “creencia religiosa” del norteamericano en el español.

3.5 El concepto “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno

En la presentación del concepto “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno, esta investigación en primera instancia reconoce que hay escritos unamunianos anteriores a las publicaciones del norteamericano con temáticas y similitudes que le permitieron corroborar su pensamiento. La lectura a la obra del español advierte su interés por la religión y atrae para sistematizar su teología, su doctrina, y quiénes transformaron su creencia religiosa en vivencia para evidenciar los conceptos jamesianos, tales como la fe, la inmortalidad, el heroísmo, la melancolía y la santidad, entre otros. Esta presencia o casualidad temática en Unamuno no se limita al carácter religioso, se debe a

lo humanos que eran, y a la atracción y angustia que el español sentía por asuntos como la muerte, la inmortalidad, Dios y su intervención en el mundo y el Cristianismo, entre otros (Farre 100).

Además este análisis anuncia que aunque el español siguió las huellas de Kierkegaard, fue en el norteamericano que vio mayor aceptación al problema del más allá. Se puede señalar la posibilidad de discurrir en sus similitudes religiosas porque estos pensadores fueron seguidores de Thomas Carlyle [1795-1881], defendieron el carácter experimental y personal de la religión, y su lucha contra la racionalización de la fe y contra las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, fue contra todo dogmatismo racional (Salas & Martín 69). Para ellos la religión verdadera fue personal, fruto de experiencias personales y no del culto religioso, así mismo las demostraciones racionales o lógicas de la existencia de Dios estaban lejos de satisfacer la religiosidad de los seres humanos, por lo tanto rechazaron la validez de estas pruebas al igual que Pascal.

Cuando Unamuno describió lo que para él era la fe o la creencia de Pascal, presentó a un hombre probabilista que buscaba una creencia que le salvara de su razón y se subleva contra las pruebas racionales aristotélicas de la existencia de Dios, puntualizando que calcular las probabilidades no fue más que la racionalización del azar o de lo irracional. En su definición de fe pascaliana el español hizo referencia a James: “Y la voluntad de creer, la *Will to believe*, como ha dicho William James, otro probabilista, es la única fe posible en un hombre que tiene inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de *objetividad*” (1966 107). Para él la tragedia o agonía de Pascal estuvo en no poder creer con la razón porque desde su concepción religiosa todo cristiano tenía que vivir una agonía como el propio Cristo vivió la suya y el Cristianismo invitaba a ser como Cristo. Sin embargo, aunque los dos pensadores leyeron las mismas fuentes bibliográficas, analistas de Unamuno como Luis Farre le señalan un cristianismo al estilo de William James:

[Unamuno] Es cristiano al estilo de W. James, a quien cita expresamente; en ellos el cristianismo agoniza, lucha por imponerse. No agonizan dentro del cristianismo, pues no han ingresado en él por la fe. En realidad, quieren creer; no creen. A pesar de toda su emotividad y voluntarismo, son demasiado especulativos. Piden razones. Están en un movimiento intensivo del primer tipo de religión, indistinto del

paganismo, sin decisión para dar el paso que los coloque en lo único específico y concreto que es el ser cristianos. (89)

A pesar de que Unamuno puso su esperanza en la creencia religiosa, no le agradó del todo este mundo, ni limitó su esperanza a la agonía del cristianismo, por el contrario quiso un mundo menos fugaz y más perfecto, así que en su aplicación del método pragmático tomó unas líneas de José de Maistre para indicar que lo realmente verdadero era lo útil: "... el conde José Maistre, cuando escribió: No creo que sea posible mostrar una sola opinión universalmente útil que no sea verdadera" (OS 312).

3.5.1. La creencia y la fe de William James en Unamuno

Para describir el concepto "creencia religiosa" de William James en la obra de Miguel de Unamuno partimos del concepto "creencia" que el español fundamentó en el norteamericano. En el ensayo "*Viejos y Jóvenes*" [1902] Unamuno presentó la metáfora de Saturno, usada también para ilustrar la "verdad" y la aplicó al concepto "creencia":

¿Qué es creer una cosa?

Si uno me dice que cree que hay habitantes en Saturno, le preguntaré al punto qué cosas de las que hace o pueda hacer dejaría de hacer en el caso de que no hubiese en Saturno habitantes, o qué cosas de las que no hace haría en tal caso, y si me contesta que para él todo continuaría lo mismo, le replicaré que ni eso es creer que haya habitantes en Saturno, ni cosa parecida. (VIII 2007 513)

En esta cita evidencia un criterio pragmatista anterior a James, en el que la creencia se relaciona con la acción, de modo que si esta no interfiere en la acción, no hay creencia alguna. Aunque el norteamericano expuso este concepto en 1978 y lo publicó en 1908, el español ya se acercaba a él, anunciando que toda creencia implicaba una conducta porque era una norma de acción, corroborando así su naciente filosofía (Fernández 32). Sin embargo Unamuno reconoció que aprendió con la lectura de "*La voluntad de creer*", qué significaba la "creencia" y qué implicaba "creer" en algo (VIII 2007 513), aceptando la influencia del norteamericano en su concepto de creencia.

Por otro lado, el español en su obra *"Del sentimiento trágico de la vida"* [1912] anunció que para su época la fe había sido desechada por el Positivismo, el cual trajo un periodo de racionalismo, es decir, materialismo, mecanicismo y moralismo, obligando así a que el pragmatismo fuera ese esfuerzo por restaurar la fe en la finalidad humana del Universo; el español lo planteó con una pregunta retórica: "¿Qué han sido los esfuerzos del pragmatismo sino esfuerzos por restaurar la fe en la finalidad humana del universo?" (OS 361). En esta misma línea de pensamiento, tomó de la obra *"La voluntad de creer"* una definición de fe que interpretó en su obra *"Del sentimiento trágico de la vida"* como el poder creador del hombre, señalando conceptos jamesianos que corroboraron sus ideas en cuanto a la naturaleza de la fe:

...aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el sentir, el conocer; el querer y el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva. Adviértase, sin embargo, cómo querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí es el comienzo de ello. (OS 393)

La idea de la fe creadora, el español la plasmó en su ensayo *"Nicodemo, el fariseo"* [1899] diciendo: "Porque no consiste tanto la fe, señores en el crear lo que no vimos, cuanto crear lo que no vemos. Sólo la fe crea" (OS 925). En el *"Prólogo"* de *"Tres novelas ejemplares y un prólogo"* [1916] también escribió: "Y la fe es la fuente de la realidad, porque es la vida. Creer es crear" (IX 1958 418); así mismo en el ensayo *"Viejos y jóvenes"* [1902] retomó el concepto "toda creencia es norma para la acción", planteado por el norteamericano en la obra *"La voluntad de creer"* (Lago 126). De esta forma, para James y Unamuno "la voluntad de creer" determinó el tema de la creencia y la fe. No obstante mientras que para Luis Farre, Unamuno fue cristiano al estilo de James, Juan Carlos Lago afirma que pese a sus coincidencias en cuanto a la eficacia de la fe, no es posible decir que Unamuno tomó el

concepto de James porque ya lo había expuesto antes de 1900, por el contrario lo que hizo fue replantearlo pragmáticamente:

A partir de las lecturas de James, el concepto de fe en Unamuno va a replantearse pragmáticamente, y va a ir acompañado de un aspecto práctico y productivo muy específico, la recepción unamuniana de dicho planteamiento pragmático es más una interpretación que una simple mera adopción [...] Mientras Unamuno se concentra únicamente en un único deseo, en una sola voluntad de creer, el de la inmortalidad, a James le importan mucho más otras cuestiones, busca satisfacer tantos deseos como le sea posible. Pero, siendo la inmortalidad uno de ellos, no es el único, tal y como ocurre en el pensamiento de Unamuno. (128)

Por otro lado, aclara Fernández, la voluntad de creer unamuniana fue distinta a la jamesiana por ser más bien “gana” [deseo, humor, apetito], casi un instinto, y por brotarle de su hondón intravital, faltando por lo menos en ella el aspecto práctico utilitario. Sin embargo ambos señalaron la necesidad instintiva para definir el futuro, y eso produjo que Unamuno trajera a colación al norteamericano, no sólo en diversas épocas de su vida, sino por los motivos más variados (116).

Teniendo en cuenta lo anterior, se acepta que Unamuno tomó el concepto jamesiano de verificación y verificabilidad y lo aplicó a la eficacia de la fe, concepto que señalaba “La fe es sinónimo de hipótesis de trabajo” (James 2009 95). El español replicó el método científico adoptado en el pragmatismo, que incluía un tiempo de verificación y verificabilidad de la fe. Esta conceptualización se detalla en la descripción de la fe como sinónimo de hipótesis eficaz en su obra “*La Vida de Don Quijote y Sancho*” [1904]: “Si mi fe lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe? [...] Si caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes y aplicándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua verdad” (IV 1958 188). De esta manera la creencia se considera verdadera y se corrobora con el resultado, a menos que estos comprueben lo contrario; frente a esta declaración Hipólito Fernández comenta:

Lo que distingue a Unamuno de James es el carácter agónico, contradictorio, de su postura. Cuando el primero dice que es “verdadero... cuando moviéndonos a obrar

hace que cubra el resultado a nuestro propósito”, está expresando un criterio aparentemente similar al de James. Sin embargo, late en el fondo un sentido radicalmente distinto. Se puede afirmar, desde luego, que Unamuno camina de la mano de James en tanto en cuanto el motivo de su fe no recibe frustración alguna, es decir, mientras se trate de verificabilidad o de una verificación que cubra su propósito. (65)

Así entonces, pese a que algunos analistas de Unamuno desglosan sus refutaciones frente al concepto jamesiano de creencia, éste se hace evidente en su cercanía al pragmatismo y a su declaración de tomar del norteamericano lo que implicaba creer, entrelazando en sus ilustraciones la creencia con los resultados prácticos. Sin embargo en él se observa un rechazo a la creencia definida desde el discurso, en la obra *“La agonía del cristianismo”* [1924] citó el encuentro del “Padre Jacinto” con Ernesto Renán para ilustrar cómo era posible tener una ilusión, recuerdo y esperanza sobre la salvación de las almas sin estar completamente convencido de esto. Para él, en una contingencia así el “no creo en la resurrección de los muertos” podía convertirse en “creo que los muertos no resucitan, que los muertos mueren” (68), arguyendo que esta actitud era virilidad, porque convertía a la fe, la afirmación, la negación y el dogma en sus hijos, es decir en hijos de la virilidad.

En su definición, la virilidad se derivaba de “*vir*”, *varón*, el macho de la especie humana, la misma raíz que formaba *virtus*; y la fe, según los teólogos era virtud teologal. De este modo, si “el padre monje parece pensar que afirmar o negar, sobrepujar la duda, es, más bien que un hecho de potencia intelectual, un hecho de voluntad” (1966 68), es necesario examinar la voluntad y la voluntad de la fe. Para su examinación Unamuno tomó como referente el concepto “voluntad” del norteamericano: “William James, el pragmatista, otro cristiano desesperado, otro en quien el cristianismo agonizaba, ha escrito todo un ensayo sobre la voluntad de creer (*the will to believe*). Y esta voluntad, ¿tiene algo que ver con la virilidad? ¿La virilidad, es fuente de la voluntad?” (Ibíd).

El español se fundamentó en la relación virilidad-voluntad del norteamericano para asociar fe-virilidad e indicar que más que fe, y más que voluntad de creer, se podía hablar de ganas de creer (1966 71), aludiendo a su definición de “voluntad de creer” como “gana”, por lo tanto su asocio fe-virilidad consistió en ganas de creer. Este concepto lo presentó en

referencia a la fe de Renán: “La fe verdaderamente viva, la fe de un Renán, es una voluntad de saber que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad, y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en nada. Y todo esto en agonía, en lucha” (*Id.* 77).

Dado el marco teórico anterior, Unamuno tomó las bases del pragmatismo filosófico jamesiano para definir la creencia religiosa y las aplicó a su concepto de fe concluyendo que el resultado benéfico de la fe le daba sentido de verdad, y dado que era útil, se convertía en una creencia religiosa fundamentada en una verdad experimentada en el resultado porque la creencia era acción, y en el pragmatismo jamesiano se anunció “por sus frutos los conoceréis”.

3.5.2. La verdad pragmática en la creencia religiosa unamuniana

William James y Miguel de Unamuno desarrollaron el concepto de “verdad” en la creencia religiosa, el español en su ensayo “*Verdad y Vida*” [1908] plasmó la importancia que tenía la verdad diciendo: “el culto a la verdad por la verdad misma es uno de los ejercicios que más eleva el espíritu y lo fortifica” (IV 1958 389); y en su ensayo “*Qué es verdad*” [1906] plasmó su desagrado por el uso que se hacía de ella, vertiendo su desacuerdo con San Luis Gonzaga; para él, éste fue un muñeco construido sobre los planos del modelo juvenil jesuita. En su rechazo se apoyó en James, quien también lo rechazó:

El único culto perfecto que puede rendirse a Dios es el culto de la verdad [...] proponeos, no sólo no decir mentiras, sino tampoco callar verdades [...] Y no me extraña que un hombre tan serio de espíritu tan sincero y tan hondamente religioso como Guillermo James, después de haber tratado de San Luis Gonzaga, en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* [...] agregue que cuando la inteligencia, como en Luis, no es originalmente más grande que la cabeza de alfiler [...] y abriga ideas de Dios de una pequeñez correspondiente, el resultado, no obstante el heroísmo ejercitado, es en conjunto repulsivo.

Y me parece estar oyendo a algún devoto del santo: ¡Eso no puede decirse! ¡Eso no puede oírse con calma! Y, sin embargo, eso, cuando se dice, como lo dice James

y lo digo yo, sin ánimo de ofender a nadie, sino con ánimo de decir la verdad, créanlo o no exacto. (VIII 2007 895)

Con esta ilustración Unamuno describió la reacción de una persona cuando no estaba de acuerdo con una verdad que iba en contra de su verdad, sintetizando que estas no se incomodan frente a la mentira o la verdad por su relación con el resultado, en cambio reaccionaban por la oposición a su creencia, usando la expresión “usted hiere mis sentimientos”; estableciendo la creencia sin importar cómo se relacionaba con los hechos.

En este ensayo Unamuno también conceptualizó la “verdad” desde el Evangelio de Juan, presentando a Cristo como la verdad y dando ejemplos en los que la Iglesia no dejaba en claro qué era la verdad, cuestionando así lo que se creía de ella: “Me hablas de la iglesia como depositaria de las verdades de tu fe, ni para nada te sirven. Tu fe es lo que tú crees teniendo conciencia de ello, y no lo que cree tu iglesia. Y tu iglesia misma no puede creer nada, porque no tiene conciencia personal. Es una institución social, no una fusión de almas” (VIII 2007 898). En esta obra también atendió al interrogante ¿Qué es verdad? respondiendo:

Verdad es lo que se cree de todo corazón y con toda el alma. ¿Y qué es creer algo con todo el corazón y con toda tu alma? Obrar conforme a ello.

Para obtener la verdad lo primero es creer en ella, en la verdad, con todo el corazón y con toda el alma; y creer en la verdad con todo el corazón y toda el alma es decir lo que se cree ser verdad siempre y en todo caso, pero muy en especial cuando más inoportuno parezca decirlo.

Y la palabra es obra, la obra más íntima, la más creadora, la más divina de las obras. Cuando la palabra es palabra de verdad. (VIII 2007 898)

Así mismo en el ensayo “*El caballero de la triste figura*” [1896] dio su concepto de verdad:

¿Y qué es la verdad? ¿Qué es la verdad y su fuerza?

La verdad es el hecho, pero el hecho tal y vivo, el hecho maravilloso de la vida universal, arraigada en misterios. Los hechos, las menudencias, redúcense con el análisis y la anatomía a polvo de hechos, desapareciendo su realidad viva.

La fuerza de verdad de Don Quijote está en su alma, en su alma castellana y humana, y la verdad de su figura en que refleje esta tal alma. (VIII 2007 264)

Las citas anteriores evidencian un concepto unamuniano de “verdad” determinado por los hechos y el resultado, no por lo que decía la iglesia. Con la aplicación del método pragmático había que creer en ella de todo corazón, obrando con toda el alma porque sin obras no había verdad dado que era un hecho vivo. Este concepto unamuniano fue anterior al norteamericano, siendo que el español publicó estos ensayos en fechas anteriores a 1908, fecha de publicación de la obra “*Pragmatismo*”, por lo tanto Unamuno también corroboró su pensamiento con el norteamericano.

Por otro lado, en la obra “*Vida de Don Quijote y Sancho*” [1904] plasmó el *ethos* del pragmatismo para indicar que toda creencia implicaba una acción o conducta:

Todo es verdad, en cuanto alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas [...] Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleva a obras de muerte. (IV 1958 189)
Y la que hace la verdad [...] Es verdadero, te lo repito, cuanto moviéndonos a obrar hace que cubra el resultado de nuestro propósito, y es, por lo tanto, la acción la que hace la verdad. (*Id.* 289)

Así entonces, para Unamuno existió una relación entre creencia, verdad, pragmatismo y religión. En primera instancia la creencia era verdad si se verificaba con los hechos, con el resultado, esta fue la aplicación del método pragmático. Por lo tanto la creencia religiosa era verdadera no porque se establecía por la Iglesia o por el dogma, al contrario era verdad porque se evidencia en los hechos. Así la creencia religiosa fue verdad en la medida que se experimentara individualmente; este es el concepto “creencia religiosa” de William James que está en la obra de Miguel de Unamuno.

Cerramos este enunciado con una referencia a Julián Marías que define en el pragmatismo jamesiano lo verdadero como lo vitalmente eficaz, sintetizando que una creencia verdadera hacía actuar y unía la vida a la verdad, arguyendo que este ambiente pragmatista influyó en el modo en que el español entendió la religión. Sin embargo, aclara Marías, Unamuno

“a pesar de sus afirmaciones teóricas, conservaba una raíz de auténtico cristianismo, muy alterado, pero no menos vivo, que le impidió siempre caer del todo en las triviales interpretaciones de la religión vigentes de su tiempo” (24).

3.5.3 La inmortalidad y la divinidad

El español tomó de James conceptos que le sirvieron para aquietar su espíritu y sufrir menos la incertidumbre de no saber si moriría para siempre o si morir era morir eternamente, encontrando en la obra *“Las verdades de la experiencia religiosa”* a Dios como productor de la inmortalidad. Para la Dra. Izaskun Martínez el fragmento jamesiano “La religión de hecho, significa inmortalidad y nada más para la gran mayoría de personas. Dios es el productor de la inmortalidad y cualquiera que dude de ella es reputado de ateo sin ninguna otra prueba” (James 1986 246), es el más importante en las anotaciones unamunianas a la obra *“Las verdades de la experiencia religiosa”* por ser el tema que le preocupó (Martínez 2006a 178).

Por su parte, el Dr. Lagos considera que “tanto para James como para Unamuno el problema de la existencia humana, el sentido de la vida e incluso la propia existencia de Dios están ligados al tema de la inmortalidad del alma” (129); mientras que Luis Farre particulariza que Unamuno “al buscar a Dios como garantizador de su inmortalidad está implícitamente bajo influencia de William James”, indicando que la creencia religiosa unamuniana adoptó el tono de Kierkegaard como un cristianismo de actitud estética, aunque en su fondo fue el de William James (90). De otro lado, Claudio Young contrasta que en verdad no existe influencia de James sino de Kant (336). Pese a estos distanciamientos en cuanto a la influencia del concepto “creencia religiosa” que pudiera tener el español, esta investigación puntualiza que en él está el concepto “creencia religiosa” jamesiana.

Para el español la fe en Dios fue la consecuencia del anhelo de inmortalidad, sirviendo como instrumento de ella, así lo describió en su ensayo *“¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!”* [1904]: “La fe en Dios arranca de nuestra propia existencia sustancial, para explicar las apariencias basta un Dios aparential, quiero decir que sobra todo Dios. Lo que

no se explica sin él, tampoco con él se explica, pues tomándolo como Razón Suprema necesita a su vez ser explicado” (VIII 2007 669). Por lo tanto la divinidad fue un instrumento al servicio del hombre que apareció para sustentar la inmortalidad, “la proyección al infinito de dentro del hombre por la vida” (OS 263). Esta afirmación concuerda con lo dicho por James en “*Las variedades de la experiencia religiosa*”: “La re-ligión, de hecho, *significa* inmortalidad y nada más para la gran mayoría de personas. Dios es el productor de la inmortalidad y cualquiera que dude de ella es reputado de ateo sin ninguna otra prueba” (1986 246). El español lo describió en la obra “*Del sentimiento trágico de la vida*” de la siguiente forma: “Creer en Dios, es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción” (OS 338).

Ahora bien, para Hipólito Fernández, Unamuno y James hicieron uso pragmático de la divinidad, arguyendo que mientras el español la usó para preservar su personalidad, el norteamericano lo hizo para garantizar la república moral e indicar que el hombre con Dios estaba contribuyendo a la obra del universo (70-71). Este acercamiento unamuniano se observa en la obra “*Del sentimiento trágico de la vida*”: “no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto” (OS 293). “Porque creer en Dios es en cierto modo, crearle; aunque él nos cree antes. Es él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo” (*Id.* 368). Dios estaba continuamente creando para corresponder a la fe del hombre y su obrar no dependía de él sino del hombre, quién poseía a Dios.

En conclusión, en la obra de James y Unamuno la razón de la creencia religiosa reposa en la inmortalidad por su esperanza en una vida mejor, empero una creencia religiosa sin divinidad es una ética, y una creencia religiosa con divinidad como garante de la inmortalidad es la esperanza de una vida mejor, sin agonía. Este interés en creencia religiosa hizo que el español diera apertura a la metafísica porque el método pragmático no argumentó la inmortalidad humana, sólo la limitó a un asunto de fe y creencia.

3.5.4 La filosofía de la religión

La religión en William James y Miguel de Unamuno no se confinó en la asistencia o identificación con una comunidad religiosa, ni con la práctica de las obras piadosas que cumplía un feligrés, tampoco se coartó a la confesión religiosa, por el contrario la creencia religiosa dio apertura al misticismo y a la experiencia individual. En la obra *“Las variedades de la experiencia religiosa”* James se separó de la concepción religiosa de su época, estudiando experiencias que según él, evidenciaban un mundo invisible en el que el ser humano tenía derecho a creer. Unamuno en una línea similar se alejó de la ortodoxia católica y pretendió salvar a España de la religión racionalizada que también fue criticada en *“Las variedades de la experiencia religiosa”*. Igualmente Unamuno desarrolló este tema en similitud a la obra *“Pragmatismo”*, en la que James hizo referencia al idealismo trascendental anglohegeliano que había influido decisivamente en los sacerdotes protestantes (Salas & Martín 163). La compilación de conferencias dadas en una universidad española durante los años 2002-2003, publicadas con el título *“Aproximaciones a la obra de William James”*, destaca que estos pensadores en primera instancia se identificaron con Herbert Spencer [1820–1903], y después se desencantaron de estas teorías de tinte positivista (*Id.* 165). Unamuno lo escribe así en su ensayo *“Sobre la europeización”* [1906]: “Cuando yo era algo así como spenceriano me creía enamorado de la ciencia; pero después he descubierto que ello fue un error. Fue un error como el de aquellos que creen ser feliz sin serlo” (XIII 2007 1000).

Para el español la raíz y el origen del sentimiento religioso del hombre estaba situado en la realidad intravital de la que brotaba la vida, la personalidad y la fe; esto lo plasmó en su conferencia *“Nicodemo el Fariseo”* [1899], al exponer su exégesis bíblica de San Juan capítulo 3 aclarando cómo se daba el nuevo nacimiento: “Tienen sin duda religiosidad [...] raíces arraigadísimas en las entrañas del espíritu humano, y puede llegar a provocar un estado tal de la fantasía que penetre ésta en el tuétano de verdades cerradas a la mera razón lógica” (OS 935). Unamuno escribió este ensayo en el año 1899 y las obras *“La voluntad de creer”* y *“Las variedades de la experiencia religiosa”* fueron publicadas en 1897 y 1902 respectivamente, empero su conferencia augura un conocimiento de una de estas obras. Ampliando esta discusión, en el ensayo *“En torno al casticismo”* [1895] escribió: “Le llamo así [intraconciente] y no *inconciente* o *sub-consiente*, por parecerme estos términos

inexactos. Lo que suele llamar inconciente es de ordinario el contenido de lo conciente, sus entrañas y está más bien dentro que debajo de él” (OS 82).

Este acercamiento del español es acorde a la percepción de James en la obra “*Las variedades de la experiencia religiosa*” al indicar que en el misticismo religioso intervenía una región de la naturaleza humana con relaciones próximas a la región subliminal o transmarginal:

Cuando además de estos fenómenos de inspiración tenemos en cuenta el misticismo religioso, cuando recordamos la unificación sorprendente y repentina del yo disgregado que vimos en la con-versión, y cuando revisamos las extravagantes obsesiones de ternura, pureza y autoseveridad encontradas en la santidad, no podemos, creo, evitar la conclusión de que en la religión interviene una región de la naturaleza humana con relaciones inusualmente próximas a la región subliminal o transmarginal. Si la palabra subliminal es ofensiva para alguno de vosotros, porque huele demasiado a investigación psíquica u otras aberraciones, llamadla como os plazca para distinguirla del nivel de la conciencia clara. (James 1986 227)

Ahora bien, ante la posible diferencia entre el intraconciente de Unamuno y la región subliminal o transmarginal de James, Hipólito Fernández arguye que Unamuno situó su “intraconciente” por debajo de la región “subliminal” jamesiana, y marca así una diferencia en estos pensadores:

No se puede negar que a James le preocupa la religión y que busca justificarla ante quienes adolecen de racionalismo; pero sus motivos no se apoyan en las propias ansias de inmortalidad, como es el caso de Unamuno, sino que más bien es la experiencia externa, en que es un hecho entre los humanos y en que por brotar de anhelos íntimos fuera del alcance de la razón, le aporta unos beneficios insustituibles e imposibles de lograr por otro conducto que el religioso. (69)

Así entonces, en la filosofía de la religión estos pensadores buscaron identificar el origen y la naturaleza de la creencia religiosa en el ser humano, reconociendo que brotaba de sus entrañas y no sólo de su razonamiento, siendo su finalidad construir una república y dar

inmortalidad; una teleología considerable desde la experiencia personal, en la que la creencia religiosa más que el sometimiento a una divinidad fuera una ética y una esperanza para el ser humano verificada en los resultados prácticos.

3.5.5 Distanciamientos en la creencia religiosa de William James y Miguel de Unamuno

Pese a que el concepto “creencia religiosa” de William James está en la obra de Miguel de Unamuno, en su hermenéutica existieron diferencias. En primer lugar, Unamuno consideró “débil” la conferencia titulada “*Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente*”, incluida en la obra “*Pragmatismo*”; en ella el norteamericano hizo referencia a la doctrina de la transustanciación eucarística. Para el español esto es lo más débil de toda la obra de James, dado que éste considera que la única aplicación pragmática que conoce la idea de sustancia es la que le otorga el escolasticismo a la transustanciación, el cual afirmaba que en la consagración la sustancia del pan es sustituida por la sustancia divina; y según James aquí se daba la aplicación pragmática porque los que recibían el sacramento se alimentaban de la sustancia misma de la divinidad. La noción de sustancia irrumpía en la vida con terrible efecto si se admitía que las sustancias podían separarse de sus accidentes y cambiar estos últimos. Contrario a esto, para el español el sacramento de la Eucaristía fue el reflejo de la creencia en la inmortalidad; fue para el creyente la prueba experimental mística de la inmortalidad del alma que gozaría eternamente con Dios:

...parece imposible que un tan ardiente anhelador de la inmortalidad del alma, un hombre como W. James, cuya filosofía toda no tiende sino a establecer racionalmente esa creencia, no hubiera echado de ver que la aplicación pragmática del concepto de sustancia a la doctrina de la transustanciación eucarística no es sino una consecuencia de su aplicación anterior a la doctrina de la inmortalidad del alma. (OS 318)

En segundo lugar, en el ensayo “*Almas jóvenes*” [1904] el español reprodujo una cita de Annie Besant que James mencionó en “*Las variedades de la experiencia religiosa*” [1902]:

Lo cual me hace recordar otra sentencia, ésta de una mujer, la famosa teósofa mistress Annie Besant, sentencia que cita James en otra de sus tan doctrinales obras (*The varieties of religious experience*), y es la que dice: “Mucha gente desea prospere una buena causa cualquiera, pero muy pocos se cuidan de fomentarla, y muchos menos aún se arriesgarían algo en su apoyo”. “Alguien tiene que hacerlo; pero ¿por qué yo?”, es la muletilla de toda apocada simpatía. “Alguien tiene que hacerlo; ¿por qué no yo?”, es la exclamación de algunos serios servidores del hombre, que ansían avanzar a encararse con un deber peligroso. Entre estas dos sentencias median siglos enteros de evolución moral... (OS 214)

Esta referencia se percibe diferente en los dos pensadores, James compara una mentalidad sana con un temperamento enfermo, mientras la mentalidad sana ve un problema grave y pregunta ¿Qué debo pensar para resolverlo? el temperamento enfermo se caracteriza por la vehemencia y lo primero que pregunta es ¿Qué puede hacer? Por otro lado, Unamuno usó las palabras de Annie Besant para hacer referencia al bien común en cierto sentido, y dar un ejemplo de la apatía y el egoísmo ante los problemas de algunas personas; para el español esta fue la apatía que aprendieron los jóvenes. Ante esta disyuntiva Hipólito Fernández estableció una diferencia en el individualismo desarrollado por los dos pensadores:

A Unamuno le preocupa sobre todo “el hombre de carne y hueso”, que nace, se reproduce y muere – principalmente “que muere” – y que no le concibe sin ser un producto social ni a la sociedad más que como un compuesto de individuos. En tanto que James, a quien se ha acusado de carecer de sentido histórico, defiende los derechos del individuo frente a los de la sociedad, estimado a ésta, puesto que es la que selecciona, como a un enemigo de aquél. El individualismo, centrado en ambos, es por lo tanto diferente. (29 - 30)

A pesar de que James buscó satisfacer las necesidades racionales, buscando un equilibrio sensitivo, conceptivo y activo, Unamuno coincide con él en tener presente el temperamento del hombre que filosofa, dándole voz y voto a las necesidades vitales e irracionales que brotan en la región del corazón; sin embargo para el español estas necesidades fueron intravitales (Fernández 90), y desde su filosofía la zona intelectual y la zona espiritual fueron

irreconciliables, sin embargo el pragmatismo jamesiano propuso una solución armónica siendo un mediador entre las necesidades intelectuales, emotivas y volitivas; algo completamente opuesto al sentimiento trágico unamuniano (*Id.* 91). Entre tanto, para Antonio Sánchez la filosofía tiene en el caso de Unamuno, como sujeto y objeto al hombre de carne y hueso; mientras que en James, si bien no tiene exclusivamente ese objeto, le exige en cambio tener en cuenta los anhelos íntimos del hombre concreto y señalarles una meta (57).

3.6 Síntesis del concepto “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno

Sintetizando el referente conceptual anterior, evidenciamos el concepto de “creencia religiosa” del pragmatista William James en la obra de Miguel de Unamuno, en primer lugar definiendo el pragmatismo, seguidamente marcando la relación creencia religiosa-pragmatismo, posteriormente presentando a William James y finalmente describiendo a Miguel de Unamuno y su relación con William James.

Sin lugar a dudas Miguel de Unamuno fue un inquieto por la religión, y aunque abarcó diferentes temáticas y estilos literarios, en su obra hay una constante referencia a la religión, sea para defenderla, replantearla o refutarla; esta mención se hace directa o indirectamente, a través de temas como la existencia, la vida, la muerte la inmortalidad, la creencia, la ortodoxia, el catolicismo, el protestantismo y el ateísmo entre otros; su inquietud por la inmortalidad le acercó a la filosofía jamesiana, influenciándole para aplicar los principios del pragmatismo filosófico a la creencia religiosa para corroborar ideas previas a su encuentro con James, que adquirió en autores que el norteamericano leyó, o fueron producto de su propio pensamiento.

Unamuno aplicó el método pragmático a la religión al igual que James, mientras el norteamericano tomó el pragmatismo y lo aplicó a la creencia religiosa individual para definir la verdad por los resultados prácticos y el bien que hacía a la sociedad; el español tomó los principios del pragmatismo para aplicarlos a la creencia religiosa individual y ver los resultados prácticos para mantener la esperanza en la inmortalidad humana y dar sentido

a la creencia religiosa, entendiendo que ésta era la razón de ser de la religión y la divinidad, entre tanto que mientras no existiera inmortalidad, no había necesidad de Dios y por lo tanto no había necesidad de creencia religiosa.

Por último, en el español está el concepto “creencia religiosa” de William James, enmarcado en el pragmatismo filosófico, la creencia, la verdad y la religión. Esto se evidencia en las referencias, citas y alusiones que el español hizo del norteamericano a lo largo de 40 años para construir o corroborar su concepto pragmático de creencia religiosa, y en la similitud de la filosofía de la religión desarrollada en los dos pensadores.

CONCLUSIONES

Terminada la presentación de esta la labor investigativa, se establece la distinción del concepto pragmático de “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno. Esto se traza en resultado a la conceptualización del pragmatismo desde sus tres autores clásicos norteamericanos (Peirce, James y Dewey), definiéndolo como un método para determinar la verdad por los resultados prácticos, propuesto como mediador entre el empirismo y el racionalismo. Este método filosófico norteamericano que relacionó estas dos filosofías reinantes en Europa durante el Siglo XIX fue una conducta y una creencia individual, en el que lo verdadero fue fomentador para la vida.

En el marco de fomentar la vida, William James, su propulsor, aplicó el concepto del pragmatismo a la creencia religiosa, cuyo resultado práctico se verificó en la mejora de las condiciones de vida, determinando la creencia religiosa como acción. Este fundamento pragmático lo aplicó con el referente de la máxima pragmática peirciana: San Mateo 7:20: *“por sus frutos los conoceréis”*.

Esta filosofía propuesta por C.S. Peirce para dar significado a las palabras a finales del Siglo XIX, en la aplicación de James, dio apertura al pluralismo, al monismo, al meliorismo, al libre albedrío y al moralismo, arguyendo que la manera pragmática de tomar la religión era profunda al proporcionar un cuerpo y un alma a los hechos característicos de la creencia. Entre estos hechos propios de la creencia religiosa estaban los milagros, la santidad, y las experiencias personales o estados de éxtasis que transformaban la conducta del sujeto para el bien de la comunidad.

Para el estadounidense la religión estableció la moralidad del individuo e hizo que el hombre reaccionara hacia la vida porque lo rescató de su destino y de sus estados opresivos; por lo tanto era imposible separar la filosofía y religión debido a su apertura a las experiencias, los sentimientos, las ideologías, la epistemología, y en especial a que daba ganas de vivir la vida por su esperanza en la inmortalidad.

Ahora bien, la sistematización de la creencia religiosa jamesiana da un amplio campo de acción en el que la fe es una necesidad que nace de la vida, llegando a ser una cuestión práctica reflejada en los actos que dan realidad a los anhelos; una realidad individual, ajena a los dogmas, evidente en los resultados y en la experiencia. La identificación de esta creencia religiosa en el *ethos* del pragmatismo filosófico norteamericano despliega su continuidad en el pensamiento de Miguel de Unamuno, un pensador distinguido como el propulsor del pragmatismo en España a principios del Siglo XX, quien previo a la lectura jamesiana leyó autores en los que el norteamericano fundamentó su pensamiento, tales como Carlyle y Papini, entre otros; al igual que leyó la revista "*Leonardo*", en la que James y otros pragmatistas europeos publicaron sus ensayos académicos. El encuentro de estos dos pensadores anunció una epistemología unamuniana corroborada en la obra del norteamericano.

El español replanteó su creencia religiosa en consecuencia a experiencias vividas en España y Francia, empero la influencia de James se reconoce en sus escritos; en él, fundamentó sus ideales y preceptos religiosos, éste permeó su teología, su ortodoxia y su fe, es decir su creencia religiosa. Mientras que para James el resultado de la creencia religiosa se evidenció en la conducta, para Unamuno el resultado se evidenció en la inmortalidad, convirtiéndose en un asunto metafísico.

De este modo, la creencia religiosa unamuniana se apoyó en el norteamericano para no ser ni dogmática, ni institucional, al contrario personalizada y experimentada. Aunque para James la creencia religiosa fue para el bien de la persona y la república, para Unamuno fue la esperanza para prolongar la existencia, es decir de la inmortalidad. Por lo tanto fue una creencia religiosa individual, definida desde la experiencia personal porque las instituciones religiosas oprimían al sujeto a su favor.

La creencia religiosa jamesiana está en Unamuno al analizar los resultados para determinar su verdad, igualmente está en la definición práctica de la religión, en el concepto de fe, en el concepto de divinidad, en la esperanza de la creencia religiosa, en las ansias de inmortalidad y en el rechazo a los dogmatismos reinantes de la época. Aunque en estos pensadores hay paralelos en su formación religiosa desde su infancia, atravesaron crisis

en sus creencias religiosas y reconocieron en ella el respeto por la vida, no se clasifican como filósofos, teólogos ni ortodoxos, simplemente anheladores de una inmortalidad que creyeron encontrar en la creencia religiosa. Por lo tanto, mientras James se allegó al protestantismo, Unamuno se identificó con el catolicismo, para el primero el propósito de la religión fue salvar al mundo, mientras que para el segundo fue la salvación del alma humana.

Así entonces, hay una influencia del pragmatismo jamesiano en la filosofía de Miguel de Unamuno, lo suficientemente extensa para llamarlo “el propulsor del pragmatismo en España”; si bien en su obra no hay una conceptualización o sistematización del pragmatismo, ni se dedicó a expandirlo o defenderlo explícitamente, sí lo aplicó como método para determinar la verdad de una creencia y una conducta para preservar la vida; esto se evidencia en el reconocimiento que el español le hizo al norteamericano a través de alusiones o citas directas. Esta identificación despliega el concepto de “creencia religiosa” de William James en la obra de Miguel de Unamuno, dándole elementos para elaborar, replantear o corroborar su religiosidad individual, entregándole un método para determinar la verdad sin limitarse a la razón o a la experiencia, ni al institucionalismo, ni a la ortodoxia. Por lo tanto, Miguel de Unamuno tomó el concepto de “creencia religiosa” jamesiano para darle apertura al individuo y determinar así la verdad por los resultados prácticos y no tan sólo desde la razonabilidad y la experiencia. Este concepto jamesiano en Unamuno distingue a la divinidad en la medida que la experimenta, y establece un comportamiento en la sociedad sin involucrar a otros, esperando el bienestar de la sociedad y la inmortalidad del ser humano la cual era producida por la divinidad.

Finalmente entrego una investigación que da continuidad al resurgir del pragmatismo iniciado con la obra del Richard Rorty, la cual detalla la relevancia de un método filosófico propuesto en el Siglo XIX para la reflexión filosófica en el periodo contemporáneo en América Latina. Una investigación que incluye a la creencia religiosa en el pensamiento filosófico, considerando su verdad por los resultados prácticos. Esto se evidencia desde la filosofía pragmática de James, Miguel de Unamuno y en la formación académica del autor de esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Almada, Lucas. "El futuro de la religión". Análisis a fondo. 2007. Francisco Gómez Maza. 05 Set. 2015 <<http:// analisisafondo.blogspot.com.co/2007/10/el-futuro-de-la-religin.html>>

Arboleda, Carlos Ángel. *Pragmatismo, postmetafísica y religión*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2008.

Arenas, Luis Jacobo. Y Ángeles J. Perona. *El Retorno del Pragmatismo*. Madrid: Trota, 2001.

Barrena, Sara. Y Jaime Nubiola. "Charles Sanders Peirce". *Philosophica: Enciclopedia filosófica*. 2007. 5 Sep. 2015 <<http://www.philosophica.info/voces/peirce/Peirce.html>>.

Bernstein, Richard. "El resurgir del pragmatismo". Trad. Elvira Barroso Bronheim. *Philosophica Malacitana*. No. 1: (1993), 11-30. 05 sep. 2015. <<http://www.unav.es/users/ResurgirPragmatismo.html>>

Bernstein, Richard. "Pragmatism's Common Faith". *Pragmatism and Religion*. Ed. Stuart Rosenbaum. Illinois: University of Illinois, 2003. 129-152

Cardona, Porfirio. "Más allá de la estética analítica en el neopragmatismo de Richard Shusterman". *Revista Escritos* 16. 36 (2008): 81-115.

De Salas, Jaime. Y Félix Martín. *Aproximaciones a la obra de William James*. Madrid: Editores Biblioteca Nueva, 2005.

Dewey, John. *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Trad. Ángel Manuel Faerna. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

Durkheim, Emilio. *Pragmatismo y Sociología*. Trad. Noé Jitrik. Buenos Aires: Editorial Schapire S.R.L. (Sin año de edición).

Esteban, José Miguel. "Creencia y acción en la Filosofía Pragmatista de la religión". *Revista Tópicos*. No. 19 (2000), 51-70. 05 sep 2015 <http://topicos.up.edu.mx/topicos/wp-content/uploads/2012/12/TOP19_Esteban_pragmatismo_religion.pdf>.

Faerna, Ángel Manuel. "Pragmatismo". Universidad Complutense de Madrid. 2009. 05 Sep. 2015 <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/P/pragmatismo.htm>>.

Farre, Luis. *Unamuno, William James y Kierkegaard y otros ensayos*. Buenos Aires: La Aurora, 1967.

Fernández, Pelayo Hipólito. *Miguel de Unamuno y William James, un paralelo pragmático*. Salamanca: Talleres Gráficos Librería Cervantes-Rda, 1961.

Giménez, Felipe. "Lecciones sobre Unamuno". Filosofía y educación. Sin fecha. Filosofía.net. 05 Sep. 20015. <http://www.filosofia.net/materiales/tem/unamuno.htm>.

James, William. *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Trad. Ramón Vilá Vernis. Barcelona: Marbot, 2009. [1897]

James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. 2ed. Trad. José Francisco Yvars. Barcelona: Península, 1986. [1902]

James, William. *Pragmatismo, Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Trad. Ramón del Castillo. Madrid: Alianza, 2000. [1907]

James William. *El significado de la verdad*. 4ed. Trad. Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires: Aguilar Argentina, 1974. [1909]

Lago Bornstein, Juan Carlos. "Unamuno y el pragmatismo de James". *Revista Solar* 5. 5 (2009): 113-131.

Marías, Julián. *Miguel de Unamuno*. 2ed. Buenos Aires: Epasa-Calpe, 1951.

Martínez, Izaskun. William James y Miguel de Unamuno: Una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España. Tesis. Universidad de Navarra. Pamplona, 2006a.

Martínez, Izaskun. "Perfil Biográfico de William James". Universidad de Navarra. 2006b. 5 de sep. 2015 <http://www.unav.es/gep/JamesPerfilBiografico.html>.

Martínez, Izaskun. "El pragmatismo de Unamuno". *Revista Anuario Filosófico* 40.2 (2007): 435-450.

Mayorga, Rosa M. "El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar?". Trad. Sara Barrena, *Revista Anuario Filosófico* 40.2 (2007): 301-318.

Melero Martínez, José María. "Unamuno: Una religiosidad agónica". *Revista de la Facultad de Educación de Albacete* 2. (1988): 87 – 108.

Menand, Louis. *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Trad. Antonio Bonnano. Barcelona: Ediciones Destino, 2002.

Novack, George. *El empirismo-pragmático. Crítica de la trayectoria de una filosofía dominante*. Trad. Manuel Aguilar Mora. México: Distribuciones Fontara, 2005.

París, Carlos. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Ediciones Península, 1968.

Peirce, Charles Sanders. *The Monist*. Trad. Norman Ahumada Gallardo. Publicado en *Collected Papers de Charles Sanders Peirce*, Vol. 5 (Harvard University Press). pp. 411-437(Abril 1905)

Peirce, Charles Sanders. *El pragmatismo*. Trad. Sara Barrena. Bogotá: Librería Católica Sicomoro, Ediciones Encuentro, 2008 [1905].

Perry, Ralph Barton. *El pensamiento y la personalidad de WILLIAM JAMES*. Trad. Eduardo J. Prieto. Buenos Aires: Paidós, 1972.

Putman, Hilary. *El pragmatismo, un debate abierto*. 2ed. Trad. Roberto Rosaspini. Barcelona: Gedisa, 1999.

Reale, Giovanni. Y Darío Antiseri. *Historia de la filosofía VI*. Trad. Jorge Gómez. 2ed. Bogotá: Editorial San Pablo, 2010.

Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995 [1979].

Rorty, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Editorial Tecnos, 1996 [1982].

Rorty, Richard *et al.* *Deconstrucción y Pragmatismo*. Trad. Marcos Mayer, Inés M. Pousedela. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998. [1996]

Rorty, Richard. *El pragmatismo, una versión*. Trad. Joan Vergés Cifra. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.

Rorty, Richard. "No se puede eliminar la religión, pero sí las controversias religiosas. Un representante ateo del pragmatismo filosófico fue honrado en nombre de un místico cristiano. Discurso de agradecimiento con ocasión de la entrega del premio Meister Eckhart". *Humboldt* 44.135 (2002): 30-32.

Sánchez Barbudo, Antonio. *“Estudio sobre Unamuno y Machado”*. Madrid: Editorial Guaderrama, 1959.

Sánchez Barbudo, Antonio. “La intimidad religiosa de Unamuno: Relación con Kierkegaard y W. James”. *Zurgai “Especial poetas vascos”* (1990): 118-120.

Segarra, Rodrigo. *La fe de Unamuno, un camino entre la niebla*. Barcelona: Editorial Clie, 1998.

Serrano Poncela, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. 2ed. México: Fondo de cultura económica, 1964.

Shusterman, Richard. *Estética pragmatista. Viviendo la Belleza, repensando el arte*. Trad. Fernando González del Campo Román. Barcelona: Idea Books, 2002.

Sini, Carlo. *El pragmatismo*. Trad. Cesar Rendueles y Carolina del Olmo. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

Suarez, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2005.

Torroella, Gustavo. “El pragmatismo, caracterización general”. *La Habana* 1.1 (1946): 24-31.

Unamuno, Miguel de. *De esto y aquello*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1950.

Unamuno, Miguel de. *Obras Completas*. Tomo III, IV, VII IX. Madrid: Editorial Afrodiseo Aguado, 1958.

Unamuno, Miguel de. *Autodiálogos*. Madrid: Editorial Aguilar, 1959.

Unamuno, Miguel de. *Obras selectas*. Madrid: Editorial Plenitud, 1965. [OS]

Unamuno, Miguel de. *La agonía del cristianismo 4ed.* Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1966.

Unamuno, Miguel. *Obras completas*. Tomo IV, V, VI, VII, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1999-2007.

Vaz Ferreira, Carlos. *Tres Filósofos de la vida, Nietzsche, James, Unamuno*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1965.

Wesep, H.B. Van. *Siete sabios y una filosofía. Itinerario del pragmatismo*. Trad. Ernesto Córdoba Palacios y Diana Montes. Buenos Aires: Editorial Hobbs – Sudamericana, 1965.

West, Cornel. *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Trad. Daniel y Andrea Blanch. Madrid: Editorial Complutense, 2008.

Young Díaz, Claudio. "La presencia de William James en el pensamiento de Miguel de Unamuno". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4.15-16 (1964-1965): 329-359.