



TESIS DOCTORAL

2017

LOS FENÓMENOS PRETERNATURALES Y SUS  
DIFERENTES DIMENSIONES EN EL  
PENSAMIENTO DE SWEDENBORG, KANT  
Y WILLIAM JAMES

Alma López Vale

Máster Oficial en Lógica y Filosofía de la Ciencia

Director

Prof. Dr. Ramón del Castillo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

UNED





TESIS DOCTORAL

2017

LOS FENÓMENOS PRETERNATURALES Y SUS  
DIFERENTES DIMENSIONES EN EL  
PENSAMIENTO DE SWEDENBORG, KANT  
Y WILLIAM JAMES

Alma López Vale

Máster Oficial en Lógica y Filosofía de la Ciencia

Director

Prof. Dr. Ramón del Castillo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

UNED







## AGRADECIMIENTOS

La tesis doctoral que aquí presento no hubiese sido posible sin mi director de investigación, Ramón del Castillo, a quién quisiera agradecer, sobre todo, el haber mantenido el pulso necesario para que esta investigación pudiese llegar a buen puerto.

En el terreno académico debo destacar también a Sonu Shamdasani, por sus largas charlas, la sutileza de sus críticas y la tenacidad de sus comentarios. También así a Paco Vázquez quien (entre otras muchas cosas) me descubrió la pequeña *obrita* en la que Kant hablaba de fantasmas. Con ambos tuve el placer de compartir períodos de investigación a los que accedí gracias a la beca de investigación pre-doctoral de la UNED.

A lo largo de los años de investigación muchas han sido las personas que, de un modo u otro, han puesto su piedra en el camino para que éste fuese más sencillo de transitar. Sin poder por ello ser exhaustiva en el recuento, debo expresar aquí mi agradecimiento especialmente a José Carlos Bermejo. Mencionar también a Andreas Sommer, Jacinto Rivera, Noemi Pizarroso, Emma Sutton, Leonor Acosta, María Jesús Vázquez Lobeiras y Sarin Marchetti. No me olvido de los compañeros de fatigas en la facultad (tanto los compañeros de sala como el generoso grupo del departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia), ni de las comisiones de evaluación. Tampoco puedo dejar de agradecer a todos aquellos que me ayudaron con mi *amada* burocracia, ni mucho menos a mis concienzudos ayudantes en las correcciones, a quién debo que la presente tesis no sea un caos: Gonzalo, Chus, Anxo y Mane.

En el terreno de lo personal el camino ha sido largo y difícil, pero siempre he tenido la suerte de contar con grandes amigos que me empujaron en los momentos de duda y me alentaron cuando mis fuerzas flaquearon. Ya sabéis quiénes sois. Por supuesto, he de agradecer muy especialmente a mi familia todo el apoyo y la comprensión que han mostrado durante estos años de investigación.

No me olvido, tampoco, de vosotros. No hay palabras para describir mi profundo agradecimiento. El trío debe continuar su función, aunque sea, por *el paso de Logos a mito*.





## ÍNDICE

LISTADO DE ABREVIATURAS.....	v
INTRODUCCIÓN.....	1
1. Estructura y justificación.....	2
2. Metodología y objetivos.....	16
3. Estado de la cuestión.....	22
4. Nota sobre traducciones y ediciones utilizadas.....	25
I. LA VÍA RELIGIOSA: SWEDENBORG.....	27
5. Un hombre de ciencia.....	30
6. Un visionario.....	41
7. Un profeta.....	58
8. Sus seguidores.....	67
9. Sus críticos.....	78
II. LA VÍA FILOSÓFICA: KANT.....	91
10. Los <i>Träume</i> : aproximación a la obra.....	97
11. Qué es un espíritu y qué un visionario.....	113
12. Dos interpretaciones sobre Kant.....	128
13. Lectura <i>crítica</i> de los “fantasmas” kantianos.....	152
14. Una <i>visión</i> diferente.....	189
III. TRANSICIONES DECIMONÓNICAS.....	217
15. Espiritualismo más allá de la Nueva Iglesia.....	221
16. El conocimiento a través de las visiones.....	241
17. Ciencia y fe: ¿una cuestión de límites?.....	247
18. La <i>Society for Psychical Research</i> como ejemplo.....	267

IV. LA VÍA CIENTÍFICA: WILLIAM JAMES.....	285
19. Los <i>principios</i> de su pensamiento.....	289
20. Metodología y epistemología: la propuesta de James.....	308
21. Claves interpretativas: las médiums a estudio.....	339
22. Tres posibles lecturas: normal, sobrenatural y los límites de la ciencia...356	
23. Una <i>variedad</i> de la experiencia: las visiones de fantasmas.....	382
V. DE PENSADORES Y SUS FANTASMAS: RECAPITULACIONES.....	395
24. Swedenborg y Kant.....	396
25. Transiciones: algunas puntualizaciones necesarias.....	408
26. La significación de William James.....	414
CONCLUSIONS.....	427
ANEXO I: CONCLUSIONES.....	445
BIBLIOGRAFÍA: FUENTES.....	465
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	469

## LISTADO DE ABREVIATURAS

### Swedenborg

- [SH] *Secrets of Heaven* [1732], editado por L. H. Cooper, Chester, Swedenborg Foundation, 2008.
- [PPR] *Prodromus Philosophiae Ratiocinantis de Infinito, et Causa Finali Creationis* [1734], editado por T. M. Gorman, Londres, Kegan Paul, 1886.
- [ORA] *Oeconomia Regni Animalis* [1740-1741], editado por A. Clissold, *Dynamics of the Soul's Domain*, Bryn Athyn, Swedenborg Scientific Association, 2009.
- [JD] *Journal of Dreams* [1743-1744], editado por L. Bergquist, *Swedenborg's Dream Diary*, Chester, Swedenborg Foundation, 2001.
- [SD] *The Spiritual Diary* [1745], 5 vols., editado por G. Bush, J. H. Smithson, J. F. Buss, New York, Swedenborg Foundation, 1978,.
- [OTE] *The Word of the Old Testament Explained* [1746-1747], editado por A. Acton, Bryn Athyn, Academy of the New Church, 1928.
- [AC] *Arcana Caelestia* [1749-1756], editado por J. Elliot, Londres, The Swedenborg Society, 1983-1999.
- [AE] *Apocalypse Explained* [1757-1759], Chester, Swedenborg Foundation, 1997.
- [LOP] *Life on Other Planets* [1758], editado por J. Chadwick, Londres, Swedenborg Society, 2006.
- [CI] *Cielo e Infierno* [1758], editado por M. Rasskin, Madrid, Grupo Libro, 1991.
- [NJ] *La nueva Jerusalén y su doctrina celestial* [1758], Madrid, Trotta, 2004.
- [DLW] *Divine Love and Wisdom* [1763], editado por G. F. Dole, Chester, Swedenborg Foundation, 2003.
- [SS] *Sacred Scripture* [1763], editado por W. R. Woofenden, *Apocalypse Explained*, Chester, Swedenborg Foundation, 1997.
- [DP] *On Divine Providence* [1764], USA, Wilder Publications, 2009.

- [ML] *Marriage Love* [1766], editado por L. H. Tafel, *Conjugal Love, after which follow the pleasures of insanity pertaining to promiscuous love*, Chester, Swedenborg Foundation, 2009.
- [RU] *Revelation Unveiled* [1766], editado por W. R. Woofenden, *Apocalypse Explained*, Chester, Swedenborg Foundation, 1997.
- [TCR] *True Christianity Religion* [1771], 2vols. New York, Swedenborg Foundation, 1946-1952.

### Kant

- [UD] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie un der Moral*, 1764 [AA 02].  
— *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, traducción de Roberto Torretti, *Revista Diálogos*, Puerto Rico, 1974.
- [VKK] *Versuch über die Krankheit des Kopfes*, 1764 [AA 02].  
— *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, traducción de Jacinto de Rosales, Alberto Rábano Gutiérrez y Agustín Béjar Trancón, Madrid, Antonio Machado, 2001.
- [TG] *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766 [AA 02].  
— *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*, traducción y edición bilingüe de Cinta Canterla, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1987.
- [V-] *Vorlesungen zur Moralphilosophie*.  
— Se encuentran parcialmente en *Lectures on Metaphysics*, trad. de Ameriks, K., Naragon, S., Cambridge, Cambridge University Press, 1997.  
— [V-Met/Heinze] *Metaphysik L1 (Heinze)*, mediados de los 1770s [AA 28], parcialmente en *Lectures on Metaphysics* (complete except for the Natural Theology and Heinze extracts), págs. 19-108.  
— [V-Met/Mron] *Metaphysik Mrongovius*, 1782-1783 [AA 29], en *Lectures on Metaphysics*, págs. 109-286.

- [V-Met/Volckmann] *Metaphysik Volckmann*, 1784-1785 [AA 28], en *Lectures on Metaphysics*, págs. 289-298.
  - [V-MetL2/Pölizt] *Metaphysik L2 (Pölizt, Original)*, 1790-1791? [AA 28], en *Lectures on Metaphysics*, págs. 299-356.
  - [V-Met-K2/Heinze] *Metaphysik K2 (Heinze, Schlapp)*, 1790-1791 [AA 28], se encuentra parcialmente en *Lectures on Metaphysics (selections)*, págs. 395-416.
  - [V-Met/Dohna] *Metafísica Dohna (1792-1793)* [AA, 28], en Kant, I., *Metafísica Dohna*, traducción de M. Caimi, Salamanca, Sígueme, 2006.
- [WA] *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784 [AA 08].
- *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, trad. de R. R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2007.
- [GMS] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 [AA 04].
- *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.
- [FRT] *Fragment einer späteren Rationaltheologie*, 1785-1786 [AA 28].
- *Fragment einer späteren Rationaltheologie*, en *Kant im Kontext III, Komplettausgabe 2007, Werke, Briefwechsel und Nachlass auf CD-ROM*, Berlin, InfoSoftWare, 2009.
- [KrV] *Kritik der reinen Vernunft*, 1787.
- *Crítica de la Razón pura*, trad. de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2002.
- [KpV] *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 [AA 05].
- *Crítica de la Razón práctica*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2000.
- [KU] *Kritik der Urteilskraft*, 1790 [AA 05].
- *Crítica del Juicio*, traducción de R. R. Aramayo y S. Más (como *Crítica del discernimiento o la facultad de juzgar*), Madrid, Alianza, 2012.
- [V-Lo/Dohna] *Anthropologie Dohna Wundlacken*, 1791-1792 [AA 24].

— *Anthropologie Dohna Wundlacken*, en *Kant im Kontext III, Komplettausgabe 2007, Werke, Briefwechsel und Nachlass auf CD-ROM*, Berlin, InfoSoftWare, 2009.

[ZeF] *Zum ewigen Frieden*, 1795 [AA 08].

— *Sobre la paz perpetua*, traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2003.

[SF] *Der Streit der Fakultäten*, 1798 [AA 07].

— *El conflicto de las facultades*, traducción de R. R. Aramayo (como *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*), Madrid, Trotta, 1999.

[Anth.] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798 [AA 07].

— *Antropología en sentido pragmático*, edición de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990.

## James

[MT] *The Meaning of Truth*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

[ERE] *Essays in Radical Empiricism* edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

[PU] *A Pluralistic Universe*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

[SPP] *Some Problems of Philosophy*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

[WTB] *The Will to Believe*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

- [PP] *Principles of Psychology, Volumes I and II*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- [ERM] *Essays in Religion and Morality*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- [EP] *Essays in Psychology*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- [VRE] *Varieties of Religious Experience*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- [EPR] *Essays in Psychological Research*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- [ECR] *Essays, Comments, and Reviews*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- [TCWJ] *The Correspondence of William James*, edición de Berkeley, E. M., Skrupskelis, I., USA, Virginia University Press, 11 vols., 1996-2004.





## INTRODUCCIÓN

El ámbito de lo espectral, lo fantasmagórico y lo paranormal es parte del reino de las sombras y, como tal, permanece semi-oculto en nuestra sociedad. No siempre ha sido así, sin embargo, debido a que las formaciones culturales que surgieron en el tránsito de la Modernidad a la Época Contemporánea situaron los fenómenos extraños en un lugar central en la cultura, pero también en la academia. Pese a todo, el interés que todavía suscitan en la actualidad estos fenómenos hace necesario un tratamiento sistemático y riguroso de la cuestión preternatural.

Iniciaremos nuestra andadura en la confluencia entre la Modernidad y la actualidad. ¿Cómo? A través de una obra pictórica expuesta en el célebre museo del Prado: *Visión del más allá* de El Bosco. Este cuadro, pintado alrededor del 1500, nos introduce enigmáticamente en nuestra problemática: la existencia del más allá, de sus habitantes y la posibilidad de contacto con ellos. En esta fascinante obra podemos observar un túnel que recuerda a la narración de aquellos que han vuelto de un coma profundo, o de un estado momentáneo de muerte clínica que ha revertido.

A lo largo de este trabajo, será necesario situarnos en la perspectiva de quién examina el cuadro, tanto como de aquellos que han podido asomarse al túnel o incluso transitado por él: los espíritus y los visionarios o médiums, es decir, aquellos que ya fallecidos contactan con los vivos y las personas que, todavía vivas, tienen la supuesta habilidad de comunicarse con el más allá. Proponemos, para ello, un ejercicio triple: el acercamiento directo mediante el punto de vista del visionario; la reflexión acerca de esa experiencia, a la que nos asomaremos a través de la filosofía y, por último, la comprobación, experimentación y explicación de sus posibilidades, mediante la vía científica.

## 1. Justificación y estructura

La presente investigación parte de una cuestión tan general como el estudio de la clasificación y modificación a lo largo del tiempo de las enfermedades mentales para su adaptación a la sociedad y a la cultura. En el seno de esta construcción socio-cultural e ideológicamente marcada de las enfermedades, la histeria ha ocupado, sin duda, un lugar preeminente. Estudiamos, entonces, en un primer momento la figura de Alice James, una mujer *inválida* (término decimonónico para las histéricas) que acabó “viviendo” su muerte, único modo de sentirse viva. Poco antes de morir, Alice tiene un sueño en el que un amigo ya fallecido la llama desde un barco en un mar tempestuoso<sup>1</sup>. Aparece, con ello, la cuestión de la muerte como una preocupación central en la familia James: William, el primogénito, estuvo la mayor parte de su vida ligado a la investigación psíquica; el novelista, Henry, narra con una pluma brillante las más tenebrosas historias de fantasmas, mientras que la pequeña, Alice, pasó muerta su vida, viendo tan solo su muerte<sup>2</sup>.

Esta preocupación familiar, que podríamos achacar a la obsesión del viejo Henry James Sr. por la muerte, no es sino una muestra de la sociedad de su tiempo, en la que los fenómenos preternaturales fueron, por así decirlo, uno de los temas estrella, presentes en todas y cada una de las esferas socio-culturales. La necesidad de profundizar en dicha problemática, nos llevó, entonces, a examinar con más detalle sus orígenes. Fue entonces cuando comenzamos la investigación de Swedenborg, como fuente directa de la familia James, pero también (no sin cierta sorpresa) de Kant como lector del visionario y su ensayo, los *Träume*, como reflejo de su interés por la cuestión. Se llegó, con ello, al desarrollo de la presente tesis doctoral, en la que se han vinculado tres grandes pensadores bajo una problemática común y usualmente poco estudiada: los fenómenos preternaturales.

---

<sup>1</sup> Edel, L., “Introducción”, en James, A., *El Diario de Alice James*, Valencia, ONCE, 2011, pág. 39.

<sup>2</sup> Lopez Vale, A., “Alice James y la muerte como modo de salir al camino de la vida” *Dossiers Feministes*, 18, 2014, págs. 21-33.

Antes de iniciar nuestra andadura es necesario destacar que no existe una terminología o definición clara que nos permita separar cada uno de los fenómenos preternaturales. ¿Qué es un espíritu?, ¿qué un fantasma? y ¿qué un espectro? El término “fantasma” hace referencia exclusivamente a los espíritus de los fallecidos, pero el vocablo “espíritu” cuenta con un sentido más amplio, más comprensivo que incluye también la parte inmaterial de las personas vivas. Aún así, una diferenciación tajante sería artificial y poco operativa. Además, aunque la investigación se refiere principalmente a lo que entendemos como “fantasmas” no solo atañe a esta cuestión, sino que engloba el conjunto de fenómenos preternaturales y sus concepciones.

Se trata, en efecto, de un conjunto de fenómenos abordables desde ámbitos de conocimiento tan variados como la física, la neurología, la psiquiatría, la psicología, la filosofía, la religión, lo que muestra su relevancia antropológica. En suma: una serie de fenómenos complejo no suficientemente atendido y de gran importancia e interés humano.

Puesto que este conjunto de fenómenos se encuentran todavía en el ámbito de lo preternatural y no de lo natural es usualmente relegado a un segundo plano, tachándose su estudio de pseudocientífico. Sin embargo, históricamente se han realizado rigurosas investigaciones de esta temática desde diversos puntos de vista. En la presente tesis, partiendo del auge que tuvo lugar en el siglo XVIII y, sobre todo XIX, presentamos las tres principales vías de aproximación a esta cuestión, a saber: la espiritual, la filosófica y la científica.

Como vía espiritual entendemos la aproximación a los espíritus desde el punto de vista de la primera persona a través de un contacto supuestamente directo con ellos. Se ha escogido a Swedenborg como representante de esta primera vía de acceso a la cuestión por su condición de visionario. Sus desarrollos han tenido, además, un gran impacto en las generaciones siguientes llegando, incluso, hasta la actualidad.

A través de su biografía nos introduciremos en los desarrollos del autor e investigaremos si ha de considerarse un científico, un visionario o un místico. Dado el impacto que Swedenborg tuvo en la sociedad de su época, así como en

sucesivas generaciones, se expondrán brevemente las líneas de continuidad de su pensamiento místico y las principales críticas de sus detractores. Es importante hacer notar que el autor tuvo una influencia mucho más allá de sus facetas como científico, místico y visionario, habiendo llegado a los más remotos lugares del planeta y erigiéndose su pensamiento como el modelo a seguir en la lucha de ideales diversos.

Uno de los ejemplos más claros de dicho impacto en el ámbito de la filosofía lo constituye Kant. Su ensayo *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, no ha sido tratado suficientemente por la tradición académica kantiana. A través de nuestra exposición veremos no sólo la relevancia de este ensayo para la consideración de los espíritus y visionarios, sino también la importancia en el seno de la filosofía de Kant.

Es en este sentido en el que podemos hablar de Kant como representante de la segunda vía de acceso a la cuestión: la vía filosófica. Sus desarrollos conceptuales y disquisiciones teóricas acerca del mundo espiritual hacen de él un candidato idóneo a ostentar dicho puesto. El hecho de que haya pasado a la historia por ser el epítome de la sensatez y maestría filosóficas y que, pese a todo, se haya encargado de una cuestión como la de la existencia de los espíritus y la posible verdad de los visionarios, resulta de gran interés para nuestro estudio. Es una prueba de que es posible realizar una investigación rigurosa acerca de esta materia y que estamos ante una problemática central desde el punto de vista del sujeto y la sociedad.

La aproximación a Kant resulta aún más interesante desde otro punto de vista: el de los fenómenos preternaturales. Su conceptualización del mundo de los espíritus y el vínculo que las nociones de él derivadas tienen con los principales problemas de la filosofía deben ser considerados. Este aspecto, sin embargo, ha sido usualmente obviado por los investigadores de los fenómenos preternaturales, tanto como los espiritualistas, no haciendo más que meras referencias a los *Träume*, sin entrar a estudiar y debatir el ensayo.

A nuestro entender este punto constituye uno de los grandes problemas del tratamiento de los fenómenos extraños. Podría enunciarse como el rechazo

prejuicioso, ya anunciado por Kant y denunciado por James, de aquellos que rechazan, sin haberlos estudiado siquiera mínimamente, los fenómenos preternaturales en su conjunto. Así, ni los científicos y filósofos más críticos con dicha cuestión siquiera han hecho el esfuerzo de acercarse a un conjunto de fenómenos presente en la sociedad de su tiempo; ni viceversa, es decir, los estudiosos de los fenómenos extraños tampoco han realizado esfuerzos por comprender y desmontar las críticas vertidas sobre su trabajo. La presente tesis busca proporcionar una aproximación equilibrada entre el estudio de los fenómenos preternaturales realizado con la necesaria actitud crítica, que no prejuiciosa, al respecto.

Una vez expuesta la vía filosófica de aproximación a la cuestión de los fenómenos extraños realizaremos una parada en el camino para contemplar el paisaje. En la tercera sección se presentarán algunas de las principales corrientes y autores espiritualistas o de aproximación y estudio de los fenómenos extraños. Entre otros, destacamos a figuras como Lavater y la fisiognomía, Mesmer y el magnetismo animal, Mary Baker Eddy y el *Mental Healing*, Helena Blavatski y la Teosofía, el Círculo de Trascendentalistas al que pertenecieron grandes personajes de la cultura americana como Emerson, Thoreau, Bronson Alcott y, especialmente, Henry James Sr..

Se presentan también en esta tercera sección las concepciones de Binet como representante de la psicopatología francesa, la *Society for Psychical Research*, de la que William James formó parte activa o la filosofía de Schopenhauer, interesado a partes iguales en el magnetismo animal y el estudio de las visiones de fantasmas. Su planteamiento idealista y netamente filosófico ha motivado que no sea Schopenhauer, sino William James, el autor escogido como representante de la tercera y última vía de estudio: la científica.

Se ha escogido a James por su peculiar situación, su contexto y su rica formación, que lo llevaron a desarrollar un pensamiento original y plural. Por un lado, James es estadounidense, nativo de una nación que está todavía en formación y cuya religiosidad es especialmente variada, abierta y tolerante. Por otro, es necesario tener en cuenta su educación, tanto en el ámbito familiar como

en el académico. En el seno de la familia, sin duda, ha de tenerse presente a Henry James Sr., un padre místico y contradictorio, mientras que en el caso de la educación formal debemos considerar el hecho de que James se formó en América, pero también en Europa y a través de disciplinas tan diferentes como la pintura, la fisiología, la biología y la medicina, experiencias que hicieron de él una personalidad curiosa. Para James todos los ámbitos de conocimiento se encontraban interrelacionados, tanto como cada uno de los elementos del cosmos.

La sección IV estará dedicado íntegramente al pensamiento de James y la relación con los fenómenos preternaturales. Aquí estudiaremos la importancia de la investigación psíquica para el desarrollo de su pensamiento —como ocurría con Kant este tema ha sido escasamente tratado por la crítica— y viceversa, es decir, la riqueza de sus consideraciones para la investigación psíquica.

Las consideraciones de James resultan interesantes tanto por la gran variedad de autores, corrientes y fenómenos que trata y analiza en su investigación, como por su proceder. El psicólogo americano mantiene un pie en la ciencia para, con el otro, pivotar en su exploración de los fenómenos extraños. La pluralidad de su pensamiento, su gran formación humanista, así como la sensibilidad religiosa hacen de James el modelo para comprender la configuración, importancia y estudio de un conjunto de fenómenos tan complejos.

Estas últimas consideraciones, junto con las relativas a Swedenborg y Kant, son las que se han expuesto en el quinta y última sección de la tesis. En dicho apartado de recapitulaciones se sacarán a la luz las principales ideas de cada uno de los autores desde nuestra propia interpretación de su pensamiento, y los hilos conductores fundamentales que nos permitan comprender nuestra posición acerca de los fenómenos preternaturales y la importancia de la presente investigación.

Por último, se expondrá un apartado de conclusiones en el que se esbozan líneas de investigación futura. Una de las características principales de dichas conclusiones es el apunte de una serie de problemas actuales en los que la investigación realizada y el estudio general de los fenómenos preternaturales resultarían muy pertinentes.

El ejercicio de justificación de un tema que uno mismo ha estudiado resulta al mismo tiempo sencillo y muy complicado. Es sencillo puesto que, dado el conocimiento adquirido del tema y el esfuerzo y cariño depositados en la investigación, no resulta difícil encontrar aquellos puntos más sobresalientes que permitan justificarla. Sin embargo, no resulta una tarea fácil el que esas defensas sean lo suficientemente poderosas para el lector.

Junto a ello, y sin pretender desmerecer el necesario trabajo de investigación en humanidades, la necesidad de estudio de cualquier tema es siempre relativa, en tanto que no viene a resolver un problema concreto, sino a cubrir un hueco en las investigaciones realizadas o apuntar posibles vías de estudio y aproximación a una problemática. Una vez dicho esto, pasamos a justificar la necesidad y adecuación de la presente investigación.

El estudio de los fenómenos preternaturales o extraños ha sido una línea de investigación minoritaria en la actualidad, pese a la prominencia que dichos fenómenos y su estudio llegaron a alcanzar durante el siglo XIX y principios del XX. Existen algunos intentos de presentación de la cuestión (presentados en el apartado de “estado de la cuestión”), pero siempre desde una perspectiva diferente a la abordada en nuestro estudio.

Los trabajos más actuales acerca de los fenómenos extraños abordan la cuestión tomando la noción de “espíritu” como medio y no como fin. La presente investigación, sin embargo, intenta cubrir un hueco en la historia del pensamiento desde el punto de vista de los espíritus como fenómeno con valor intrínseco *per se* y no como medio de explicación de algo (como metáfora explicativa de una ideología subyacente, como hilo conductor de una corriente artística o literaria objeto de estudio, tanto como el desarrollo histórico de algún aspecto de la psicología como disciplina o la religión)<sup>3</sup>. A través de las vías de estudio presentadas, además, se observa el desarrollo de la cuestión desde un posicionamiento más religioso (Swedenborg) a un desarrollo científico (James) que

---

<sup>3</sup> Las referencias concretas a estas otras líneas de aproximación a los fenómenos preternaturales (en este caso, a los espíritus) se encuentran en el tercer apartado (“Estado de la cuestión”) de la presente Introducción.

pasa necesariamente por la conceptualización y problematización de la cuestión espiritual a través de su tratamiento filosófico (Kant). Con ello tratamos de arrojar luz no solo sobre el pensamiento de cada uno de los autores estudiados, sino también sobre el valor que los fenómenos extraños tuvieron en la historia del pensamiento occidental, una posición preeminente que se encuentra, sino ocultada, al menos diluida bajo justificaciones prejuiciosas de aquellos que niegan su relevancia, vinculando los fenómenos extraños con el folclore y la superstición sin entrar a estudiarlos.

De hecho, cuando hablamos de fenómenos extraños debemos, en primer lugar, definir a qué nos estamos refiriendo, síntoma inequívoco de su escasa presencia. Para el caso de fenómenos preternaturales la necesidad de definición es imperiosa. Este hecho constituiría la primera y mayor justificación de la presente investigación: situar un conjunto de fenómenos todavía presentes en nuestra cultura que han sido relegados al ámbito de la superstición y el folclore. Hablamos de los fenómenos preternaturales.

Por preternatural entendemos el conjunto de fenómenos extraños para los que no disponemos, todavía, de una explicación natural satisfactoria. En este conjunto se incluyen experiencias y conocimientos más allá de lo habitual. Dada su importancia, profundizaremos en lo que usualmente se ha explicado como visiones de fantasmas y contactos con espíritus, pero bajo la denominación de “fenómenos preternaturales” están también incluidas, por ejemplo, las experiencias cercanas a la muerte, tanto propias (de aquellos individuos que fallecen y retornan de ese más allá y cómo relatan su vivencia), como de terceras personas (la aparición en el momento de su muerte de una persona allegada que se encuentra geográficamente distante), así como la telepatía o transferencia de pensamiento.

En cuanto a la denominación, se ha optado por utilizar de modo indistinto los términos “espíritu” y “fantasma” pero con mayor predominio del primero. La justificación de dicha decisión se deriva de la necesidad de presentación de la cuestión de un modo accesible. En este sentido, hemos dado prioridad a la búsqueda de proporcionar una narración comprensible sobre la realización de



definiciones demasiado estrictas de los términos. Puede decirse que hemos adoptado una solución de estilo jamesiano al respecto: introducir las nociones mediante su desempeño como vivencia. Se trata, entonces, de realizar una historia de la experiencia y reconstruir los puntos de vista de los autores tratados, sin por ello olvidar la clarificación de las nociones centrales para nuestro estudio, tal es como “preternatural” o “espíritu”. Dichas nociones, sin embargo, serán aprehendidas a través de la reconstrucción contextual más que a partir de una sistematización conceptual de las mismas.

Como hemos apuntado, nuestra investigación se centrará principalmente en la concepción que Swedenborg, Kant y William James tuvieron de los contactos con los espíritus de personas fallecidas o fantasmas. A pesar de que las visiones de fantasmas y la creencia en espíritus sigue *viva* en la actualidad, nos hemos decantado por una investigación histórica, basada en textos como modo de establecer unas bases necesarias desde las que iniciar la reflexión sobre dichos fenómenos en el presente.

En este punto ha de mencionarse la labor de las sociedades y agrupaciones de estudio de visiones de fantasmas y fenómenos extraños todavía vigentes en la actualidad, como la *Society for Psychical Research* o la *Parapsychological Association*<sup>4</sup>. La labor de este tipo de sociedades, sin embargo, no coincide exactamente con nuestra concepción de dichos fenómenos y su necesidad de estudio, dado que su planteamiento se basa en demasiados casos en la búsqueda de

---

<sup>4</sup> Estas afirmación procede de dos fuentes diferentes: por un lado, el seguimiento de las propias Sociedades y sus trabajos y publicaciones mediante mi filiación con la *SPR*. Dada dicha relación, que he podido extender en mi estancia breve de investigación en Londres, dónde se encuentra la sede de la Sociedad, he podido acceder a sus archivos y biblioteca, lo que ha resultado de gran valor para la comprensión de las cuestiones tratadas en los inicios de su historia. Por otro lado, dicha afirmación se extrae de la participación en el *39th SPR International Conference and 58th Annual Convention of the Parapsychological Association*, celebrada en Greenwich (Reino Unido) en julio de 2015 y los contactos surgidos y mantenidos posteriormente. Aunque toda afirmación acerca de un grupo tiene el problema de ser excesivamente reduccionista o simplista, esta tendencia a la confirmación y la investigación empírico que sigue la línea de Rhine, principalmente, es la tónica general de la Sociedad.

confirmación de la existencia de espíritus, así como en la investigación psicométrica (y no siempre ecológicamente válida y con suficiente fiabilidad) de sujetos y casos de estudio.

Tal y como hemos iniciado de modo historiográfico en la presente tesis doctoral, nuestra investigación se basa en un estudio lo menos prejuicioso posible de estos fenómenos y la creencia en ellos asociada que nos permita comprobar su importancia socio-cultural en tres ámbitos principales: como necesidad *vital*, *intelectual* y *social*<sup>5</sup>. En el apartado de objetivos, veremos cómo se han reflejado estas dimensiones en el estudio de los autores principales, así como en el conjunto de la tesis, dejando la reflexión acerca del presente como una de las líneas de investigación abiertas de cara al futuro.

Pese a que el tema central son los espíritus de fallecidos y las posibles comunicaciones con ellos está, este tema guarda una conexión directa con otros fenómenos como las experiencias cercanas a la muerte o la telepatía. Por ello, es inevitable la referencia y estudio a otras manifestaciones como modo de comprender el desarrollo de las investigaciones dichos contactos con el más allá. Estos contactos fueron especialmente relevantes en el contexto socio-cultural de la Ilustración y el siglo XIX, debido a una serie de características de la configuración ideológica y social resultantes de la Modernidad.

A modo de apunte introductorio<sup>6</sup>, dichos cambios están basados en tres grandes hechos: el gnoseológico procedente de la ciencia moderna; el religioso,

---

<sup>5</sup> Usamos aquí el término “intelectual” en un sentido plural, que abarca tanto el punto de vista académico (como las disciplinas directamente vinculadas con el presente estudio, es decir, filosofía, psicología, historia, teoría cultural...), así como cada una de las esferas socio-culturales que se han relacionado con los fenómenos preternaturales y que no figuran en el seno de la academia (como, por ejemplo, las diversas artes).

<sup>6</sup> Nos referimos con apunte introductorio a que nuestra investigación parte de la importancia que *de facto* tuvieron los fenómenos preternaturales en el tránsito de la Modernidad a la Época Contemporánea (Swedenborg y Kant), así como en el siglo XIX (sección de transición y William James). La investigación muestra cómo dicha importancia va más allá de la creencia habitualmente extendida de que dichos fenómenos siempre han sido marginales, pero no constituye, sin embargo, un análisis de las causas que llevaron a su gran auge durante el período estudiado.

provocado por el profundo cambio que introdujo el protestantismo y la consiguiente crisis de fe; y el socio-económico o histórico, resultado de la gran actividad bélica que devastó Europa hasta bien entrado el siglo s. XVII<sup>7</sup>. Además de la síntesis de los tres grandes acontecimientos que constituyeron la Modernidad resulta interesante el estudio acerca de la “secularización en Europa como respuesta a un problema religioso”<sup>8</sup> que muestra los derroteros y consecuencias de la crisis de fe. Esta cuestión resulta de gran pertinencia para nuestro texto en la medida en que este problema religioso se traducirá en la búsqueda de nuevas religiosidades y creencias, entre las que se encontrarán el Espiritualismo como corriente y los diversos movimientos de contacto con los espíritus. Además, en directa conexión con otras dos grandes dimensiones, la socio-económico y la gnoseológico, estas nuevas configuraciones serán eclécticas, hibridando nociones procedentes de la ciencia con la nueva concepción de la religión y permitiendo la permeabilidad entre roles sociales producto de la crisis ideológica y la nueva configuración socio-económica y política. Es necesario tener presente que, en el desarrollo de la Modernidad, ámbitos hoy tan (teóricamente<sup>9</sup>) diferenciados como la ciencia y la religión se encontraban fuertemente vinculados en personajes tan relevantes de la historia de la ciencia como Kepler o el propio Newton. El astrónomo “a pesar de ser un riguroso matemático, tiñó de imágenes y

---

Dichos motivos se esbozan someramente en la presente introducción como puerta de entrada necesaria al contexto de los autores tratados, pero sin detenernos en un análisis detallado de los factores que llevaron a su desarrollo, análisis que constituiría una investigación completa, por lo que escapa a nuestras pretensiones actuales.

<sup>7</sup> Vázquez Lobeiras, M. J., “La cultura occidental entre tradición y modernidad”, en Rodríguez Campos, X., (coord.), *Interculturalidad, Género y Derechos Humanos*, Lugo, AXAC, 2014, pág. 213.

<sup>8</sup> Vázquez Lobeiras, “La cultura occidental entre tradición y modernidad”, pág. 213.

<sup>9</sup> Nuestra posición acerca de la ciencia actual pretendidamente objetiva se refleja a lo largo del texto, principalmente en relación a la exposición de la concepción de James al respecto del método científica y en las conclusiones. En todo caso, es necesario apuntar que con “teóricamente” nos referimos al debate entre una ciencia objetiva o la objetividad y fe en el progreso unívoco de la ciencia como nueva forma de religiosidad.

tradicionales preocupaciones teológicas toda su labor astronómica”<sup>10</sup>, basadas fundamentalmente en su culto al Sol. Avanzando en el tiempo, Newton constituye el culmen de la ciencia Moderna, siendo un autor de referencia para Kant y el instaurador del *método* científico. A pesar de ello, para Newton, “la maravillosa diversidad de las cosas necesita la permanente actuación de la potencia creadora divina”<sup>11</sup>. No logra separar su pensamiento, por tanto, de una preocupación religiosa que lo acompañó durante toda la vida. Paralelamente a lo que ocurre con Kant se observa en Newton una doble vertiente de investigación: aquella vinculada con sus publicaciones que sigue el riguroso método científico en formación y una segunda considerada como más personal, pero que en realidad constituye uno de los ejemplos de ciencias y saberes en los márgenes. En esta segunda actividad, en la que el físico emplearía buena parte de sus esfuerzos y tiempo en el laboratorio, encontramos ámbitos menos cuantificables y demostrables como la alquimia, que suscitó un gran interés en Newton<sup>12</sup>.

Ambos ejemplos, lejos de constituir excepciones, muestran la tónica general de una época en la que los saberes se encuentran construcción, en la que ciencia y fe no están todavía separadas y en la que el mundo espiritual es una preocupación de primer orden para discernir qué es física, qué metafísica y hasta dónde podemos, como humanos, llegar a conocer. Trataremos estas cuestiones desde el punto de vista del mundo espiritual, que se irá progresivamente democratizando.

Según Foucault en su definición de la “época clásica”, que abarca aproximadamente entre 1650 y 1750<sup>13</sup> este período está caracterizado por el auge del “sujeto” y la “representación”. El sujeto podría definirse como el individuo que “expresándose en primera persona, hablando en su propio nombre enuncia

---

<sup>10</sup> Minguéz, C., *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia Moderna*, Madrid, Cincel, 1986, pág. 132. Véase, del mismo autor, *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2006, págs. 328 y ss.

<sup>11</sup> Minguéz, *De Ockham a Newton*, pág. 173. Para un tratamiento *in extenso* de la cuestión véase: Rada, E., “Introducción”, en Newton, I., *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 9-76.

<sup>12</sup> Rada, E., “Introducción”, en Newton, I., *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 23.

<sup>13</sup> Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 2006.

ciertos rasgos que hacen de él un ser singular”<sup>14</sup>. Esta constitución del individuo desde sí mismo, desde su interioridad daría, a su vez como resultado, que todo aquello que se encuentra fuera, el mundo exterior y el otro, son meras representaciones de lo que percibe. Nace con ello la “representación”, opuesta al realismo imperante durante el Medievo, período durante el que, tal y como Turró ha sintetizado:

La existencia de leyes naturales rígidas supone que los prodigios o acontecimientos que se salen de la ley no pueden tener una causa natural, sino sobrenatural, lo que equivale a decir divina o diabólica. En cualquiera de ambos casos se está sosteniendo la existencia real de las potencias espirituales de la que habla la tradición bíblica, con lo que el milagro divino, al igual que los sortilegios malignos, adquieren carta de realidad y remiten, en última instancia, a un tipo de ciencia superior que trata de ellos en tanto que fuerzas sobrenaturales<sup>15</sup>.

En la Edad Media todos los conceptos poseen una referencia real, todos fenómenos que pueden ser nombrados *son*; su estatuto ontológico no supone un problema. En la Modernidad, sin embargo, la crisis de fe y filosófica asociada a la tradición cristiana harán que la nueva concepción se psicologice. El dualismo cartesiano abrirá la problemática de la diferenciación entre lo real y aquello que no lo es, dejando la puerta abierta a la progresiva problematización del mundo de los espíritus.

Junto a ello, con la escisión en el seno del cristianismo entre protestantes y católicos y la progresiva mecanización del mundo, la muerte comienza a suponer un problema o, más bien, la vida más allá del fallecimiento. La persona ha de responder de sus actos por sí mismo y no ya en referencia a un juicio divino. La posibilidad de contacto con los espíritus de los fallecidos se vuelve entonces una necesidad para sus allegados, puesto que no está garantizada su entrada en el cielo,

---

<sup>14</sup> Veyne, J., *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, 1990, pág. 29.

<sup>15</sup> Turró, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 37.

ni en el infierno. Los visionarios y, posteriormente, las médiums irán tomando relevancia en un momento de búsqueda de nuevas religiosidades.

La Modernidad supone “la historia de una radicalización de la subjetividad”<sup>16</sup> y su concepción epistemológica es de corte constructivista (en referencia a que es el individuo, el sujeto, el que dota de sentido el mundo que percibe, en tanto que se convierte en representación y no, por tanto, en una realidad exterior que se aprehenda sin más), partiendo de esa subjetividad hacia la objetividad buscada mediante el método que proporcionará certeza. La filosofía y en ella, “el sujeto trascendental, el hombre que surge con la *episteme* moderna (Foucault comprendería el período entre 1780 y 1950, aproximadamente), estará perfilado por su propia finitud, por los límites que lo vertebran”<sup>17</sup>.

Esta transición se presenta a través del estudio de Swedenborg (1688-1772), quién, además, recoge el paso de las tradicionales concepciones religiosas, unificadas con los desarrollos de la ciencia de su época, y puntualizadas por su nueva configuración del mundo espiritual y la fe religiosa. Como visionario, además, nos permite no solo ver el tránsito entre la episteme clásica y la moderna, sino introducirnos de lleno en nuestro objetivo, estudiando de cerca de qué nos referimos con fenómenos preternaturales.

Ya como parte de la episteme moderna, aunque no se abarcará por completo, investigaremos a Kant y James. El motivo de cesar nuestro estudio con William James responde al hecho de que su propuesta constituye un modelo a seguir no solo de los desarrollos posteriores (que abarcarían hasta al menos la Segunda Guerra Mundial), sino incluso hasta la actualidad. Su investigación basada en el método científico, junto con su sensibilidad religiosa y su amplio conocimiento filosófico hacen de él un ejemplo lo suficientemente completo como para cerrar la cuestión que pretendemos acotar.

Una vez matizado el período histórico que abarcaremos es preciso delimitar los objetivos que se busca satisfacer con la presente investigación. Dichas metas

---

<sup>16</sup> Innerarity, D., *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, RIALP, 1990, pág. 21.

<sup>17</sup> Vázquez, F., *Foucault: la historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995, pág. 86.

son parte de la justificación de su importancia y necesidad, que radica, principalmente, en la revalorización de los diferentes aspectos y autores tratados independientemente, tanto como en su conjunto, formando un todo complejo que refleja una parte usualmente olvidada de la historia del pensamiento y la ciencia occidental y una problemática vigente como la cuestión de la vida más allá de la muerte.

## 2. Metodología y objetivos

Una vez anunciada la estructura realizada la necesaria justificación del texto, se vuelve necesaria una exposición de la metodología empleada que permita no sólo la comprensión de cómo se ha llevado a cabo la investigación, sino también de qué modo se imbrican y relacionan los diferentes contenidos de la presente tesis.

En buena medida puede afirmarse que la metodología seguida en este trabajo es la jamesiana: una suerte de captación del ambiente, de descripción contextual que aprehende las vivencias como modo de acercarse al conocimiento. Con modelos como Taylor, Feinstein, Sonu Shamdasani o el propio director de esta investigación, Ramón del Castillo (confeso “historicista incurable”) hemos realizado una suerte de “psico-historia” o “historia biográfico-cultural”. Estos investigadores, sin descuidar los contenidos y las reflexiones acerca de cada uno de los puntos tratados, los imbrican en su contexto. Son representativos de un modelo historiográfico que recrea patrones históricos de pensamiento que, sin necesidad de exhaustivas biografías con innumerables datos, realizan un tratamiento filosófico, psicológico e histórico de cada una de las cuestiones principales del autor tratado, en su caso, William James.

En un sentido también jamesiano hemos encarado una de las tareas clave de todo trabajo filosófico: la conceptualización reflejada en las nociones centrales de nuestra investigación: los *espíritus* y los fenómenos *preternaturales*. La investigación acerca de los espíritus, en qué medida han de estar ligados a una perspectiva religiosa, cuánto hay de esencialista en el concepto, así como las posibilidades e implicaciones de su existencia y contacto del mundo espiritual con el humano de las personas vivas es una cuestión central a lo largo de todo nuestro desarrollo cuya expresión máxima encontramos ya no asociada a un autor u otro de los seleccionados como referentes, sino en las conclusiones, como problemática central para la reflexión acerca de la identidad y la muerte. Dicho tratamiento, sin embargo, no se ha realizado desde el punto de vista de la “historia del concepto” (es decir, de la reconstrucción filológica del concepto y su evolución y



transformación a lo largo del tiempo)<sup>18</sup>, sino que se ha abordado la cuestión desde la perspectiva de la vivencia o el contexto experiencial como modo de aprehender los conceptos.

La metodología empleada supone una aproximación tangencial a las nociones centrales; aproximación que permite la comprensión de los problemas más allá de el vocablo utilizado para su denominación. Sus bondades se aprecian en relación con los fenómenos *preternaturales*. Es necesario apuntar al respecto que tanto la selección del término como el desarrollo del estudio no se ha hecho de modo esencialista, sino desde el marco de referencia que acompaña a cada autor y que dio como resultado la exposición de las tres vías apuntadas. Este contexto se ha realizado basándonos tanto en el ambiente de cada uno de los autores, como en sus biografías y textos, único modo de acceso completo y comprensivo de sus perspectivas.

Paralelamente, consideramos la metodología planteada como un modo de acercamiento apropiado a este complejo conjunto de fenómenos, puesto que permite la reconstrucción de la historia del problema y su evolución. Esto es especialmente relevante, por dos circunstancias que se dieron simultáneamente en el siglo XVIII y, sobre todo, XIX, a saber: la importancia y gran *presencia* que los fenómenos preternaturales tuvieron en la sociedad y el lugar que pasaron a ocupar, situándose en la intersección entre los ámbitos natural y sobrenatural<sup>19</sup>.

Este ejercicio de reconstrucción y contextualización de los fenómenos preternaturales resulta ilustrativo porque da cuenta de las siguientes dimensiones (que consideramos como fundamentales)<sup>20</sup>: antropológica, socio-cultural y académica. Su vínculo con la antropología puede observarse a partir de los siguientes aspectos: la relevancia sostenida en el tiempo de la creencia en espíritus, el proceso de duelo y cómo se afronta la muerte, y, por último, la constitución de

---

<sup>18</sup> Para el ejercicio de reflexión acerca de la metodología que he empleado en la presente investigación agradezco los comentarios y apuntes de María Jesús Vázquez Lobeiras.

<sup>19</sup> Como hemos mencionado, dicho espacio surge en la Modernidad dadas las características propias de esta época.

<sup>20</sup> Se exponen los tres principales motivos, aquellos que son fundamentales, lo que no significa que sean exclusivos.

la identidad y el contacto con el más allá. En cuanto a la dimensión socio-cultural destaca el siglo XIX como culmen de expresión de la preocupación y atracción hacia los fenómenos preternaturales, involucrándose todas las esferas sociales y alcanzando prácticamente todos los aspectos culturales. Por último, en relación con la presencia académica, los fenómenos preternaturales han sido una temática reiteradamente desprestigiada y ocultada, tal y como se observa en la escasa literatura científica acerca del estudio que Kant y William James realizaron de estos fenómenos.

El caso de Swedenborg es diferente, puesto que su categorización tradicional como místico ha impedido que estuviese presente en el escenario académico como un personaje complejo en el que se observan ya las tres grandes corrientes o líneas aquí mencionadas: fue un científico, un visionario y un místico, y no solo un “loco” religioso. La ausencia swedenborgiana es especialmente acusada en España, constituyendo su estudio en la presente investigación un punto fuerte de cara a su revalorización en nuestro país.

Su figura resulta, además, fundamental para la comprensión del contexto socio-cultural tratado, pues fue uno de los personajes más influyentes de los siglos XVIII y XIX. Dicho influjo se tradujo, sin duda, en su tratamiento por parte de Kant y de James (en este caso, a través de su padre, Henry James Sr.), para quienes los textos del Profeta del Norte fueron fuentes documentales sobre las que trabajar. La narración swedenborgiana de los contactos con espíritus resultan, además, necesarios para introducirnos en una cuestión compleja como los fenómenos preternaturales, pues el visionario sueco, lejos de ser unilateral en sus visiones, nos revela un abanico de ejemplos posibles de comunicación espiritual.

Las visiones constituyen un punto de inflexión en el pensamiento de Swedenborg, una experiencia que el autor transmitió en su extensa obra escrita y que ha sido interpretada desde el punto de vista de un místico o de un enfermo mental. En la presente investigación nos centraremos en el valor de sus visiones y contactos con espíritus y la posible interpretación de las mismas, a la par de su recepción por Kant, la familia James, pero también por un gran número de

seguidores y detractores durante los siglos XIX y XX. Swedenborg es, sin embargo, prácticamente desconocido en España.

Como último apunte metodológico, es necesario aclarar que hemos realizando no sólo un estudio cronológico de los fenómenos preternaturales, sino gradual: partiendo de una concepción más próxima a la religión con Swedenborg, se estudia con Kant el proceso de transformación hacia la filosofía progresivamente liberada de las cargas de la fe que busca una clarificación racional para los fenómenos estudiados, terminando con William James y su estudio de tinte científico que pretende encontrar una explicación natural a los fenómenos extraños. En la medida en que éstos no pueden ser explicados satisfactoriamente, se mantienen como preternaturales.

Por tanto, nuestra metodología ha sido historiográfica, utilizando para ello diversas herramientas o modos de hacer historia que han dado como resultado una historia socio-cultural en la que se muestra una problemática asociada a una necesidad vital, académica y social. El estudio de dichas necesidades se encuentran entre los objetivos de nuestra investigación, que pasamos a detallar. Para ello, se han establecidos dos niveles expositivos: uno “macro” en el que apuntamos los objetivos más amplios, que abarcan la cuestión como un problema único y tratan la investigación como una cuestión global. El segundo nivel de análisis es “micro” en el sentido en el que exponemos aquellos objetivos más concretos, relacionados con un aspecto o autor de nuestro estudio. No por ello constituyen, sin embargo, propósitos derivados ni secundarios, sino tan solo más específicos.

Comenzando por este segundo tipo de objetivos, que hemos denominado “micro” es necesario destacar al menos uno relacionado con cada una de las secciones desarrolladas, que justifican a su vez la presencia de dicho estudio. En relación a Swedenborg, los objetivos fundamentales que buscamos son: resituar a uno de los personajes más impactantes durante los últimos siglos como autor de obligado conocimiento para la comprensión de la historia occidental, tanto religiosa como filosófica y científica. Su importancia resulta especialmente significativa para la comprensión de los ámbitos anglosajón y norteamericano, pero no exclusivamente, tal y como muestra el interés despertado en Kant y su

círculo (como se aprecia en la correspondencia del filósofo). Este objetivo es fundamental para el territorio español, en dónde Swedenborg es prácticamente desconocido.

En segundo lugar, ha de ser destacada la posición de Swedenborg como visionario y no solo como místico. Sus contactos con espíritus fueron la piedra angular sobre la que Swedenborg configuró su pensamiento religioso, siendo por tanto fundamentales para la apropiada comprensión del mismo. Así, pese a que sus seguidores han transformado sus escritos en dogma de fe (principalmente la Nueva Iglesia), es necesario enfatizar su faceta de visionario. Resulta, además, de gran valor por su narración en primera persona de los episodios que experimentaba.

Su relato, tanto como los de aquellos que asistían a los episodios en los que Swedenborg contactaba con espíritus o adquiría conocimientos que eran naturalmente imposibles de explicar, fue uno de los motivos de su lectura por parte de Kant. Nuestros objetivos principales al respecto son similares al caso de Swedenborg, en la medida en que la investigación acerca de la esfera espiritual ha sido prácticamente borrada de la historia del pensamiento occidental. Nos planteamos, entonces, poner en valor el ensayo de Kant, los *Träume*, tanto en el conjunto de su pensamiento (primer objetivo) como en el contexto más general de la historia de la filosofía (segundo propósito). El análisis conceptual propuesto por Kant en sus matizaciones acerca de los enfermos mentales, los visionarios, los metafísicos y Swedenborg como un caso de estudio especial constituye el tercer objetivo vinculado a la sección de Kant, como modo de avanzar en la base necesaria para enfrentarnos a los fenómenos preternaturales como un fenómeno complejo en conjunto.

Encontramos otra clasificación posible de este conjunto de fenómenos, sus posibles explicaciones, y la consideración de aquellos que los padecen en William James. Sus aportaciones se dividen en tres objetivos principales, que nos permiten mostrar la vía científica de estudio de los fenómenos preternaturales, qué significa preternaturales, y si aquellos que lo padecen sufren o no alguna patología mental.

Además de este triple propósito, es necesario revalorizar la importancia que la investigación psíquica tuvo para el pensamiento de James y de su tiempo.

Esta relevancia socio-cultural constituye el objetivo perseguido en la tercera sección, que sin tratar específicamente a un autor, es necesaria para la adecuada comprensión del valor que se le dio a los fenómenos preternaturales durante los siglos XVIII y XIX. Su preeminencia fue abordada de los más diversos modos, con mezclas de saberes que hoy resultan del todo inusuales, como se refleja en las diferentes propuestas recogidas en la tercera sección.

Entramos con ello en los objetivos más generales o “macro” de nuestra investigación. En primer lugar, se trata de mostrar un problema fundamental, pese a haber quedado al margen o, en el mejor de los casos, en los márgenes de la historia cultural reciente de Occidente. Se muestra, con ello, un prejuicio en la narración tanto de la historia socio-cultural, como de la historia del pensamiento filosófico y científico.

Tratamos, por lo tanto, de investigar de modo riguroso un fenómeno antropológicamente relevante como la creencia en la vida más allá de la muerte y la posibilidad de contacto con los difuntos. Asociado a ello se encuentran problemas centrales de la psicología y el pensamiento como la cuestión de la identidad, el afrontamiento de la muerte o la moral.

En segundo lugar, hemos apuntado la necesidad de mostrar el prejuicio de una academia que ha obviado de su canon los trabajos acerca de espíritus y visionarios. Los fenómenos preternaturales son fundamentales para comprender los siglos XVIII y XIX y su desaparición ha de ser estudiada como fenómeno durante el XX. Esta última línea de investigación se deja abierta para el futuro, dada la necesidad primera de estudiar el auge del problema como vía de acceso a la comprensión de su decadencia.

### 3. Estado de la cuestión

Son escasos los estudios llevados a cabo recientemente<sup>21</sup>, y que marcan el estado de la cuestión, acerca de los fenómenos preternaturales y, concretamente, su concepción en relación a Swedenborg, Kant y William James. Resaltan por su profundidad de análisis el trabajo de Van Donger, Gerding, y Sneller, así como los de Andreas Sommer, Roger Luckhurst.

En líneas más generales, existen tratamientos puntuales acerca de una idea concreta o desde una perspectiva muy acotada, como pueden ser los estudios de neuropsicólogos, médicos y psiquiatras. Los trabajos de Kübler-Ross a este respecto deben de ser mencionados, si bien la autora realiza un estudio del afrontamiento de la propia muerte desde el punto de vista de la psiquiatría. Los esfuerzos divulgativos de autores como Sacks, Ramachandrán, Gawande, Newberg o Edelman muestran nuevas tendencias en la investigación de estos fenómenos. No aportan, sin embargo, suficiente base conceptual para una apropiada reflexión y son tratamientos sesgados por una aproximación excesivamente particular, desde una disciplina concreta. Lo mismo ocurre, pese su indudable interés, con las investigaciones de Massimo Scotti o David Ratmoko. El autor italiano ha desarrollado un estudio de la espectralidad como hilo conductor de la historia literaria, mientras que en su tesis doctoral recientemente publicada Ratmoko toma la noción derridiana de “espectralidad” como metáfora para la representación de la ideología político-económica subyacente a la cultura occidental del siglo XX<sup>22</sup>. Sus investigaciones acerca del ámbito de lo espectral (que no de los espíritus,

---

<sup>21</sup> Dada la copiosidad de las referencias pertinentes en el apartado de estado de la cuestión se remite al lector a consultar directamente la bibliografía, en dónde hemos recogido las principales obras vinculadas con nuestra investigación de los autores y corrientes mencionados.

<sup>22</sup> Dicha noción está tomada, a su vez, de la noción de “espectro” de Marx, vinculada a la crítica del capitalismo y a la idea de la sombra del poder que, de modo oculto, aliena al individuo que lo reproduce y permite su permanencia. Es una utilización de “espectro” como algo oculto, vinculado en cierta medida al mal y cuya acción pasa desapercibida. Derrida, al igual que Ratmoko, utilizan la noción de modo metafórico y no como estudio de los fantasmas y espíritus propiamente dichos. Véase: Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

visionarios y el posible contacto entre ambas esferas) es un medio para la explicación de un aspecto o corriente de la cultura occidental y no de los espíritus, su significación intrínseca y su impacto en nuestro contexto socio-cultural. Creemos que con su interdisciplinariedad e historicidad sienta las bases para una comprensión de los fenómenos preternaturales más completa y desde diferentes ángulos de estudio.

Aunque con puntos de vista diferentes, es necesario volver a mencionar la activa *Society for Psychological Research* y la americana *Parapsychological Association*. En ambas sociedades se ha llevado a cabo tanto una labor de reconstrucción histórica de médiums, visionarios, sensitivos y casos relevantes, como la narración biográfica y el consiguiente estudio de sucesos actuales de gran interés para el acercamiento a este tipo de cuestiones. Su punto de vista, en términos generales, difiere del nuestro, tal y como hemos expuesto.

En cuanto a una línea de estudio que se aproxima a los fenómenos extraños y sus manifestaciones como conjunto, pero desde el punto de vista de la psicometría, fundamentalmente, resultan destacables los trabajos de Rense Lange y Michael A. Thalbourne, seguidores de la tradición estadounidense de Rhine. Su énfasis está en la demostración empírica de los fenómenos extraños, realizando para ello baterías de pruebas de laboratorio. La perspectiva es, por tanto, radicalmente diferente a la aquí tomada.

Una segunda perspectiva desde la que se han desarrollado estudios de los fenómenos extraños se corresponde con el tratamiento específico de los autores tratados y ya no con la problemática en su conjunto, como hemos presentado hasta el momento. En esta aproximación por autores destacan Thorpe y Johnson para el caso de Kant; y Taylor con James. Podríamos mencionar como estudiosos de James a otros autores, como Sech y Freitas y McDermott, pero la prominencia de Taylor sobre la cuestión resulta indudable. Los estudios acerca de Swedenborg se ciñen mayormente a las sociedades de seguidores religiosos, como los miembros de la Nueva Iglesia o los de la *Swedenborg Society*.

En España es necesario destacar a Antón Pacheco como uno de los escasos lectores académicos de Swedenborg. Borges y Cinta Canterla (esta última, sin

duda, por su estudio de los *Träume* kantianos) son también ejemplos del pequeño grupo que constituyen los seguidores swedenborgianos en castellano<sup>23</sup>. El tratamiento de los *Träume* y el pensamiento de Kant ha sido realizado en España, sobre todo, por la traductora de la edición que hemos utilizado: Cinta Canterla. Del mismo año data la edición simple (no bilingüe) de Pedro Chacón e Isidoro Reguera. Más recientemente ha sido publicada una nueva versión del texto en español por Carlos Correas en Argentina. Esta última ha sido consultada y utilizada en parte, por sus anexos, que recogen dos misivas fundamentales para la comprensión de la cuestión tal y como fue tratada por Kant. Es necesario apuntar el tratamiento de los *Träume* realizado por Jacinto Rivera de Rosales, principal, aunque no exclusivamente, en su tesis doctoral y por Santiago Echeverri.

Aunque no existe una edición completa de los textos relacionados con la investigación psíquica en James<sup>24</sup>, algunos de ellos han sido traducidos y comentados por J. M. Gondra. Su perspectiva como historiador de la psicología resulta clarificadora por su tratamiento de algunas cuestiones, pero no del todo completa en su acercamiento a los fenómenos preternaturales como un conjunto complejo y relevante, en el sentido apuntado.

Por último, apuntar el reciente interés por la investigación psíquica en el ámbito hispano surgido en torno a investigadoras como Annette Mülberger o Andrea Graus. Pese a resultar muy ilustrativo y compendiar parte de la información tratada en la tercera sección, sus estudios han sido realizados desde el punto de vista de la historia de la psicología y encargándose en mayor medida de la historia en España, por lo que no se solapa en modo alguno con nuestra investigación, que procedemos a iniciar.

---

<sup>23</sup> Puede encontrarse más información en la página web de la Sociedad Swedenborg española: [www.swedenborg.es](http://www.swedenborg.es). En la propia web resulta de interés el artículo en el que se expone la lectura que Kant realizó y la interpretación de los *Träume* por Máximo Lameiro. Del mismo autor encontramos algunos textos en revistas filosóficas (véase bibliografía final).

<sup>24</sup> Por supuesto, otros autores han tratado extensamente otras facetas o temas del pensamiento de James, tales como el director de la presente tesis doctoral, Ramón del Castillo, experto investigador de William James y del pensamiento americano de su época.



#### 4. Nota sobre traducciones y ediciones utilizadas

Es necesario realizar una aclaración acerca de los textos y traducciones utilizadas: en aquellos casos en los que se ha trabajado el texto en el idioma original o en una lengua diferente del castellano así se ha hecho constar en la bibliografía. Los fragmentos citados de dichas obras han sido traducidos por la autora, previa contrastación con las ediciones existentes en castellano.

En cuanto al modo de citación, en aquellas obras que cuentan con párrafos o numeración de los textos se ha indicado la abreviatura, seguida del número de párrafo o texto y el número de página de la edición utilizada. Por el contrario, en las fuentes que no disponen de numeración por párrafos o textos, se ha citado solamente con la abreviatura seguida del número de página. Ejemplos del primero son los *Träume* [TG: número de párrafo, número de página] o los *Essays of Psychical Research* de William James [EPR: número de texto, número de página]. En cuanto al modo más sencillo de abreviatura seguida de número de página se encuentran, por ejemplo, en los *Essays of Psychology* de James [EP, número de página]. En el caso de Swedenborg hemos decidido citar la abreviatura seguida del epígrafe de su obra, sin hacer mención del número de páginas dado que no se dispone de edición completa de la obra (ni en inglés ni mucho menos en lengua castellana) ni de ediciones en castellano de todos los textos. Todo ello unido al hecho de que Swedenborg no escribía en inglés, por lo que no sería de ayuda la mención de la página de la edición utilizada al haber realizado nuestras propias traducciones y haber utilizado varias ediciones para contrastar la información y traducción al inglés.



## I. LA VÍA RELIGIOSA: SWEDENBORG

Emmanuel Swedenborg (1688-1772) fue un místico y visionario sueco que ha pasado a la historia en buena medida por el influjo que sus obras tuvieron en la creación de la *Nueva Iglesia*<sup>25</sup>. Además, sus experiencias místicas marcaron la espiritualidad de un gran número de conocidos personajes a lo largo del siglo XIX y XX, tales como Henry James Sr., William Blake, William Butler Yeats, August Stringberg, Honoré de Balzac o Charles Baudelaire<sup>26</sup>. A pesar de que sus detractores le achacan un excesivo afán de notoriedad, Swedenborg no fundó ni perteneció a ninguna congregación, sino que redactó sus visiones y la interpretación religiosa que de ellas tenía con el fin de modificar la Iglesia vigente y corregir sus errores. Con una visión política y religiosa abierta y censurado por las estrictas normas de su país, Swedenborg viajó por Europa, expandiendo así su influjo.

El denominado “Profeta del Norte” ejerció una influencia notable en el pensamiento religioso –pero también político – posterior. Asimismo, sus experiencias como visionario transformaron en buena medida el devenir de las meditaciones sobre el mundo de los espíritus. En una época de creciente racionalización del mundo sus visiones despertaron el interés de numerosos investigadores, entre los que se encuentra Kant, figura culmen de la Ilustración

---

<sup>25</sup> La “Nueva Iglesia” es el nombre con el que se conoce al grupo religioso creado a partir de los escritos de Swedenborg. Dada la gran cantidad de seguidores de su obra y pese a que Swedenborg no se mostraba demasiado de acuerdo con su auge, los partidarios de que su lectura del cristianismo era la apropiada promulgaron la creación de una organización religiosa que pasó a conocerse como Nueva Iglesia, todavía existente y bastante activa en la actualidad. En España, por ejemplo, pese a no haber significado Swedenborg una revolución espiritual como así lo fue en otros lugares, existe un grupo de partidarios de sus enseñanzas. Su página web puede consultarse en: <http://www.swedenborg.es>.

<sup>26</sup>Antón Pacheco, *Un libro sobre Swedenborg*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991, pág. 13.

alemana y cuya obra *Sueños de un visionario* [TG]<sup>27</sup> estudiaremos en capítulos sucesivos.

El contacto con el mundo de los espíritus y su resultado como efectiva resolución de problemas en el mundo real hizo de Swedenborg un personaje notable. Sus comienzos en el mundo académico como hombre de ciencia, así como sus análisis socio-económicos posicionaron a aquellos que conocían la labor de visionario en una difícil situación. Procediendo del ámbito científico y con una más que lúcida mente en lo concerniente a asuntos económicos y legales, sus visiones cobraron un halo de duda, no siendo en muchos casos plenamente rechazadas, sino escépticamente consideradas.

En la persona de Swedenborg, además, se unieron interés popular y pesquisa científica, dando como resultado uno de los fenómenos espirituales más conocidos y estudiados de todos los tiempos. Su influjo como pensador socialmente preocupado llegó a las regiones más distantes del mundo. La religión creada por sus seguidores se mantiene aún viva, como así lo hacen los estudios acerca de qué posible enfermedad mental sufría el visionario.

Swedenborg supone, entonces, un punto de inflexión en su época como representante del constante debate o dicotomía entre religión y ciencia. Podemos decir que: “como muchas grandes figuras a lo largo de la historia, Emanuel Swedenborg epitomó su tiempo y lo trascendió. El gran tema de su vida fue también el gran tema de su era, pero Swedenborg logra sobrepasar su era resolviendo la cuestión fundamental: el problema entre fe y ciencia. La fisura fue cada vez mayor; de hecho, todavía hoy no hemos conseguido resolverla”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> La relación entre ambos autores se verá en el capítulo correspondiente a la controvertida posición que el filósofo mantuvo respecto a Swedenborg.

<sup>28</sup> La afirmación de Smoley parece en un primer momento contradictoria, en tanto que afirma que el debate entre fe y ciencia está por resolver, pero que Swedenborg ha logrado hacerlo. Nuestra lectura de este fragmento vendría dada por el hecho de que Swedenborg resuelve la dicotomía de un modo que resulta satisfactorio para sí mismo, pero no así de modo general. Por tanto, la tensión ciencia-fe continúa existiendo más allá de la íntima o personal resolución swedenborgiana de la misma. Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, en Rose, J. S., Shotwell,

Esta conjunción de hombre de ciencia con hombre de fe propició que fuese estudiado por Kant y que fuese muy conocido —tanto a través de su progenitor como de lecturas directas— por William James. Swedenborg es, sin duda, un personaje necesario para el desarrollo de nuestro trabajo. Dada su importancia para la cuestión de las visiones de fantasmas y la consideración que estas experiencias han de tener, expondremos los hitos fundamentales de su historia. Esta narración ha de comenzar con su posición en el ámbito científico.

---

S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of Heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, Pennsylvania, Swedenborg Foundation, 2005, pág. 4.

## 5. Un hombre de ciencia

Emanuel Swedenborg nació en Estocolmo el 29 de enero de 1668 y murió en Londres a la edad de ochenta y cuatro años, el 29 de marzo 1772. En su infancia disfrutó de una amplia educación científica, humanística y religiosa. Nacido en el seno de una familia con una profunda religiosidad fue educado espiritualmente desde muy pequeño. Su padre, Jesper Swedberg<sup>29</sup>, reputado obispo de Skara y teólogo, profesó entre sus máximos principios la sencillez de la “doctrina de la justificación de la fe en soledad” o “solecismo”<sup>30</sup>. También fue partidario del cuidado de los pobres y la ayuda social, crítico con la ausencia de estos principios en su país<sup>31</sup>.

Entre los rasgos paternos que más influjo parecen haber tenido en Emanuel, debemos mencionar además de su aspecto social y su sencillez, su prolífica tarea como escritor —actividad con la que pretendía hacer honor al significado de su nombre en hebreo, “el que debe escribir”<sup>32</sup>. Otra característica de la influencia del padre en el joven Swedenborg fue la creencia del progenitor en los ángeles. También le inculcó la creencia en espíritus malévolos que debían ser combatidos mediante la oración. Además, fue un reconocido exorcista, cuya fama llegó a Reino Unido y Holanda<sup>33</sup>. El influjo que el espiritual ambiente familiar tuvo en Swedenborg<sup>34</sup> fue relatado por él mismo, quién afirma:

---

<sup>29</sup> La diferencia entre el apellido paterno y el de nuestro protagonista se debe a que la familia fue premiada en 1719 por la reina Ulrika Eleonora, quien pretendía reforzar su poder creando una nobleza fiel. Puesto que el padre no fue ennoblecido, mantenemos la distinción entre el apellido del progenitor y de su hijo Emanuel.

<sup>30</sup> Esta doctrina sostiene la creencia de que el mero hecho de tener fe en la gracia divina es suficiente para la salvación eterna. Esta nueva fe posibilita que el individuo se sienta liberado de la tradicional carga sobre los hechos de su vida, siendo eximido de la responsabilidad de sus acciones que ya no serán determinantes.

<sup>31</sup> Trobidge, G., *Swedenborg: Life and Teaching*, New York, Swedenborg Foundation, 1992, pág. 3.

<sup>32</sup> Lamm, M., *Emanuel Swedenborg: The Development of His Thought*, Chester, Swedenborg Foundation, 2000, págs. 4-5.

<sup>33</sup> Tafel, R. L., *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, vol. 1, London, Swedenborg Society, 1875, pág. 148. Curiosamente, estos países

Desde mi cuarto hasta mi décimo año estaba constantemente pensando en Dios, la salvación y la vida espiritual. Muchas veces revelaban cosas que mi padre y mi madre preguntaban, diciendo mis progenitores que los ángeles debían de estar hablando a través de mí. Desde mi sexto hasta mi duodécimo año usualmente me deleitaba hablando con el clero sobre la fe, diciendo que la vida de la fe es el amor, y que el amor que la vida imparte es el amor al prójimo; que también Dios da fe a todos, pero solo la reciben aquellos que practican ese amor. No sabía por entonces de otra fe que en Dios como Creador y Preservador de la naturaleza, que él nos imparte el entendimiento y la buena disposición... No sabía nada de aquella acerca de la fe aprendida que enseña que Dios es el Padre que impone la rectitud a su Hijo, y en las ocasiones que él elige, incluso a aquellos que no se han arrepentido y no han reformado sus vidas. Y había oído de aquella fe que iba a haber después, como es sabido, más allá de mi comprensión<sup>35</sup>.

La educación fuertemente religiosa que recibió el joven Emmanuel no fue óbice para el cultivo de las humanidades y las ciencias. Con sólo once años se matriculó en la Universidad de Uppsala para estudiar el equivalente a la educación secundaria actual. Allí fue calificado como “un joven con el mejor talento”<sup>36</sup> que pronto pasó a formar parte de la facultad de filosofía, en cuyos estudios se incluían, además de latín –lengua que Swedenborg dominó y en el que escribiría sus obras como era propio de una persona culta de su época–, matemáticas y ciencias. Su formación, entonces, fue académicamente completa, similar a la de un hombre del Renacimiento. Puede ser considerado de este modo dado el amplio

---

serán los predilectos del joven Swedenborg tanto en sus abundantes viajes como para sus relaciones personales y la publicación de sus obras.

<sup>34</sup> Este influjo espiritual se vio reforzado por la muerte a causa de una fiebre de su madre y su hermano mayor cuando Swedenborg tenía tan solo ocho años, en 1696.

<sup>35</sup> Carta de Emanuel Swedenborg, citado en Trobidge, *Swedenborg: Life and Teaching*, pág. 3; y Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, vol. 2, págs. 279-280.

<sup>36</sup> Sigstedt, C. O., *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, London, Swedenborg Society, 1981, pág. 9.

abanico de actividades que desarrolló a lo largo de su vida y su competencia demostrada en cada una de ellas.

Es necesario, para completar los hitos fundamentales de la formación del joven sueco, resaltar dos hechos fundamentales: su relación con Erik Benzelius y sus viajes al extranjero. Benzelius, cuñado de Swedenborg, bibliotecario de la universidad, y gran seguidor del mecanicismo filosófico y de Descartes, tuvo gran influencia en él. En este sentido Smoley afirma que “muchos de los biógrafos de Swedenborg han visto en Benzelius la primera gran influencia en Swedenborg tras su padre”<sup>37</sup>.

En cuanto a sus viajes fuera de Suecia, Swedenborg esperó a haber defendido su tesis doctoral en 1709 para plantearse el “gran tour” por Europa, muy común en aquel entonces, casi tanto como en los siglos posteriores<sup>38</sup>. En 1710 Swedenborg parte hacia Inglaterra en un viaje que le deparó numerosas aventuras<sup>39</sup> hasta su llegada a Londres, en donde permanecería dos años y medio. Allí comenzó a frecuentar el círculo de Newton y Halley, haciéndose amigo del brillante astrónomo John Flamsteed, a quién debemos el Real Observatorio de Greenwich<sup>40</sup>.

Durante su estancia en Londres Swedenborg, además de observar detenidamente los métodos e instrumentos de Flamsteed, se ocupó del problema que ocupaba a los científicos de la época y que le podría llevar a ganar mucho dinero: medir la longitud del mar. Swedenborg presentó, sin éxito, su propia

---

<sup>37</sup> Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 7.

<sup>38</sup> Existe la coincidencia entre la realización del “gran tour” por parte de Swedenborg y de la familia James, tomada tanto como unidad como cada miembro por separado. Piénsese, en este sentido, en la pequeña de los James, Alice, quién a pesar de ser una “inválida” durante toda su vida y no haber podido disfrutar de grandes experiencias fuera de su alcoba, sí realizó junto con su hermano Henry y su tía Kate este tour por Europa. Para un información más detallada véase: Strouse, J., *Alice James: a biography*, New York, New York Review Books, 2011.

<sup>39</sup> Entre estas aventuras encontramos un fuego en el barco en el que viajaba, así como el haber pasado una cuarentena y ser arrestado a su llegada a las costas inglesas; Sigstedt, *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, págs. 16-19.

<sup>40</sup> Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 9.



teoría que partía de los movimientos y posiciones lunares. Desarrollada tempranamente en 1721, la idea swedenborgiana no tuvo éxito, por lo que no ganó el premio. En 1766, pese a que el problema había sido resuelto en 1755, Swedenborg retomará la idea, intentando llevarla a cabo e imponer su mejora sobre la propuesta del cronómetro marino. Contó, de nuevo, con similar éxito al que había tenido en su juventud<sup>41</sup>.

Swedenborg, como vemos, estaba inmerso en los problemas e inquietudes de la ciencia de su época cuando decidió viajar a Holanda y Francia, en dónde emprendería sus labores como inventor. En una carta de 1714 a su cuñado Benzelius dice tener planes para el diseño de un submarino, un globo de aire y “un instrumento musical universal, con el cual el más inexperto de los que lo toquen pueda producir todo tipo de melodías, de todas aquellas que se encuentran escritas en papel y con notas”<sup>42</sup>. Sin embargo, muchos de estos planes y diseños se perdieron, pues las cartas en las que Swedenborg detallaba sus ideas fueron tiradas a la basura por su padre. Cuando volvió a Suecia a finales de ese mismo año Swedenborg se encontró este rechazo por parte del progenitor, muestra de la creciente tensión entre padre e hijo en esos años<sup>43</sup> y que, si bien obligó al joven a modificar sus planes, no consiguió que su labor científica y técnica se viese interrumpida.

En los años siguientes Swedenborg emprendió diversas actividades entre las que destaca, por ser la única exitosa, la creación de una revista de divulgación científica, el *Daedalus Hyperboreus* (1716-1718). La publicación logró el apoyo de un estudioso de las matemáticas, despertando el interés de otro nada desdeñable genio de este ámbito. El primero de ellos fue Polhem, quien prestó la ayuda

---

<sup>41</sup> La solución fue desarrollada por Jonh Harrison (1693-1776) a partir de un planteamiento radicalmente diferente que lo llevó al desarrollo del cronómetro exacto. Para una revisión de la cuestión y el método de Swedenborg véase: Cole, W. P., “Swedenborg’s Work on Longitude”, *The New Philosophy*, 36, 1933, págs. 169-178.

<sup>42</sup> Acton, A., *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, 2 vol., USA, Swedenborg Scientific Association, 1948-1955, pág. 57.

<sup>43</sup> El dinero parece haber sido la causa de estas tensiones, véase Acton, A., *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, 2 vol., pág. 63.

necesaria para que la publicación siguiese adelante, obteniendo a su vez un medio para la propia publicidad. En cuanto al genio que hemos referido, no se trató de nada menos que del rey Carlos XII, dotado con una gran habilidad matemática. La relación que se estableció pronto se convertiría en simbiótica: mientras el rey fue un magnífico patrocinador de Swedenborg, el joven inventor ayudaba al monarca en asuntos como el traslado por tierra de buques de guerra<sup>44</sup>.

Bajo el reinado de Carlos XII Swedenborg se enfrentó también a cuestiones de gran calado como la paz o las finanzas nacionales debido a las continuas guerras emprendidas por el rey. Estos mismos asuntos llevaron a la nobleza a defender la necesidad de limitar el poder del monarca, dando como resultado la denominada “Edad de la Libertad”<sup>45</sup> en la historia de Suecia.

Sin embargo, la relación con el monarca, tanto como la que mantenía con Polhem fue paulatinamente cambiando, “desde la bondad a la ira” [SD: §4704]. La razón no está del todo clara, si bien en el caso de Polhem la ruptura pudo haber sido por motivos amorosos —el interés de Swedenborg por una hermana de Polhem— en los que Polhem y Carlos XII estarían implicados<sup>46</sup>.

Las posibles consecuencias de la enemistad con el monarca no se dilatarían en el tiempo, pues a finales de 1718 Carlos XII fue asesinado. Su sucesora en el trono fue Ulrika Eleonora, quién protagonizaría dos notables sucesos de la vida de nuestro protagonista. Por un lado, ennobleció su apellido —por motivos ajenos al propio Swedenborg—; por otro, la reina sería la principal implicada en uno de los más famosos episodios de contacto con los espíritus protagonizado por

---

<sup>44</sup> Sigstedt, *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, págs. 42, 45. Con este traslado resolvió Swedenborg el problema planteado en el sur de Noruega en el marco de las guerras “guerras casi míticas de Carlos XII sobre las cuales ha escrito tan hermosamente Voltaire”, en las cuales se necesitaba el transporte de los barcos a lo largo de veinte millas, situándolos en el lugar propicio para la batalla. Véase Borges, J. L., *Emmanuel Swedenborg. Borges oral*, Barcelona, Bruguera, 1980.

<sup>45</sup> Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 8.

<sup>46</sup> Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, vol. 1, pág. 437.

Swedenborg años más tarde. Este episodio, no obstante, se detallará a su debido tiempo.

Los años posteriores de la vida del visionario estuvieron marcados por la inestabilidad económica y el comienzo de la producción científica, primero ligada a su propia revista, pero independiente de ella más tarde. Si bien estos trabajos — entre los que encontramos “A Proof that Our Vital Essence Consists for the Most Part of Small Vibrations” o el tratado de 1721 *Prodromus Principiorum Rerum Naturalium* [PPR] — tienen un carácter eminentemente científico, en ellos encontramos el germen de la sensibilidad especial que Swedenborg tenía y desarrolló acerca del mundo espiritual.

Aunque brevemente, es necesario apuntar su oposición al dualismo de Descartes, puesto que para Swedenborg no existía una gran diferencia entre materia y espíritu, sosteniendo la existencia del *anima mundi*<sup>47</sup>. La posición del autor sueco no es, sin embargo, la del monismo espiritualista, sino que su pensamiento se encuentra más bien en la línea del de Giordano Bruno. En ambos puntos —el rechazo al dualismo cartesiano, así como la defensa del *anima mundi*—encontramos afinidades con el pensador renacentista<sup>48</sup>, uno de los autores de referencia para las posteriores teorías astrales dada su vinculación con la magia y el esoterismo. En cuanto a la no distinción entre materia y espíritu, Swedenborg estaría en la línea de Bruno en cuanto a su materialismo, que ha de ser entendido no como...

---

<sup>47</sup> Esta *anima mundi* se corresponde con lo que posteriormente, dentro del ocultismo, se identificó con la “luz astral”, concepto procedente de la tradición alquimista del Renacimiento; véase Agrippa, H. C., *Three Books of Occult Philosophy*, St. Paul Minn, Llewellyn, 1993, I: pág. 44.

<sup>48</sup> Bruno desarrolla su defensa del *anima mundi* en “De la causa, principio e uno”, en Bruno, G., *Dialoghi italiani*, Gentile y Aquilegia (ed.), Florencia, 1958. Para Bruno, el mundo posee su propia alma que contagia o transfiere, está en relación con la de cada uno de los individuos que en él habitan. Su noción del *anima mundi*, por ello, ha sido interpretada como una suerte de posicionamiento panteísta. En su obra, el pensador italiano defiende la existencia de tres características fundamentales del *anima mundi*: es causa eficiente de todo, principio formal e infinito. Por tanto, Bruno anula la muerte como hecho necesario, pasando a considerarse como mutación.

...un monismo idealista o espiritualista, sino un materialismo *sui generis*, más afín al materialismo estoico que propone una materia dotada de *logos (nous)* y de *pneuma (psyche)* y al materialismo de Empédocles que concibe la materia animada por el amor y la contienda como principios generadores de todas las formas y seres concretos del universo<sup>49</sup>.

El punto esencial de afinidad, que recorrerá la obra de Swedenborg, es esta fe en el amor que anima la materia y que genera, en lo que concierne a los espíritus y seres vivos, una comunidad. Además, ambos se distancian del teísmo judeo-cristiano en cuanto a su tajante diferenciación entre filosofía natural y cuestiones de fe. El materialismo swedenborgiano encuentra en Bruno un referente.

Entre los años 1720 y 1722 Swedenborg emprende un nuevo viaje por el extranjero, durante el cual visitó nuevamente Holanda y Alemania. En el país germano Swedenborg se informó acerca de los avances en minería<sup>50</sup>, que después aplicaría a sus estudios y escritos a su regreso a Suecia. Los avances propuestos en el ámbito de la minería y la siderurgia trajeron consigo su nombramiento como miembro del Consejo de Minas, al que serviría durante más de veinte años. Este puesto, el más alto que una persona no noble podía ostentar<sup>51</sup> no fue, sin embargo, incompatible con sus desarrollos como hombre de ciencia, que pueden ser resumidos con Gross como sigue:

---

<sup>49</sup> Mendoza, R., G., “Precursores del concepto bruniano de *intellectus universalis*”, en Benítez, L., Robles, J. A. (coords.), *Giordano Bruno (1600-2000)*, México, UNAM, 2000, págs. 9-27.

<sup>50</sup> Benz, E., *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, Chester, Swedenborg Foundation, 2002, pág. 97.

<sup>51</sup> Toksvig, S., *Emanuel Swedenborg: Scientist and Mystic*, London, Faber and Faber, 1948. Esta afirmación resulta controvertida, pues Swedenborg fue miembro de la nobleza, por lo que la relevancia de este nombramiento es relativa. Si bien es cierto que se trata de un puesto de honor en la sociedad sueca del momento, el hecho de que sea el más alto cargo al que una persona del pueblo podía optar no afecta a nuestro protagonista. Se ha optado por apuntar el dato con fines de contextualización, pues aporta una dimensión de la importancia de dicho cargo.

Desde la adolescencia hasta los cincuenta años tardíos la vida de Swedenborg fue predominantemente la de un hombre de ciencia. Sus intereses y trabajos lo implicaron en física y química, biología y geología, así como fisiología y matemáticas. Su trabajo en lo que hoy consideramos neurociencia fue aclamado más allá de su tiempo<sup>52</sup>.

Tras este nombramiento Swedenborg comenzó a escribir su mayor tratado filosófico-científico, a saber: la obra de tres volúmenes, *Philosophica et Mineralia*, publicada en 1734. De esta etapa resaltan tres hechos fundamentales: el esfuerzo por utilizar la deducción, reflejo del interés por la filosofía que por aquel entonces debatía acerca del método científico<sup>53</sup>; la preocupación del autor por la relación entre lo finito y lo infinito; así como su aceptación parcial de la concepción mecánica imperante.

Swedenborg aceptó en parte la explicación mecánica del mundo, en aquellas cuestiones que eran compatibles con lo que sería su espiritualidad posterior, es decir, el funcionamiento del mundo es mecánico, aunque necesariamente iniciado por Dios. En *Los principios básicos de la naturaleza*, expone: “el mundo es mecánico y consiste en una serie finita de cosas que son resultado de las más variadas contingencias;... en consecuencia, el mundo puede ser investigado mediante la experiencia y con la ayuda de la geometría”. Sin embargo, “el infinito no puede estar comprendido por la geometría”, como tampoco puede estarlo “el principio mental en el alma”. Es entonces cuando Swedenborg se pregunta: “¿qué es eso en el alma que no es mecánico y cuál es el modo apropiado de entenderlo?”<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Gross, C. G., “Emanuel Swedenborg: a Neuroscientist Before his Time”, *The Neuroscientists*, 3, 1997, págs. 142-147.

<sup>53</sup> Es necesario hacer notar que en este mismo debate estaría inserto Kant, debate cuya culminación se expone en *Crítica de la Razón Pura* (1781) [KrP].

<sup>54</sup> Citado en Benz, *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, págs. 124-125.

Hasta aquí hemos presentado los principales hitos de la juventud de Swedenborg, período que como hemos dicho está marcado por su interés científico. Sin embargo, este interés fue paulatinamente derivando hacia una vertiente más filosófica y religiosa, que fue desarrollada por el autor sueco en los años siguientes de su dilatada vida. Es el momento del estudio del alma, tema que ya había supuesto un problema en los años anteriores.

Este periodo de tránsito entre la ciencia y los estudios más filosóficos y espirituales iniciado cuenta como máximo exponente material con la obra *Oeconomia Regni Animalis*. Este tratado, que consta de tres volúmenes, versa sobre “la complejidad de todas las cosas que existen en el mundo y en él están depositadas... todas ellas existen en el cuerpo” [ORA: §3]. En esta obra Swedenborg explora...

...la estructura del alma humana que consiste para él en una facultad superior intuitiva, a la que denomina *anima*; la familiar mente racional, o *mens*; y la así llamada alma vegetativa o *animus* que controla las funciones vitales. En un retrato que se hace eco de su posterior concepción del alma humana como un lugar de encuentro entre las fuerzas en lucha del cielo y el infierno, describe la *mens* como dividida en superior, los impulsos celestiales del *anima* y los grandes impulsos físicos del *animus*. La *mens* es el campo de batalla en el que se juegan los problemas del ser humano libre<sup>55</sup>.

Pese a toda la labor realizada, Swedenborg no estaba satisfecho con sus conclusiones, por lo que trabajó en diversas ediciones de la obra. Tiempo después él mismo confiesa: “publiqué un trabajo... tratando solo la sangre, las arterias del corazón, etc... En él pasé rápidamente por el alma... pero considerando la materia más profundamente encontré que había dirigido mi discurso allí dado de modo precipitado” [ORA: §19].

---

<sup>55</sup> Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 18. Para una visión más detallada de la concepción swedenborgiana del alma humana véase Lamm, *Emanuel Swedenborg: The Development of His Thought*, págs. 77-84.

Swedenborg también estudió la fisiología y anatomía humana como medio para penetrar en los misterios del alma. Pese a que sus tratados anatómicos no fueron publicados, comprendemos cómo su estudio fisiológico constituye un medio de la preocupación espiritual subyacente. Uno de los temas tratados por el autor es lo que desde tiempos medievales los esotéricos han denominado “rocío del cielo”, es decir, la composición del fluido cerebrospinal y sus elevadas funciones espirituales<sup>56</sup>. Esta inquietud se verá acrecentada con la experimentación de una serie de fenómenos extraños que llevarán a Swedenborg a convertirse —o, quizás, acabar de perfilarse en el camino que ya desde su infancia había iniciado— en visionario y místico. Aunque su tarea como hombre del Renacimiento fue alabada y conocida y nunca totalmente abandonada por el autor, su nombre está asociado a la nueva etapa de visionario.

Sin embargo, ¿es necesario que Swedenborg dejara sus investigaciones como científico para ocuparse de los problemas religiosos? Formulada por algunos de sus estudiosos, esta pregunta es cuando menos tendenciosa. No es necesario que ocurriese algo especial para que el cambio se produjese. Muy posiblemente, y habiendo sido educado en un ambiente especialmente religioso, tan solo recuperó en un momento de su vida el interés por la esfera espiritual sin haber ocurrido un hecho concreto que lo llevase a esta transición. En definitiva, pese a que el cambio es sustancial, el autor no abandona completamente el ámbito de la ciencia, sino que existe un paulatino desarrollo de la espiritualidad. Este punto de vista es especialmente adecuado si pensamos en Swedenborg como una personalidad vinculada desde su nacimiento con las creencias religiosas y, por ello, sensible a lo espiritual. Su trayecto hacia la espiritualidad fue progresivo, desarrollando la especial sensibilidad religiosa ya próximo a la vejez.

Por otro lado, la cuestión planteada dibuja ya la línea seguida en nuestro estudio de este autor, pues adelanta ciertos acontecimientos que sin duda cambiarían la vida de Swedenborg y la historia posterior. Sin necesidad de detenernos por más tiempo en su carrera como científico, hemos visto su

---

<sup>56</sup> Sigstedt, *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, págs. 170-171.

transición desde el ámbito de la ciencia hasta posturas filosóficas de tendencia espiritual. Esto supone el precedente de su desarrollo posterior, marcado, sin embargo, por un cambio en su percepción.



## 6. Un visionario

Si quisiésemos marcar una fecha como punto de ruptura —y como tradicionalmente los estudios de Swedenborg han hecho<sup>57</sup>— del cambio del “Swedenborg científico” al “Swedenborg religioso” esa fecha sería 1743<sup>58</sup>. Si bien existe una transición y no una ruptura, las experiencias como visionario que paulatinamente se fueron incrementando, marcaron la diferencia entre la ocupación de juventud y las preocupaciones de madurez del autor.

En 1743 Swedenborg empezó a entrar en contacto con “voces angelicales”<sup>59</sup>, pasando en 1744 a escribir textos bajo el dictado de los ángeles<sup>60</sup>. Esta relación con el mundo espiritual supondría un cambio en el curso de la vida del autor. En un viaje a Holanda para la publicación de *Oeconomia Regni Animalis*, Swedenborg recogió sus sueños en lo que hoy se conoce como *Diario de Sueños [JD]*. En la entrada de la noche del seis al siete de abril de 1744 el autor escribe:

Me fui a dormir y alrededor de las doce, o quizás fuese la una o las dos de la madrugada, un fuerte temblor se apoderó de mí, desde la cabeza a los pies como una niebla producida por muchas nubes juntas, agitándome más allá de cualquier

---

<sup>57</sup> Smoley habla, por ejemplo, de un “cambio radical”, Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 19.

<sup>58</sup> La fecha resulta controvertida, pues en algunos pasajes Swedenborg afirma que su lado espiritual se despertó en 1745, si bien a veces da otras fechas, como 1744 o incluso 1743, que parece el año preferido por los investigadores. No obstante, también hay quien apunta 1736 —año de la muerte de su padre— como el año en el que se inician sus contactos espirituales. Lamentablemente, en su diario de viaje el periodo entre 1736 y 1740 no se conserva, habiendo sido eliminado por sus familiares. Para un estudio comparativo de las fechas véanse los trabajos de Acton, A., *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, 2 vol., USA, Swedenborg Scientific Association, 1948-1955., págs. 627, 679, 682 y 739; Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, vol. 1, págs. 628-630 y 1877, págs. 437, 1082-1089, 1118-1127; así como Benz, *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, págs. 151-152, 183-184.

<sup>59</sup> Toksvig, *Emanuel Swedenborg: Scientist and Mystic*, pág. 153.

<sup>60</sup> Toksvig, *Emanuel Swedenborg: Scientist and Mystic*, pág. 153.

posible descripción y postrándome. Y cuando estaba postrado de este modo, estaba totalmente despierto y veía como estaba derrocado.

Me preguntaba que se suponía que significaba aquello, y hablé como si despierto las palabras fuesen puestas en mi boca. Dije: “¡oh!, ¡oh, todopoderoso Jesucristo, que de la gran misericordia descienes para llegar a tan gran pecador, hazme digno de esta gracia!” y apreté mis manos y oré. Entonces surgió una mano, que presionó mis manos firmemente.

De allí a un rato, seguí mi oración, diciendo: "¡Tú has prometido recibir en gracia a todos los pecadores; no puedes proceder de otro modo que mantener tus palabras!". En el mismo momento, yo estaba sentado en su seno, y lo vi cara a cara, su rostro con porte santo. Era tal que no puedo describirlo. Él me sonreía, y yo estaba convencido de que era así cuando estaba vivo. Él me habló y me preguntó si tenía un certificado médico; a esto le respondí: "Señor, tú lo sabes mejor que yo". Él dijo: "Bueno, entonces, hazlo" —es decir, tal y como yo interiormente comprendí esto, "Ámame" o "Haz lo prometido". ¡Dios me dio la gracia! Lo encontré más allá de mis poderes y me desperté, temblando [JD: §52-54].

En este texto nos encontramos con la narración de una típica conversión religiosa [VRE: cap. 9-10] aderezada con algunos detalles personales. Esta es la tendencia general de los escritos de revelación de Swedenborg, en los que habla de su ya desaparecido deseo de mujeres [JD: §12-14] u otros profundos elementos sexuales, así como sus tentaciones de grandeza [JD: §72], que simbolizaban la tensión cristiana entre la pureza y la impureza.

También existían tensiones entre “el conocimiento del mundo que había sido su mayor preocupación hasta el momento y un conocimiento más elevado, más espiritual [JD: §266-267]. Sin embargo, pronto su propio desarrollo psicológico y el gran calado de las revelaciones lo llevaron a decantarse por el camino de la espiritualidad. Esta importancia de los episodios que fueron cada vez más comunes puede verse en una narración de mayo de 1744. Estando Swedenborg en Londres, en una ocasión corre tras su amigo John Paul Brockmer

para comunicarle algo realmente importante. Un biógrafo, Bergquist, que recoge el episodio relata que Swedenborg:

...parecía realmente espantosa, se puso de pie, y comenzó a echar espuma por la boca... al fin me dijo que tenía algo especial para comunicarse, es decir, que él era el Mesías, que había venido para ser crucificado por los Judíos, y que como tenía un gran impedimento en su discurso, el Sr. Brockmer fue elegido para ser su boca y para ir con él al día siguiente a la sinagoga<sup>61</sup>.

No es difícil imaginar lo atónito que debió quedar Brockmer, por lo que Swedenborg le aseguró que aquella misma noche recibiría la visita de un ángel que confirmaría su relato. Brockmer no recibió la noticia e insistió en que Swedenborg visitara a un médico, buscando, además, una nueva habitación para el visionario<sup>62</sup>. Si bien...

...las experiencias místicas de Swedenborg durante la mayor parte de 1744 estuvieron concentradas en sus sueños, lo que ayuda a explicar por qué él mismo realizó la crónica de esos episodios tan meticulosamente durante ese tiempo. Pero en septiembre de 1744 ocurrió un hecho crucial. Mientras se encontraba pensando en su trabajo escuchó una voz que le decía ‘contenga su lengua o lo heriré’. Lo tomó como un signo de que no debía adentrarse demasiado en sus labores durante los domingos y hacia la noche. Fue su primer encuentro consciente con el mundo de los espíritus<sup>63</sup>.

Los episodios de contacto con el mundo de los espíritus fueron cada vez más frecuentes y convincentes para el propio autor, llegando a “abrirse” sus “ojos

---

<sup>61</sup> Bergquist, L., “Introduction”, Swedenborg, E., *Dream Diary*, Chester, Swedenborg Foundation, 2001, págs. 54-57.

<sup>62</sup> Bergquist, “Introduction”, págs. 57- 59. Bergquist encuentra similitudes con lo que sería la versión que el propio Swedenborg da de este episodio en su *Diario de Sueños*.

<sup>63</sup> Sigstedt, *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, pág 191. Para la narración directa de Swedenborg se encuentra en *Journal of Dreams* [JD: §242].

espirituales”<sup>64</sup>. Corría el año 1745 y Swedenborg continuaba en Londres, cuando un ángel lo tocó y le habló para decirle que no comiese tanto, vio a continuación un vapor que salía de su cuerpo, se puso en la alfombra y se convirtió en gusanos de varios tipos, que se quemaron con un fuerte chasquido. Swedenborg, entonces, escribe: “Se sentía como si todos los gusanos producidos por un apetito inmoderado hubiesen sido expulsados y quemados, y había sido purgado de ellos”<sup>65</sup>.

Esta visión muestra el carácter mundano de sus experiencias, es decir, no se trataba solo de revelaciones de carácter religioso, sino también de episodios corrientes en cuanto a su contenido. Es en este sentido en el que puede afirmarse que Swedenborg fue un visionario y no únicamente un profeta o un místico (aunque también encarnase estas cualidades). La distinción fundamental entre estos atributos de Swedenborg es que cuando hablamos de visionario, el contenido de sus experiencias no ha de ser necesariamente religioso o de procedencia divina, mientras que una profecía tiene este cariz. Ambas son, además, relativas a un don sobrenatural para predecir hechos futuros, y no pertenecientes al misticismo en cuanto que éste refleja la dedicación a la vida espiritual sin esa connotación hacia el futuro<sup>66</sup>.

Swedenborg, en la medida en que padecía visiones sin contenido religioso, que le mostraban otros mundos o planetas o le daban consejos para su bienestar – como, por ejemplo, el de comer menos –, fue un visionario. Además, episodios como los tres más famosos del pensador sueco, reflejan esta conexión sobrenatural sin por ello ser de naturaleza religiosa. Sin embargo, también contó con experiencias en este sentido divino tras su dedicación a la vida espiritual, por lo que fue un místico con dotes proféticas.

Es necesario aclarar, no obstante, que Swedenborg no predecía hechos concretos del futuro, sino más bien el devenir que, como individuos, esperaba a

---

<sup>64</sup> Benz, *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, pág. 195.

<sup>65</sup> Benz, *Emanuel Swedenborg*, pág. 195.

<sup>66</sup> Puede consultarse, por ejemplo, en el *Diccionario* de la Real Academia Española: [www.rae.com](http://www.rae.com)

cada persona así como su existencia tras la muerte. Estas cuestiones, no obstante, han de ser postergadas para la realización de una síntesis lo más clara y ordenada posible de este complejo personaje.

Una vez expuesta la transición de hombre de ciencia a visionario y sin necesidad de detenernos excesivamente en esta cuestión es importante exponer los tres episodios fundamentales de su condición de visionario. Las historias que a continuación se recogen fueron las que sin duda contribuyeron en mayor medida a dar relevancia al visionario sueco, siendo a partir de entonces internacionalmente conocido y no dejando su fama de crecer. Tal y como Smoley ha sabido resumir:

Estas tres anécdotas no son las únicas evidencias que atestiguan los poderes paranormales de Swedenborg, pero son las más famosas y mejor documentadas y las que le dieron su reputación de visionario. Desde entonces, nunca volvió a trabajar de modo anónimo, sino que comenzó a hablar al público de sus experiencias y a recibir visitantes de toda Europa. Esto trajo consigo, también, que comenzase a acumular seguidores y oponentes<sup>67</sup>.

Aunque ya aderezada con el contenido de sus enseñanzas religiosas (que después trataremos), su irrupción como personaje famoso vino dada por las tres visiones que a continuación se relatan<sup>68</sup>.

El primer episodio y quizás el más conocido de Swedenborg, es el del incendio de Estocolmo, ocurrido en julio de 1759. Swedenborg se encontraba viajando de vuelta a Suecia de uno de sus incontables viajes a Londres y paró para cenar en la casa de un conocido mercader en Göteborg. A las seis Swedenborg

---

<sup>67</sup> Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 36.

<sup>68</sup> Existen innumerables relatos de estas visiones, como por ejemplo Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, págs. 34-35; Sigsted, C. O., *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, págs. 269-270, 277-280 y 289-291; o Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*. vol. 2, págs. 647-679, quién a su vez recoge varias versiones de cada episodio. Nos ha parecido interesante relatar los diferentes episodios para apuntar aquellos datos que son relevantes, pero sin ocupar demasiado tiempo al lector en aquellos que resultan superfluos para la comprensión de los fenómenos.

abandonó la habitación de modo agitado, relatando a su vuelta que se había desatado un incendio en Estocolmo que se propagaba rápidamente. Anunció, asimismo, que la casa de un amigo suyo había sido pasto de las llamas y que su propia casa estaba en peligro. A las ocho, Swedenborg volvió a abandonar la habitación y, a su regreso, afirmó que el incendio había sido sofocado sin haber llegado a su casa, pues lo apagaron tres casas más allá de la suya.

Pese al gran detalle de las afirmaciones de Swedenborg –lo que podría haber supuesto un mayor grado de error– todos los datos fueron corroborados a la llegada de noticias desde Estocolmo dos días más tarde. Fue entonces cuando la fama de Swedenborg comenzó a crecer de modo incontrolado, iniciándose una nueva etapa en la vida del visionario.

La segunda de las visiones que le dieron gran prestigio y credibilidad fue la ayuda que prestó a Madame de Marteville, esposa del embajador holandés Luis de Marteville. Algún tiempo después de la muerte de su esposo un orfebre se presentó ante la viuda reclamándole el pago de una gran suma de dinero que, afirmaba, el difunto Marteville debía. La esposa estaba segura de que su marido había pagado su deuda, pero no conseguía encontrar la factura por ningún sitio. Fue entonces cuando decidió seguir el consejo que había recibido y llamó a Swedenborg para pedirle ayuda. El visionario aseguró que haría lo que estuviese en su mano.

Unos días más tarde, Swedenborg se encontró<sup>69</sup> en el mundo de los espíritus con el embajador y le expuso el problema al que se enfrentaba su esposa, por lo que Luis de Marteville prometió buscar el recibo. Unos días más tarde se le apareció en sueños a su esposa y le explicó dónde estaba la factura: tras un cajón de la mesa. Cuando, a la mañana siguiente, la viuda miró tras el cajón no sólo encontró la factura perdida, sino también un broche de pelo con diamantes que también creía haber extraviado. Cuando Swedenborg la llamó al día siguiente, le dijo que había tratado de encontrarse con el embajador, pero que éste se había negado aduciendo que debía decir algo importante a su esposa. Tras haberlo

---

<sup>69</sup> Si bien esta afirmación se recoge en diferentes versiones, no está claro de dónde procede.

hecho se había marchado a la más maravillosa parte del cielo. Nuevamente, el detalle de las visiones o comunicaciones resulta sobrecogedor, hecho que sin duda confirió credibilidad a Swedenborg, cuya fama no dejó de aumentar.

El tercer y último episodio que recogemos aquí es una muestra de esta notabilidad que el visionario estaba alcanzando, pues fue llamado a ayudar a la misma reina de Suecia: Lovisa Ulrika, la agria y arrogante reina de Suecia. En el otoño de 1761 Swedenborg fue llamado a comparecer ante la reina. Una vez presentado ante ella ésta le preguntó si eran ciertas las historias de contacto con el mundo de los espíritus que corrían acerca de él, a lo que Swedenborg contestó afirmativamente. Entonces la reina le preguntó algo sobre su difunto hermano, Augusto Wilhelm, príncipe de Prusia. Swedenborg, entonces, se marchó con la intención de resolver la pregunta real.

Transcurrieron tres semanas hasta que el visionario se presentó de nuevo en las dependencias reales en un momento en que la reina estaba jugando a las cartas<sup>70</sup>. Swedenborg pidió hablar con la reina en privado y, pese a que ésta aseguró que podía dar su respuesta ante todos los que la acompañaban en el juego, este denegó su solicitud insistiendo en la privacidad. No se conoce, entonces, el contenido del mensaje, pero lo que sí es sabido es la reacción que la reina tuvo al escuchar las palabras de Swedenborg: palideció y afirmó que nadie, salvo su hermano, podía tener la información revelada.

Swedenborg nunca dio a conocer el mensaje dado a la reina, pero la actitud abatida que durante días acompañó a Lovisa Ulrika confirió carta de realidad al episodio. Como también contribuyó a su credibilidad el hecho de que mantuviese de algún modo los pies en la tierra. Así, por ejemplo, en 1760 redactó un detallado análisis financiero contra las políticas económicas que estaban siendo seguidas en Suecia. En dicho informe defendía que tales medidas no solo no mejoraban la crisis que el país enfrentaba, sino que agravaban la situación. Su trabajo, como después lo serían otros, fue presentado ante la Dieta Sueca teniendo

---

<sup>70</sup> Si bien estos datos no son totalmente necesarios, nos parece relevante recoger algunos de los numerosos pormenores dados como posible prueba de fiabilidad de la historia, que es recogida hasta su más mínimo detalle.

una gran acogida las medidas que proponía, entre ellas, la regulación de la venta de licor por parte del Estado<sup>71</sup>.

Sin embargo, toda esta notoriedad no supuso un gran cambio en la vida del visionario. Tanto cuando estaba en casa como en sus largos viajes mantenía una vida sencilla. Ejemplo de ello es la respuesta que un miembro del servicio doméstico dio a Johann Christian Cuno, gran amigo de Swedenborg en Ámsterdam, con quién el visionario solía residir. Cuando Cuno le preguntó al servicio si el invitado suponía una gran carga de trabajo, la respuesta fue: “Casi nada. Mi doncella no tiene nada que hacer para él más que encender el fuego por las mañanas. Él se acuesta cada noche a las siete y se levanta la mañana siguiente a las ocho... Realmente desearía que pasase el resto de su vida con nosotros. Mis hijos lo echarán de menos, ya que nunca sale sin darles algo para picar<sup>72</sup>.”

Swedenborg era, entonces, un hombre sencillo al que la fama no le había hecho perder la humildad, si bien comenzó a recibir numerosas visitas en su residencia. Destaca la de la hija de una vecina, quién asiduamente le preguntaba si podía enseñarle un ángel, a lo que finalmente Swedenborg accedió: colocó a la niña ante una cortina, revelándose al recorrerla la propia imagen de la niña reflejada en un espejo<sup>73</sup>.

Esta actitud abierta que Swedenborg mantenía choca con un episodio de importancia para nosotros: la carta que Kant mandó al visionario preguntándole acerca de la naturaleza de tales asuntos. Relata el filósofo en la controvertida carta a Mdm. Knockbloch:

Escribí, así pues, a este hombre singular, y la carta le fue entregada en mano en Estocolmo por un comerciante inglés. Se me informó que el Sr. von Swedenborg había aceptado la carta benévolamente y que había prometido responderla. Pero

---

<sup>71</sup> Acton, A., *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, 2 vol. págs. 537-544. Swedenborg no presentaba él mismo sus trabajos, pues era incapaz de hablar en público debido a un ligero tartamudeo al que había sido propenso toda su vida.

<sup>72</sup> Benz, *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, pág. 229.

<sup>73</sup> Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, vol. 2, págs. 724-725.



esta respuesta no se produjo<sup>74</sup>.

El filósofo de Königsberg dice haberla mandado por un tal Green, cuya identidad se desconoce, y no recibió respuesta escrita del visionario, sino tan solo la recomendación de esperar a la publicación de su próximo libro<sup>75</sup>, que contestaría, según Swedenborg, todas las cuestiones que en dicha carta Kant planteaba. Si bien Kant no parece haber recibido la respuesta a tiempo o, en todo caso, su interés y reconocimiento del visionario como interlocutor que se infiere de su pregunta a Swedenborg, la concepción de la realidad para el visionario es que ésta es conocible.

La realidad es, para Swedenborg, el “resultado de un constante influjo del mundo espiritual sobre el mundo terrestre” [DLW: 337], siendo entendido en gran medida este influjo como procedente de Dios por los lectores del visionario. Si bien el mundo espiritual está presidido, por decirlo de algún modo, por Dios – Swedenborg es, como veremos, profundamente religioso en este aspecto– no ha de ser totalmente identificado, pues el mundo espiritual, como su nombre indica, está poblado de espíritus que pueden ejercer su influjo sobre nosotros<sup>76</sup>. Este influjo es el que el propio Swedenborg notaba de modo excepcional con respecto a las personas comunes, esto es, a los “no-visionarios”.

Es necesario distinguir, como Swedenborg y posteriormente Kant hicieron, entre el mero fenómeno intelectual y aquel que es moralmente relevante. Poseer

---

<sup>74</sup> Carta a Mm von. Charlotte Knobloch, en Correas, “Apéndice I”, pág. 116. Más detalles acerca de la misiva y los problemas de datación que ha generado se exponen en la sección siguiente, en la que tratamos a Kant.

<sup>75</sup> No existe acuerdo acerca de a qué libro se está refiriendo Swedenborg: podría ser *Divine Love and Wisdom*, publicado en 1763 o *Soul-Body Interaction*, cuya fecha de publicación se retrasa a 1769. Esta segunda opción podría de algún modo explicar el grado de enojo que Kant mostró hacia Swedenborg en los *Traüme*, obra de 1766: no habiendo recibido respuesta directa, si se trata de este libro de finales de la década, ni indirecta, el filósofo pudo sentirse ofendido por lo que creería un desplante por parte de Swedenborg. De ahí, también, sus críticas a la notoriedad y la fama del visionario.

<sup>76</sup> Nótese las similitudes con Kant, como también en cuando a los límites del conocimiento humano, idea que ambos autores sostienen, más desarrolladas en la sección dedicado al estudio del filósofo de Königsberg.

una verdadera sabiduría debe ser conectado con la moral, por lo que el mismo Swedenborg sería moralmente más desarrollado que aquellos que no padecían visiones. Sin embargo, una cuestión queda todavía pendiente: ¿en qué consistían estas visiones swedenborgianas? O, mejor dicho, ¿cómo eran? ¿Cómo se desarrollaban y qué características poseían? El estudio de este fenómeno ha dado como resultado un volumen importante de estudios sobre el visionario sueco con el fin, normalmente, de determinar su enfermedad mental. Tal es el ejemplo de estudiosos tan eminentes como Jaspers, para quien Swedenborg era un loco. En su obra acerca de Strindberg afirma:

El examen psicopatológico de cualquier caso clínico debe ser comparativo. Para apreciar la relación que la esquizofrenia de Strindberg guarda con su obra, conviene cotejarla con otras formas completamente distintas del mismo tipo de psicosis; las cuales, a su vez, se definirán más claramente como resultado de esa misma comparación. Tal es la razón de que en la segunda parte del presente libro se analice —además del de Swedenborg, que tan afín es al de Strindberg— dos casos completamente distintos a los que nos ocuparán en la primera: las de Hölderlin y Van Gogh.

El de esquizofrenia es un concepto equívoco... me interesa especialmente estudiar a Strindberg, por un lado, y Van Gogh, por otro; y luego, examinar rápidamente el caso de Swedenborg, como paralelo al de Strindberg, y el de Hölderlin, como paralelo al de Van Gogh<sup>77</sup>.

Sin entrar en consideraciones acerca de los negativos juicios de Jaspers<sup>78</sup>, que, por otro lado, tendremos ocasión de apuntar, examinaremos, en primer lugar, los rasgos más sobresalientes de estas visiones, dejando para un apartado posterior la crítica o estudio del visionario en cuanto paciente psiquiátrico con el

---

<sup>77</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, Madrid, Aguilar, 1968, pág. 23.

<sup>78</sup> Para Jaspers ambos individuos presentan una seria patología mental, motivo por el que son duramente criticados e, incluso, satirizados por el autor de *Genio y Locura*, quién no escatima en presentarlos de modo burlesco.

fin de mantener un orden expositivo que diferencia al autor objeto de estudio de la abundante bibliografía sobre él.

Los primeros contactos de Swedenborg con el mundo de los espíritus se dieron, como hemos visto, durante la noche, en sus sueños. Sin embargo, poco a poco estos contactos se volvieron más generales, hasta llegar a convertirse en algo de lo más habitual para el visionario. Puede decirse que “conforme Swedenborg avanzaba hacia la vejez, el mundo físico parecía apartarse de él, quién vivía mitad entre los humanos, mitad entre los espíritus. A veces, sus trances lo llevaban a volverse impermeable al mundo físico<sup>79</sup>”. De hecho, su amigo Christian Tuxen relata cómo un día, tras encontrar a Swedenborg en trance, tuvo que hablarle durante un rato para hacerlo volver al mundo terrenal<sup>80</sup>.

Estos viajes al mundo de los espíritus eran, según el propio Swedenborg, también incursiones a lo más profundo de su ser en la medida en que los impulsos humanos estaban igualmente influidos por los espíritus benignos y malignos. La excursión al mundo espiritual era, a su vez, una incursión moral. Es en este sentido, en el que Swedenborg afirma que “nosotros no podemos ver [señales divinas] con nuestros ojos terrenales, pero tan pronto como Dios abre nuestros ojos internos –los ojos de nuestro espíritu– señales similares pueden inmediatamente presentársenos a nuestra visión” [SH: §37].

Resulta de interés que el visionario no experimentase el contacto con los espíritus, en el mundo físico, sino a través de esos sentidos internos que son a la vez medio de conexión con el propio ser y con los demás espíritus. Es, en definitiva, el modo de acceso a la comunidad espiritual en la que, para Swedenborg, todos convivimos. Esta idea, por descabellada que pueda parecer, resulta relevante a efectos prácticos, tal y como veremos en el propio desarrollo kantiano de la moral y sus conexiones con la teoría swedenborgiana. En definitiva, con respecto a sus visiones, puede decirse que:

---

<sup>79</sup> Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 29.

<sup>80</sup> Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, vol. 2, pág 434. Este trance es descrito por Tuxen, diciendo que su cabeza, sus manos y sus codos reposaban encima de una mesa. Es decir, no parece que estos episodios fuesen nada espectaculares a ojos de los demás humanos.

...aunque a veces Swedenborg hablaba en voz cuando estaba conversando con los espíritus, usualmente las conversaciones eran silenciosas. Está claro por sus propias descripciones que de estos encuentros que estos transcurrían en el reino de la mente – esto es, él no los oía con sus oídos físicos o veía con sus ojos físicos. De hecho, él mismo insistía en que esto era imposible<sup>81</sup>.

Lo que no resultaba quimérico para Swedenborg era, sin embargo, la posibilidad de dialogar con personajes como Aristóteles o Jesús, incluso con espíritus procedentes del “planeta que en la tierra se llama Mercurio” [LOP: § 62]. De hecho, Swedenborg decía no tener problema para comunicarse con “aquellos que estaban en el infierno” [CI: §312] tanto como casi todos aquellos “con quienes estuve en contacto mientras ellos vivieron” [AC: §1636].

No queda claro, sin embargo, si esos espíritus de diferentes procedencias pueden ser todos ellos considerados fantasmas en el sentido apuntado: espíritus de personas fallecidas. El motivo de duda es, quizás, el escepticismo que produce la supuesta comunicación con espíritus de otros planetas del sistema solar, siendo quizás este hecho el que dio como resultado la nula investigación en este sentido.

Lo que sí podemos aclarar es qué experimentó Swedenborg, pues resulta mucho más accesible y fácilmente explicable que la veracidad del contenido de sus experiencias o cómo pueden ser explicados tales sucesos. En este sentido “los escritos de Swedenborg lo muestran teniendo experiencias anómalas en las modalidades visual, auditiva, olfativa y táctil. Un examen cronológico de sus experiencias nos da una indicación de la naturaleza cambiante de sus experiencias”<sup>82</sup>.

Si bien sufrió episodios relacionados con cuatro de los cinco sentidos –el gusto queda excluido – las experiencias anómalas eran predominantemente auditivas en un primer momento, incrementándose gradualmente las relacionadas

---

<sup>81</sup> Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, pág. 30.

<sup>82</sup> Jones, S. R., Fernyhough, C., “Talking Back to the Spirits: the Voices and Visions of Emanuel Swedenborg”, *History of the Human Sciences*, 21 (1), 2008, pág. 5.

con visiones<sup>83</sup>. En todo caso, no cabe la posibilidad para el visionario de que no fuesen reales. De hecho, muchas de las anotaciones que realizó en su *Diario de Sueños* se corresponden con dictados directos de los espíritus. En este sentido, afirma que “esto no es en ningún sentido fantasía, sino un diálogo continuo, como un hombre con otro”, así como, “he escrito páginas enteras, y los espíritus no dictaban las palabras, sino que guiaban mi mano completamente, así que fueron ellos quienes hicieron la escritura” [OTE: §1150].

A modo de síntesis, pueden clasificarse sus experiencias en cuatro clases, tal y como él mismo distinguió, si bien aclarando que “hay un gran número de otras clases de visiones que no pueden ser descritas” [OTE: §7387]. Entre las que es posible clasificar, Swedenborg distingue<sup>84</sup>: en primer lugar, visiones y voces cuya ocurrencia corresponde con estados de conciencia asociados a la transición de la vigilia al sueño o de este a la vigilia. Hoy en día, estas visiones, bastante frecuentes, son denominadas estados hipnagógicos y hipnopómpicos respectivamente<sup>85</sup>.

La segunda categoría se corresponde con aquellos episodios en los que Swedenborg andaba por las calles mientras subjetivamente se percibía a sí mismo andando por los más diversos y lujosos sitios y conversando con los espíritus. Ambos estados son descritos por el propio autor como “extraordinarios”, creyendo el visionario que le mostraban “solo que debía saber dónde estaban” [CI: §442].

El tercer tipo de experiencias reportado por Swedenborg sucedía cuando estaba “plenamente desvelado, con los ojos bien cerrados”, aunque “veía las cosas como si fuese pleno día” [OTE: §7387]. Es decir, eran sueños que el autor experimentaba como reales, como propios de un estado de vigilia, lo que podría

---

<sup>83</sup> Toksvig, *Emanuel Swedenborg: Scientist and Mystic*, pág. 217.

<sup>84</sup> Para esta clasificación hemos seguido, fundamentalmente, la composición de Jones que, a su vez, reconstruye las descripciones del autor sueco. Véase Jones, S. R., Fernyhough, C., “Talking Back to the Spirits: the Voices and Visions of Emanuel Swedenborg”, *History of the Human Sciences*, 21 (1), pág. 6.

<sup>85</sup> Véase Vaitl et al., “Psychobiology of Altered States of Consciousness”, *Psychological Bulletin*, 131, 2005, págs. 98-127.

equipararse con una suerte de sueños premonitorios o de contacto “real” como el famoso caso antes narrado del recibo perdido de Madame de Marteville.

Por último, el cuarto tipo de episodios es el más habitual –casi diario – en Swedenborg y se corresponde con el diálogo con espíritus, como si fuese uno de ellos. De hecho, él los describe como estando “en el espíritu” [TCR, n76]. Este tipo de episodios, además, eran vividos por Swedenborg de modo hiper-realista, en tanto en cuanto oía a los espíritus tan “alto y claro como el discurso de un hombre” [AC: §1763]. Para el caso contrario, además, aquellas voces descritas como murmurando estaban asociadas a contenidos negativos.

Swedenborg aportó un gran número de detalles acerca de sus visiones –o audiciones – como por ejemplo que los espíritus podían hablar tanto en perfecto lenguaje formal como con el lenguaje del pensamiento. Durante los últimos años de su vida la forma y contenido de sus visiones se hicieron más específicos, maduros y concretos. De acuerdo con Benz, sus experiencias fueron fundamentalmente de dos clases: en la primera de ellas Swedenborg experimentaba la visión totalmente absorto con los ojos cerrados; mientras que la segunda consistía en que, siendo consciente de aquello que lo rodeaba, su propio espíritu viajaba más allá de personas y fenómenos hasta el mundo espiritual que era parcialmente visible en el contexto swedenborgiano de la realidad terrestre y parecía introducirse en sus sensaciones<sup>86</sup>.

Este segundo sentido de las visiones es el tomado por Kant es sus descripciones de un posible contacto con el mundo de los espíritus, tal y como desarrollaremos en el apartado correspondiente. Resulta también interesante la equivalencia de las experiencias del visionario sueco con las tradicionales historias japonesas de contacto con el mundo de los muertos. Sin poder detenernos en el análisis de esta interesante, pero compleja cuestión por exceder los límites de nuestro estudio, recogeremos tan sólo un ejemplo que permita al lector

---

<sup>86</sup> Benz, *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, págs. 279-280.

comprender la posible universalidad<sup>87</sup> —al menos sí la pluralidad espacial— de esta clase de fenómenos. Presentaremos, para ello, una narración de Swedenborg que, dada su gran similitud, bien podría confundirse con algunas de las leyendas de la tradición japonesa. Debido a esta excepcional semejanza, siendo ambas historias intercambiables, tan solo reproduciremos una de ellas, pues de otro modo estaríamos repitiéndonos.

La típica historia de Swedenborg que se desarrolla acorde con el segundo tipo de fenómenos apuntados transcurriría del siguiente modo: estando el pensador sueco meditando acerca de un problema se le aparece un espíritu en una posición específica con respecto a él, esto es: por encima y a su izquierda o su derecha. Entonces, Swedenborg viaja hasta el mundo de los espíritus, tiene una larga e ilustrativa conversación y vuelve a casa. Un ejemplo concreto de ello lo encontramos en *True Christianity Religion*, en dónde Swedenborg relata que “estaba absorto en la meditación sobre la creación del universo cuando un ángel por encima de mí a la derecha se dio cuenta y descendió y me invitó a ir con ellos”. Entonces, Swedenborg narra cómo fue “llevado al palacio de un príncipe donde mantuvo una larga discusión con sus ocupantes, tras la cual el ángel, que me había llevado y presentado, me acompañó a la casa dónde me había encontrado y desde allí re-ascendió a su propia sociedad” [TCR: §76]<sup>88</sup>.

Una vez explicadas las experiencias de Swedenborg y visto que no han de ser tomadas como un fenómeno aislado, sino que sus visiones coinciden con relatos de culturas tan lejanas como la japonesa, es necesario preguntarse cómo explicaban aquellos que tenían contacto con Swedenborg sus episodios, es decir, cómo era considerado el visionario entre sus allegados. Esto, además de darnos una idea de qué suponía para Swedenborg el padecer visiones nos ayudará a determinar cómo han de ser éstas evaluadas y conferirles veracidad. Esta

---

<sup>87</sup> Edgar Morin, por ejemplo, tras su estudio de la muerte y la relación con ella afirma rotundamente que el contacto con los fantasmas y el más allá es universal. Véase: Morin, E., *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003.

<sup>88</sup> Existe un paralelismo excepcional entre esta historia narrada y uno de los relatos recogidos por Lafcadio Hearn procedentes del Japón tradicional. Véase Hearn, L., *Kwaidan: cuentos fantásticos del Japón*, Madrid, Alianza, 2007.

verosimilitud, por supuesto, siempre determinada desde la propia subjetividad swedenborgiana, podemos considerar que realmente padecía estas visiones con gran efecto sobre él, sin por ello tener que afirmar su existencia real como estados ontológicamente separados y efectivamente presentes en el mundo. De acuerdo con Mr. Shearmsmith, compañero de casa con Swedenborg...

...lo que vio fue en un estado de vigilia, ya que generalmente se situaba frente a la cama en la habitación para conversar durante el día con espíritus, que permanecían invisibles a los demás; las conversaciones a menudo también se llevaban a cabo durante la noche, hacia las dos o las tres de la mañana, y tenían una duración de una hora o más, a menudo pareciendo estar en una especie de conflicto, y diciendo: "¡No! ¡No! ¡No! "frecuentemente, y a veces fuerte; pero cuando se encontraba con su aprobación, "¡Sí! ¡Sí! ", fue pronunciado habitualmente<sup>89</sup>.

De la aclaración anterior podemos extraer una idea de cómo eran vividas las experiencias de Swedenborg por otras personas cercanas a él. Si bien examinando los episodios experimentados por el visionario desde nuestra posición actual afirmaríamos seguramente que se trata de un enfermo mental o, al menos, que estamos ante un cuadro alucinatorio, lo cierto es que aquellos que lo conocían tienen una visión diferente. De hecho, entre sus contemporáneos ha de distinguirse, entre aquellos que tenían un trato directo con Swedenborg y aquellos que no le conocían. Ejemplos de allegados son el testimonio de Mr. Shearmsmith que hemos reportado, así como el de Mr. Bergstrom recogido por Swift en un interesante y crítico libro acerca del visionario<sup>90</sup> o el del estadista Count Hopken.

Para Mr. Bergstrom, Swedenborg era "muy razonable", era "un hombre razonable, sensato y bueno" que "vestía prolijamente en terciopelo y tenía un buen aspecto"<sup>91</sup>. El testimonio del conde Hopken, está en la misma línea que el

---

<sup>89</sup> Talbot, B. M., "Swedenborg's Alleged Insanity", *The New Philosophy*, 101, 1998, págs. 48-63.

<sup>90</sup> Swift, E., *Emanuel Swedenborg: The Man and His Critics*, London, James Speirs, 1883.

<sup>91</sup> Swift, *Emanuel Swedenborg: The Man and His Critics*, pág. 174.



anterior, de acuerdo con que Swedenborg era un hombre juicioso<sup>92</sup>. Asimismo, el hecho de que el visionario y místico no mezclase las cuestiones de fe con los problemas políticos parece haber contribuido a la simpatía que despertó entre algunos de sus contemporáneos y las generaciones siguientes. En contraposición con el predicador inglés Richard Brothers, por ejemplo, que predijo la caída de la monarquía, Swedenborg nunca traspasó la línea de lo religioso hacia la profecía política, manteniéndose en lo que podemos considerar “su” terreno<sup>93</sup>.

Estas opiniones contrastan con otros testimonios de la época que tenían aquellos que emitían sus juicios a raíz de la sola lectura de las obras del visionario, como el poeta Johan Henrik Kellgren, autor del poema “No eres un genio aunque estés loco”; o John Wesley, fundador del Metodismo, para quien Swedenborg era “uno de los más ingeniosos, alegres y entretenidos de entre los locos que nunca se haya descrito”<sup>94</sup> En el desarrollo del estudio de Kant veremos también algunas de las peyorativas —aunque al mismo tiempo controvertidas—afirmaciones que el filósofo de Königsberg escribió acerca del visionario.

Sin embargo, una vez mostrados los principales aspectos de sus visiones y contactos con el mundo espiritual es necesario observar el desarrollo de Swedenborg en lo que hemos denominado “su” terreno: la religión. El visionario sueco fue también un notable místico. Si bien este aspecto es menos relevante para nuestro estudio, se vuelve imprescindible para la apropiada y completa comprensión del autor.

---

<sup>92</sup> Toksvig, *Emanuel Swedenborg: Scientist and Mystic*, pág. 205.

<sup>93</sup> Ingram, A., *Patterns of Madness in the Eighteenth Century: A Reader*, Liverpool, Liverpool University Press, 1998.

<sup>94</sup> Wesley, J., *The Works of John Wesley* [1770], Nashville, Abigdon Press, 1986, pág. 216.

## 7. Un profeta

Swedenborg escribió el grueso de sus obras teológicas en Suecia, de regreso a una pequeña y acogedora propiedad al sur de Estocolmo. Vivía en una isla con un bonito y ordenado jardín que podía observar desde una pequeña cabaña en la que instaló su escritorio, (este planificado jardín puede concebirse como una metáfora de sus obras de este período, comprendido entre 1749 y 1771<sup>95</sup>). Como señala Rose:

Las obras teológicas de Swedenborg se asemejan a su jardín de diferentes modos. Visto en términos generales, muestran la simetría y el equilibrio, el método y secuencia. Su enfoque es muy variado, su alcance integral. En ellos se percibe la inteligente y humilde reverencia del autor por la paz que trae el orden. Al igual que el jardín de Swedenborg tenía simetría a gran escala, tanto de este a oeste como de sur a norte, su teología muestra simetrías horizontales del amor y la sabiduría, la voluntad y el intelecto, el bien y la verdad, la buena voluntad y la fe; y simetrías verticales del Señor y de la humanidad, el cielo y el infierno, el cielo y la tierra, el espíritu y el cuerpo, y los niveles interior y exterior de la mente. Aunque pasaron veintidós años entre la publicación de la primera obra y del último título, la teología de las dieciocho obras teológicas es muy coherente y consistente. Visto más de cerca, sin embargo, las obras teológicas publicadas por Swedenborg – de nuevo, al igual que su jardín– contienen muchos elementos que estimulan la perplejidad, el asombro o el deleite<sup>96</sup>.

Una exposición de estos elementos tan estimulantes escapa a los objetivos de esta presentación del autor. Se hace necesario, no obstante, apuntar los principales hitos de los escritos de Swedenborg responsables de su póstuma labor

---

<sup>95</sup> Estos años se corresponden con la fecha de publicación de la primera y de la última obra que vieron la luz en vida de Swedenborg, *Secrets of Heaven* [SH]; y *True Christianity Religion* [TCR], respectivamente. Para un listado completo puede consultarse: Rose, Shotwell, Bertucci, *Scribe of heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, pág. 98.

<sup>96</sup> Rose, Shotwell, Bertucci, *Scribe of heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, pág. 55.

profética, al haber servido de modelo para la creación de lo que se denominó la “Nueva Iglesia”<sup>97</sup>.

Sin duda, uno de las principales características de Swedenborg y su teología es su supuesta capacidad de comunicarse con ángeles y espíritus. Tal y como decía él mismo:

Me doy cuenta de que muchos afirmarán que nadie puede hablar con los espíritus y los ángeles, siempre y cuando la vida corporal continúa, o que estoy alucinando, o que he hecho circular estas historias con el fin de jugar con la credulidad de la gente, y así sucesivamente. Pero nada de esto me preocupa; he visto, he oído, he sentido [CI: §68].

Dejando por el momento la discusión de si Swedenborg estaba o no alucinando, es necesario apuntar aquí que este visionario no supone un fenómeno extremadamente revolucionario en el seno de la Iglesia. Permaneciendo en suspense si realmente veía o se comunicaba con los ángeles y espíritus que afirma, la referencia a ese mundo espiritual al que Swedenborg dice viajar ha sido constante: el cielo y el infierno, el más allá, lo sobrenatural, el paraíso, la eternidad, el mundo de ultratumba...

Existen diversos términos para referir a una misma realidad: la preocupación esencial del humano ante la necesidad de la muerte. Este será, también, uno de los objetivos principales de la teología swedenborgiana: la conjugación de vivir de acuerdo a la moral, pese al hecho inefable de que moriremos; hecho que a muchos individuos inclinaría a la vida relajada y ociosa, pues es finita. En este sentido, Borges comenta: “creamos o no en la inmortalidad personal, es innegable que la doctrina revelada por Swedenborg es más moral y más razonable que la de un misterioso don que se obtiene, casi al azar, a última hora. Nos lleva, por lo pronto, al ejercicio de una vida virtuosa”<sup>98</sup>.

En líneas generales, podemos decir que el atractivo de su pensamiento, todavía vivo, radica sin duda en sus conocimientos sobre la vida futura, su

---

<sup>97</sup> Véase capítulo 4: “Sus seguidores”.

<sup>98</sup> Borges, *Emmanuel Swedenborg. Borges oral*, pág. 42.

concepción del amor divino, y su posicionamiento centrado en el desarrollo personal y social. A esta sensibilidad social y humana se refieren buena parte de sus escritos, y es que:

Swedenborg compartió en sus escritos teológicos una visión de Dios como infinitamente amoroso y en el centro mismo de nuestro ser, una visión de la vida humana como un renacimiento continuo como participamos en nuestra propia creación, una visión de la Biblia como una historia de inervación de las diferentes etapas de la vida, ya que aprender y crecer, la convicción de que la vida continúa —después de la transición que llamamos muerte— a una eternidad de cada vez mayor cumplimiento, es un compromiso fundamental para vivir y para ayudar a otras personas<sup>99</sup>.

Para que esta idea de la solidaridad, del compromiso con el más allá como medio de alcanzar la bondad en el mundo terrenal pueda ser efectiva en el mundo es necesario que Dios sea humano. Así, la humanidad perfecta caracteriza a Dios, que es puro amor y pura sabiduría, que son, a su vez, dos caras de una misma moneda, de la misma energía que ha de movernos [TCR: §41]. El objetivo, según Swedenborg, de esta sabiduría y amor divinos es la posibilidad de que exista un cielo con humanos a los que Dios ama y que aman correspondientemente a Dios de modo libre [DP: §27-45]. De este modo, tal y como Rose ha sabido señalar:

Una parte central del plan del Señor es, entonces, la libertad espiritual humana, es decir, la capacidad del individuo para elegir entre el bien y el mal, a quién ama, y entre pensamientos verdaderos y falsos. Hasta que su elección entre el cielo o el infierno se ha completado, los seres humanos permanecen en un equilibrio entre el bien y el mal, y entre la verdad y la falsedad, por lo que su elección será libre y deliberada<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Autor desconocido:

<http://www.sfwedenborgian.org/SwedenborgianTheology/SwedenborgianTheology.asp>

<sup>100</sup> Rose, Shotwell, Bertucci, *Scribe of heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, pág. 60.

Sin embargo, lo que resulta más interesante e innovador en el pensamiento de Swedenborg, es la idea de la humanidad de Dios. En este sentido, la humanidad de Dios es condición necesaria para que el cielo pueda reflejar la humanidad, estableciéndose, además, el reflejo del cielo como un todo en una forma humana completa. Con ello, por extraño que nos pueda resultar, Swedenborg está afirmando la comunidad de espíritus humanos que formando un todo en el cielo están, a su vez, conformando un único espíritu humano.

Esto se da también, según el místico, a menor escala en pequeñas comunidades de espíritus formadas en el cielo que conforman cada ángel [CI: §51-77]. Si proseguimos el descenso a niveles cada vez menores llegamos, por último, a la unidad de cada individuo, que contiene en sí mismo un cielo y un mundo en su interior [CI: §30-57]<sup>101</sup>. Con ello, no solo justifica Swedenborg la solidaridad y labor sociales que promulgó, sino también la necesidad de una vida moralmente buena, pues es la única que se adecua al cielo que cada uno de nosotros conformamos como persona individual.

Se plantea, no obstante, un problema en relación a la existencia y jerarquía de dos mundos: el físico o terrenal y el espiritual. La solución aportada por Swedenborg es la siguiente: aunque en el origen Dios creó los dos mundos, el espiritual, formado por sustancia espiritual, no comparte nada y está jerárquicamente por encima del terrenal. Ambos mundos están, entonces, separados, diferenciados. La unión entre ellos no es efectiva, real, sino solo a través de la persona, que concibe ambos mundos como similares: mientras su cuerpo vive en el mundo físico, su mente pertenece al espiritual. Prueba de ello es que los productos de la mente, así como sus procesos no tienen –para Swedenborg– una sustancia física en el mundo terrenal, sino que son etéreos<sup>102</sup>.

Las consecuencias de esta diferenciación resultan muy pertinentes para nuestra investigación, puesto que muchas personas que habitan el mundo

---

<sup>101</sup> Esta idea se repite a lo largo de la obra teológica de Swedenborg, por ejemplo en *La nueva Jerusalem su doctrina celestial* [NJ: §47] o *True Christianity Religion* [TCR: §604].

<sup>102</sup> Para una explicación detallada de este punto véase: Swedenborg, *Secrets of Heaven* [SH: §69].

espiritual no son conscientes de que están muertas [TCR: §80]. Debido a esta diferenciación entre la habitación del cuerpo y la de la mente o espíritu, algunas personas pierden su cuerpo sin darse cuenta, mientras que otras se sorprenden de encontrarse tras la muerte con un mundo tan similar al que dejaron, al mundo terrenal de los vivos [ML: §182: 7].

En cuanto a la vida tras la muerte no duda Swedenborg, como no lo hizo la tradición judeocristiana de la que proviene, de que el espíritu del individuo perviva tras su fallecimiento. La muerte trae consigo tres posibilidades no muy diferentes a las aportadas por la tradición cristiana: aquellos que vivieron de acuerdo con las enseñanzas y amor divinos, es decir, que habitaron el cielo ya en la tierra acudirán a él tras su muerte. Lo mismo ocurre con aquellos que dieron la espalda a Dios y crearon malestar y fomentaron el mal entre sus allegados en la tierra, que irán al infierno.

Además, el mundo de los espíritus cuenta con una suerte de purgatorio para aquellos que ya han fallecido, pero todavía no están en el cielo o el infierno. Este es el mundo de los espíritus propiamente dicho –que podría diferenciarse del mundo espiritual, el cual engloba tanto lo correspondiente con el cielo, como con el infierno y esta suerte de purgatorio.

Sin embargo, existe una particularidad en el pensamiento de Swedenborg: la mente humana habita el mundo de los espíritus mientras el cuerpo todavía está en el mundo terrenal, es decir, mientras el individuo está vivo. Esto supone la posibilidad de entrar en contacto, mediante el “ojo espiritual”, tal y como Swedenborg tuvo la suerte de poder hacer –según sus propias afirmaciones–, con otros espíritus que habitan este mundo. Con ello, además de dar un mensaje de esperanza y tranquilidad ante el duelo, Swedenborg consigue dar explicación a sus propias experiencias como visionario [CI: 421-422]<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Para una explicación detallada véase Swedenborg, *Cielo e Infierno*, 421-422. Puede consultarse también J. S., Shotwell, S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, Pennsylvania, Swedenborg Foundation, 2005, págs. 61-63.

Sin embargo, Swedenborg no fue solo un visionario, sino que, en la medida en que su pensamiento se convirtió en inspiración de una nueva corriente religiosa, puede afirmarse que fue también un profeta. En sus escrituras sus seguidores leerán e interpretarán la necesidad de dar comienzo a una nueva religión que, si bien dentro del cristianismo, se corresponda con lo que el propio autor denominó *Verdadero Cristianismo* [TCR].

Existen numerosos puntos en común con la doctrina cristiana, tales como la asunción de los sacramentos, la creencia en la Trinidad o la divinidad de Jesús<sup>104</sup>. La diferencia principal entre otras formas de cristianismo como el catolicismo y el protestantismo y el pensamiento de Swedenborg es su lectura de las Escrituras. Para el místico sueco las Escrituras solo tratan tres temas: la Iglesia, el Cielo y el Señor, no siendo libros que versen sobre temas mundanos [SS: §16-23].

Ejemplo también de la separación entre Swedenborg y otras líneas del cristianismo lo constituye la interpretación swedenborgiana de la significación de la entrega de las llaves del cielo a San Pedro<sup>105</sup>, así como la promesa del descanso tras la muerte<sup>106</sup>. Este descanso no significa, para el místico, que los ángeles carezcan totalmente de actividad, sino que solo desarrollan aquellas apropiadas para su espíritu y que resultan útiles, reportándoles con ello la mayor satisfacción [RU: §640].

De hecho, los ángeles swedenborgianos no carecen de sexo, ni de actividad, como tampoco viven al margen de lo que se considera social en la humanidad. Para Swedenborg, los ángeles están provistos de un sexo —masculino o femenino—, desarrollan una actividad o trabajo que les resulta estimulante, así como se relacionan mediante matrimonios, habitan casas, se pasean y disfrutan de jardines y gozan de las diversas formas de vida; modos que resultan, además, más variados y útiles que los nuestros, que los terrenales [CI: §387-394].

---

<sup>104</sup> Rose, Shotwell, Bertucci, *Scribe of heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, pág. 72.

<sup>105</sup> *Mateo* 16:19.

<sup>106</sup> *Apocalipsis* 14:13.

Comparativamente con otras formas de cristianismo, puede decirse que, en definitiva, lo que resulta...

...molesto para algunos cristianos es la creación de Swedenborg de un canon diferente de la Escritura a través de la identificación de ciertos libros de la Biblia que constituyen exclusivamente la Palabra porque constituyen un significado espiritual como un todo. Al mismo tiempo, Swedenborg sostiene que otros libros de la Biblia son parcialmente espirituales o carecen de un significado interno por completo, y por lo tanto no constituyen la Palabra, aunque son, no obstante, "libros útiles para la iglesia" [RU: §815].

El místico sueco plantea una lectura más libre de la Biblia, en la que no todos los pasajes han de ser tomados por igual con el fin de guardar la coherencia y espiritualidad necesarias para el apropiado desarrollo individual del creyente. Es en este mismo sentido de coherencia en el que debe interpretarse la concepción de la Trinidad por parte de Swedenborg. Esta cuestión, tan controvertida a lo largo de la exégesis cristiana, queda resuelta en Swedenborg a través de la atribución de aspectos, pero no entidad real como persona diferenciada a cada uno de las tres partes. Jesús fue, según Swedenborg, el único nacido como humano y que habitó la Tierra, siendo el Espíritu Santo y Dios aspectos de la divinidad sin una entidad diferenciada más allá de la espiritualidad que representan.

Con esta redescrición de la Trinidad, Swedenborg toca uno de los hitos fundamentales de la fe cristiana que lo conduce a la reconfiguración de conceptos tan fundamentales como el de redención. Para el místico, la redención no se consigue mediante el sacrificio, como el de Jesús en la cruz, sino a través de la restauración de la libertad espiritual como resultado de la reorganización de cielo e infierno, es decir, a partir de la vida buena. Como vimos, cada individuo constituye para Swedenborg un cielo y un infierno que se configuran mediante su espiritualidad y que, a su vez, aportan una parte al conjunto de espíritus que conforman el mundo espiritual, continente de todos ellos. En este sentido,



El mérito de Cristo no es algo que podemos pedir prestado como un manto a la hora de nuestra muerte, sino un poder que podemos desarrollar mediante el esfuerzo por mejorar espiritualmente. El Señor guarda a todos los que han indicado por su forma de vivir que realmente desean ser salvados, pero él no intercederá de ninguna forma extraordinaria por aquellos que han elegido tener el mal en su corazón<sup>107</sup>.

Mediante la explicación anterior se comprende cómo la interpretación swedenborgiana de las Escrituras y Dios es eminentemente coherente, frente a los grandes problemas que tradicionalmente se plantearon en el seno del cristianismo. No existe, según el místico sueco, una paz de última hora mediante el arrepentimiento y la redención de los pecados, sino que cada uno formará parte de cielo o infierno tal y como vino haciendo a lo largo de su vida. No existen mecanismos de perdón externo, sino solo el desarrollo de una espiritualidad interior que esté en conjunción con la bondad del Señor.

Mediante esta coherencia, además, explica Swedenborg otro de los problemas de comprensión del cristianismo tradicional: la venganza o enfado divinos. Dios no nos castiga, pues esto no sería propio de un espíritu puro como él, sino que somos nosotros mismos los que nos condenamos mediante nuestro propio desarrollo espiritual si este es maligno. Con ello se rechazan también pasajes como el de Jesús, mandado por Dios a morir en la cruz con los peores sufrimientos, pues no concuerdan con el amor puro y la misericordia de Dios.

Si bien nuestra exposición no puede abarcar todos los aspectos de la compleja exégesis que Swedenborg realiza de las Escrituras, así como tampoco dar cuenta de cada uno de los aspectos de su nueva propuesta religiosa, lo aportado hasta el momento muestra en qué sentido el místico sueco fue fundador de una nueva corriente religiosa que derivó, como veremos, en lo que hoy se conoce como Nueva Iglesia. Su planteamiento es al mismo tiempo espiritual y coherente, fruto de una reflexión profunda acerca de las Escrituras y las necesidades morales

---

<sup>107</sup> Rose, Shotwell, Bertucci, (eds.), *Scribe of heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, pág. 74.

de una sociedad en la que los avances de la ciencia y el progreso hacían peligrar toda religión. Swedenborg fue, entonces, un visionario y un profeta.

## 8. Sus seguidores

Las repercusiones de Swedenborg tanto en su faceta visionaria como en su vertiente mística son innumerables. A esto debe añadirse, además, los inicios como hombre de ciencia de Swedenborg, que fomentaron tanto las más duras críticas como la mayor credibilidad entre algunos de aquellos que lo siguieron. Entre los primeros, el visionario era visto como si de un traidor se tratase, mientras que entre sus partidarios muchos rechazaron que un hombre tan lúcido en las ciencias como Swedenborg pudiese estar mintiendo o alucinando.

Sin poder detenernos en un examen profundo de las diversas corrientes de seguidores que surgieron a partir de sus escritos, destacaremos aquellas más relevantes o singulares, como modo de hacer ver la variedad y diversidad de herederos con los que contó. Estos, además, se encuentran en diferentes terrenos de aplicación y no sólo en el religioso o místico como cabría esperar: sus enseñanzas políticas, junto con su profunda enseñanza moral hacen de Swedenborg el representante de toda una corriente a favor de los derechos humanos. Sin duda, el visionario sueco no deja de sorprender a quién se acerca a él, traspasando los límites de la locura que se traslucen de la narración de sus visiones a favor de las más radicales preocupaciones antropológicas. Este es, quizás, el motivo de su vigencia.

La principal tendencia surgida de los escritos de Swedenborg es de carácter religioso: la Nueva Iglesia (*New Church*, en su terminología inglesa<sup>108</sup>). Si bien durante la vida del místico ya algunos lectores se mostraban partidarios de establecer una nueva congregación en torno de sus enseñanzas, la organización tuvo que esperar a 1783 para ver la luz por primera vez en Inglaterra. El principal objetivo de este grupo inicial fue la traducción y divulgación de las obras de Swedenborg, si bien no contaron con demasiado éxito en su empresa,

---

<sup>108</sup> La Nueva Iglesia se mantiene actualmente. Para una mayor información acerca de sus sedes, así como contacto con sus enseñanzas puede visitarse: <http://about.newchurch.org/about/swedenborg/>. En España, la página web de la Nueva Iglesia se aloja en: <http://www.nuevaiglesia.org>.

disolviéndose unos años más tarde. Cabe destacar, sin embargo, el hecho de haber servido de modelo para el nacimiento de numerosas congregaciones que, poco a poco, comenzaron a surgir fundamentalmente en Inglaterra, expandiéndose más tarde por todo el mundo. Su institucionalización fue paulatina, llegando a formar una completa tendencia religiosa que tiene como base conceptos como el amor, los ángeles o el matrimonio, fundamentales en la obra de Swedenborg.

El motivo de que este primer grupo surgiese en Gran Bretaña y que fuese reproducido en diversos lugares siempre fuera de Suecia se debe al clima de tolerancia religiosa que gozaba Inglaterra y que estaba lejos de ser una realidad en la patria de Swedenborg. Pongamos como ejemplo el otro gran país en donde las enseñanzas del místico sueco echarían profundas raíces, también ligadas a esta tolerancia y clima de libertad espiritual y religiosa: Estados Unidos. La fecha de introducción de Swedenborg en este país puede remontarse al año 1784, momento en que James Glen dio su primera conferencia acerca de las enseñanzas del maestro.

En 1792, una sociedad se inició en Baltimore y fue reorganizada por el reverendo John Hargrove en 1798. Fue ordenado mediante la ceremonia de imposición de manos por diez laicos, seguidores del místico y miembros del grupo. Hargrove predicó ante el presidente Jefferson y las dos cámaras del Congreso de los Estados Unidos en 1802 y de nuevo en 1804. Una Convención General dedicada a los escritos swedenborgianos se organizó en Filadelfia en 1817 y más tarde esta misma labor fue desarrollada en toda la congregación, es decir, todos sus ya numerosos grupos. La Nueva Iglesia creció en América lenta pero constantemente, contando en 1850, gracias a los esfuerzos de los misioneros como Johnny Appleseed, con un total de 1450 miembros organizados en 52 sociedades y con 32 ministros ordenados. En 1889, el número de miembros había aumentado a 7.028<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Los datos han sido contrastados en diversas fuentes, pero proceden fundamentalmente de: <http://about.newchurch.org/about/history/>. Para la corroboración puede la síntesis realizada por Williams-Hogan J., y Eller, D. B., "Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada", en Rose,

Sin embargo, los datos en Suecia, país natal de Swedenborg, no son tan alentadores. La Nueva Iglesia tuvo que esperar hasta 1866<sup>110</sup> para ver su primera organización en Suecia<sup>111</sup>, aunque pronto los grupos se fueron propagando a lo largo y ancho de la Península Escandinava. Si bien esta asociación sueca no gozó de un gran tamaño, pronto comenzó a difundir con gran éxito la obra de Swedenborg, siendo el núcleo de una excelente iniciativa de publicación. Un curioso ejemplo de ello es la distribución que Per Götrek, considerado el primer comunista de Suecia realizó simultáneamente de los tratados de Swedenborg y el Manifiesto Comunista. Por extraño que pueda parecer, su intento respondía a la denuncia del propio visionario de la necesidad de justicia social y la defensa de los derechos civiles en Suecia.

Esta defensa de los derechos humanos de inspiración swedenborgiana se dio también en otras asociaciones, como la surgida *Norrköping Association*, fundada en 1779. Fue una de las primeras asociaciones fundadas en el país natal de su inspirador cuyo principal objetivo era la creación de nuevas sociedades en África<sup>112</sup> basadas en la igualdad de derechos<sup>113</sup>. Eran, por tanto, claramente

---

J. S., Shotwell, S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, págs. 265 y ss.

<sup>110</sup> Goerwitz, F., "The New Church on the Continent of Europe", en Mercer, L. P., *The New Jerusalem in the World's Religious Congresses of 1893*, Chicago, Western New-Church Union, 1894, pág 270.

<sup>111</sup> La fecha de legalización de la Nueva Iglesia en Suecia se retrasa hasta el año 1875. Este dato choca con los aportados por la organización en Inglaterra, pues en 1857, la Conferencia británica reportó 3.000 miembros, 48 sociedades, y seis nuevas escuelas de la Iglesia. Véase: <http://about.newchurch.org/about/history/>; y Mercer, L. P., *The New Jerusalem in the World's Religious Congresses of 1893*, Chicago, Western New-Church Union, 1894.

<sup>112</sup> Para un desarrollo detallado del impacto que Swedenborg tuvo en África véase J. Williams-Hogan, "Examples of Internationalization" en Williams-Hogan, J., "Examples of Internationalization", en Rose, J. S., Shotwell, S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of Heaven. Swedenborg's Life, Work and Impact*, págs. 317-335.

<sup>113</sup> Los africanos y su espiritualidad estuvieron presente en la obra del místico, haciendo referencia a ella en diversos pasajes como, por ejemplo, *Cielo e Infierno*, §326, *The Spiritual Diary*, §4777 o *True Christianity Religion*, §837-839. Esta preocupación de Swedenborg por la población africana tuvo su repercusión entre los afro-americanos que desde inicios del siglo XX fundaron diversos grupos religiosos

abolucionistas como así lo fueron generalmente todas las asociaciones swedenborgianas posteriores. Ejemplo<sup>114</sup> de ello fue la creación de una colonia en Sierra Leona por parte de seguidores abolicionistas de Swedenborg de diversas procedencias cuya idea fundamental fue la libertad, establecida mediante principios sociales igualitarios<sup>115</sup>.

Otro de los hitos fundamentales para la comprensión del complejo legado del místico sueco fue su defensa de la igualdad femenina. La teología de Swedenborg apoyaba los derechos de las mujeres, insistiendo en que debían de ser libres y liberadas de la dominación masculina. La principal seguidora de esta línea de pensamiento inspirada en Swedenborg fue Frederika Bremer (1801-1865), quien viajó a América con el fin de estudiar los derechos civiles en general, de las mujeres y esclavos en particular y defender la libertad e igualdad de todos los colectivos<sup>116</sup>.

Sin embargo, pese a que de Swedenborg se desprenden estas ideas igualitaristas de defensa de los derechos de los menos favorecidos, esto no significó que todos sus seguidores estuviesen implicados de igual modo en la defensa de los derechos sociales. Así, el propio clero de la Nueva Iglesia debatió la idoneidad de que las mujeres pudiesen regentar el ministerio de la iglesia, no siendo posible hasta después de la II Guerra Mundial. Este cambio se fundamentó

---

siguiendo las obras del místico, estando también presentes en el devenir de la Nueva Iglesia. Véase Williams-Hogan y Eller, “Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada”, págs. 275 y siguientes.

<sup>114</sup> La colonia de Sierra Leona no fue la única fundada por seguidores de Swedenborg con el objetivo de abolir la esclavitud. Otro notable ejemplo de ello fue el infructuoso intento en la colonia sueca de St. Barthélemy llevado a cabo en solitario por el importante, en los círculos swedenborgianos, Maurits von Rajalin. Williams-Hogan y Eller, “Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada”, pág. 275.

<sup>115</sup> Algunos de los fundadores de la colonia fueron Carl Bernhard Wadström, August Nordenskjöld y Anders Sparrman, así como abolicionistas ingleses. Véase Williams-Hogan y Eller, “Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada”, pág. 276.

<sup>116</sup> Bergquist, “Introduction”, Swedenborg, E., *Dream Diary*, págs. 85-117.

en las necesidades de la propia organización que veía peligrar su continuidad y no por razones de cambio ideológico<sup>117</sup>.

La llegada del nuevo siglo, si bien supuso un descenso del número de miembros de la Nueva Iglesia, no significó un declive en el interés en Swedenborg y sus obras. De hecho, tras la II Guerra Mundial surge un nuevo afán de traducción y publicación de sus obras, cuyo volumen de distribución sobrepasó los dos millones de ejemplares en las más diversas lenguas: polaco, árabe, islandés, danés, italiano, neerlandés e, incluso, hindi<sup>118</sup>. Un posible motivo de esta renovación, pese a la caída del número de miembros de la Nueva Iglesia, puede explicarse como sigue:

Este [declive] no significa que la verdadera Nueva Iglesia haya sido limitada o restringida en modo alguno, o que su influencia y presencia disminuyese en ningún sentido en los corazones y mentes de la gente. Esto no podría ser, dada la promesa del Señor de su Segundo Advenimiento. Lo que esto significa es que la organización de la Iglesia ha cambiado, está continuamente cambiando, y esto es inevitable y debería ser visto como algo positivo y bueno, no como negativo y perjudicial. Movimiento y cambio son signos de vida. La organización visible está preparada para cambiar, y hay muchos signos actualmente de que el cambio está siendo beneficioso<sup>119</sup>.

En líneas generales, dada la actual vigencia de la Nueva Iglesia así como del interés que Swedenborg despierta, puede considerarse que, efectivamente, el cambio fue beneficioso. Uno de los principales aspectos que a nuestro juicio se erigen como motivos de pervivencia de la corriente es su adaptación a las

---

<sup>117</sup> Williams-Hogan y Eller “Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada”, pág. 264.

<sup>118</sup> Griffith, F. G., *The Swedenborg Society, 1810-1960*, London, Swedenborg Society, 1960, pág. 65. Las obras de Swedenborg fueron traducidas a más de treinta idiomas a mediados del siglo XX lo que indica la expectación que continuaba despertando el autor prácticamente dos siglos después de su muerte.

<sup>119</sup> Duckworth, D., *A Branching Tree: A Narrative History of the General Conference of the New Church*, London, General Conference of the New Church, 1998, pág. 127.

necesidades sociales de cada momento. Sin entrar en las enseñanzas religiosas que la Nueva Iglesia promulgó a lo largo del tiempo, hacer notar que fueron siempre más ajustadas a la sensibilidad social de lo que fue, por ejemplo, el catolicismo, tradicionalmente anclado en el pasado.

El legado de Swedenborg fue interpretado de diversos modos, dado tanto su apertura de miras como su gran volumen de obra escrita. Sin embargo, una cuestión fundamental para la Nueva Iglesia es su posibilidad de cambio de acuerdo con las necesidades de cada momento, siendo sensible, como vimos, a la entrada de las mujeres en las esferas más altas de su jerarquía<sup>120</sup>, así como a la abolición de la esclavitud y también a otros movimientos que con el tiempo irían cobrando importancia. Ejemplos de ello son el vegetarianismo, el socialismo utópico<sup>121</sup> o la tolerancia religiosa, así como el pacifismo, instaurados en un primer momento en Filadelfia a comienzos del siglo XIX, pero que se extendería por los más recónditos rincones del planeta, como los propios grupos swedenborgianos hicieron<sup>122</sup>.

El influjo de Swedenborg fue, como podemos comprobar, inmenso, estando todavía presente en la actualidad a través de diversos estudios del autor y mediante la pervivencia de la Nueva Iglesia. Estos estudios no son, sin embargo, siempre positivos, sino que existe una corriente de investigación que se ha encargado de diagnosticar la enfermedad mental que el visionario padeció en un

---

<sup>120</sup> Pese a esta sensibilidad de la igualdad entre mujeres y hombres las jerarquías de la Nueva Iglesia fueron completamente masculinas durante mucho tiempo. Debe hablarse, entonces, de la posibilidad de igualdad más que de una efectiva paridad entre mujeres y hombres. Hasta el siglo XX y, aún con reticencias, no existiría la primera mujer ministra dentro de la New Church.

<sup>121</sup> Resulta interesante la conexión de Swedenborg con este movimiento, pues refuerza otra de las posibles vías de influjo del pensador sueco en William James a través de Emerson, amigo por igual de Alcott, padre de la brillante escritora Lou Mary Alcott y que estuvo vinculado a esta corriente con diversos intentos de crear su propia comuna, y de la familia James, a su vez influida a través del progenitor por Garth Wilkinson. Si bien las conexiones no pueden ser establecidas de modo causal se intuye una atmósfera de propicia aceptación de parte de las enseñanzas del místico por parte de James, cuyo entorno fue proclive a tal sensibilidad.

<sup>122</sup> Williams-Hogan y Eller “Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada”, pág. 266.



intento de anular cualquier validez de sus obras. Antes de examinarla como representación de gran parte de los críticos de Swedenborg es necesario, para terminar, fijarnos en su influencia en el Espiritualismo<sup>123</sup> dada la importancia para nuestra investigación.

El Espiritualismo bebió en su historia de diversas fuentes y problemas, siendo Swedenborg un antecedente no siempre aceptado por todos. Su mayor impacto en este sentido fue en América, dónde puede afirmarse...

...el origen del espiritualismo americano, como un movimiento socio-religioso, es popularmente fechado en 1848 coincidiendo con el episodio de los “Raptos de Rochester” ocurridos en esa ciudad; o con un poco anterior hecho, la publicación de la controvertida obra de Andrew Jackson Davis *Los principios de la naturaleza* fechada en 1847. Pero hay también una clara influencia swedenborgiana en este movimiento, como recientemente algunos académicos han reconocido<sup>124</sup>.

Desde finales del siglo XVIII se plantea ya la posible conexión entre el Mesmerismo o Magnetismo Animal y las enseñanzas y experiencias de Swedenborg<sup>125</sup>. Este planteamiento se funda en la posibilidad planteada por ambas

---

<sup>123</sup> Se ha optado por referirnos al movimiento espiritualista o Espiritualismo con mayúsculas para diferenciarlo del hecho mismo de la espiritualidad, señalando con ello una corriente de investigación centrada en el mundo espiritual y las posibles conexiones o comunicaciones entre las personas y los espíritus de capital importancia en nuestra investigación. Un tratamiento más detallado se realiza en la sección III.

<sup>124</sup> Kirven, R. H., y Eller, D. B., “Selected Examples of Swedenborg’s Influence in Great Britain and the United States”, en Rose, J. S., Shotwell, S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of Heaven. Swedenborg’s Life, Work and Impact*, pág. 218. Con algunos académicos está haciendo referencia al estudio de Swank, S. T., *The Unfettered Conscience: A Study of Sectarianism, Spiritualism, and Social Reform in the New Jerusalem Church, 1840-1870*, págs. 240-277. Este capítulo está dedicado a la investigación de la interacción existente entre la Nueva Iglesia y el Espiritualismo.

<sup>125</sup> Block ha estudiado la correspondencia que muestra la preocupación de los miembros del grupo de la Nueva Iglesia de Baltimore con respecto al mesmerismo, corriente muy vinculada al surgimiento del Espiritualismo o, al menos, cuyas circunstancias socio-culturales coinciden. Aunque el debate se mantuvo abierto, en líneas generales los componentes del grupo de Baltimore rechazaban radicalmente esta corriente;

corrientes de una comunicación no convencional: mediante hipnosis en el primer caso y a través de esa apertura de la espiritualidad en el segundo.

Esta relación fue, sin embargo, controvertida, como podemos comprobar en el empeño de algunos ministros de la Nueva Iglesia por prevenir a los miembros de la congregación de caer en las redes mesméricas. Tal es el caso de Richard de Charms<sup>126</sup> o Benjamin F. Barrett que denunciaban estas prácticas y avisaban de los peligros de un “diálogo abierto con el mundo espiritual”<sup>127</sup>. Estas fuertes reacciones se dieron debido al interés despertado en los círculos swedenborgianos por algunos personajes que a ojos de Charms o Barrett parecían fraudulentos, como es el caso del clarividente Thomas Lake Harris o el visionario Andrew Jackson Davis<sup>128</sup>. Ambos casos fueron defendidos y promocionados dentro de los círculos de la Nueva Iglesia por George Bush, líder neoyorkino con gran poder en los círculos swedenborgianos que también promovió públicamente el libro *Principios de la Naturaleza* de Davis.

En Davis, algunos miembros de la congregación encontraron un ejemplo más de la posibilidad de comunicarse con los espíritus, mientras que muchos otros rechazaron radicalmente su veracidad por no tratarse del fundador al que, afirmaban, debían ser fieles. Resulta paradójico que los seguidores —algunos de ellos— de un visionario como Swedenborg rechacen radicalmente y sin detenerse a examinar el caso de Davis y sus extraños episodios, juzgándolos prejuiciosamente como falsos.

No obstante, en este punto los seguidores del místico sueco estaban siguiendo las enseñanzas de su maestro, pues el propio Swedenborg avisó de los peligros de intentar contactar con la muerte. Si bien en algunos momentos sus

---

véase Block, M., *The New Church in the New World: A Study of Swedenborgianism in America*, New York, Swendenborg Publishing Association, 1984, págs. 88-89.

<sup>126</sup> Véase Block, *The New Church in the New World: A Study of Swedenborgianism in America*, pág 99.

<sup>127</sup> Barrett, Benjamin F. 1845. “Open Intercourse with the Spiritual Word – Its Dangers and the Cautions Which They Naturally Suggest.” *New Jerusalem Magazine* 19: págs. 13-28, 50-64, 89-104. Esta cuestión resultó, no obstante, controvertida.

<sup>128</sup> Campbell, D., “The Poughkeepsie Seer”, *Studia Swedenborgiana*, 11(1), 1998, págs. 31-43.

avisos son oscuros y sus escritos parecen no oponerse, en líneas generales fue contrario a estos contactos, a pesar de sus propias experiencias. La diferencia radica en un pequeño, pero esencial matiz: los espíritus contactaban, se comunicaban con Swedenborg, no siendo él el que intentaba establecer este contacto que, a sus ojos, resultaba peligroso. Estas ideas se reflejan en los escritos del visionario, como los siguientes:

Nuestra mente es nuestro espíritu, que vive tras la muerte. Nuestro espíritu mantiene una asociación constante con otros en el mundo [espiritual] que son como nosotros. A través del cuerpo material que lo rodea, nuestro espíritu está también entre personas en el mundo físico... si fuésemos privados de toda interacción con los espíritus, moriríamos inmediatamente [TCR: §750].

Pese a este necesario contacto permanente con los espíritus, no es apropiado para Swedenborg que las personas tomen la iniciativa a la hora de intentar contactar con el más allá, tal y como leemos en este fragmento de *La Revelación explicada*:

Mucha gente cree que el Señor puede enseñarnos a través de espíritus que nos hablan, pero la gente que cree esto e intenta llevarlo a cabo no se da cuenta de que conlleva un peligro para sus almas... Desde el momento en el que los espíritus empiezan a hablar con nosotros cambian desde su estado espiritual al nuestro terrenal... El resultado es que los espíritus que están hablando con nosotros están convenidos de los mismos principios que nosotros, sean estos verdaderos o falsos... y mediante la unión de sus sentimientos con los nuestros ellos poderosamente validan nuestros sentimientos... Nosotros no sabemos la calidad de nuestros sentimientos, tanto si son buenos como si son malos [RU: §1182].

Por tanto, debido a las implicaciones morales que este trato con los espíritus trae asociadas, Swedenborg previene de esta comunicación. Es en este sentido en el que algunos de sus seguidores, como hemos mencionado, se mostraron en contra de visionarios y comunicaciones con el mundo espiritual.

El caso de Davis, sin embargo, despertó interés entre algunos conocidos seguidores de Swedenborg, como el propio Bush<sup>129</sup>, Thomas Lake Harris o Edgar Allan Poe. Estos defensores de Davis eran lo suficientemente poderosos y populares para abrir una brecha entre partidarios del nuevo visionario y del Espiritualismo naciente y los detractores de cualquier posible visionario que restase protagonismo a Swedenborg, fuente de inspiración de la congregación<sup>130</sup>.

Las experiencias de Davis comenzaron dándose en sus conferencias públicas, durante las cuales entraba en trance y hablaba acerca de temas que no conocía. Posteriormente, además, comenzó a entablar relación con el mundo de los espíritus como el propio Swedenborg había hecho. En él se comunicó con un espíritu que se identificó como Swedenborg, quién le dictó enseñanzas y correcciones a la interpretación que de algunos conceptos suyos se estaban haciendo<sup>131</sup>. Tal y como Carroll ha puesto de manifiesto:

Las referencias [de los espiritualistas] a Swedenborg indican que lo entendían fundamentalmente como un ejemplo de uso del contacto con espíritus para vislumbrar el orden cósmico. En su condición de inspirador religioso y en el ámbito de su espíritu-centrada visión del mundo, el visionario sueco fue considerado por los espiritualistas como precursor de su religión y empezó a ser para ellos un icono cultural. Por ello, al igual que Andrew Jackson Davis, tan

---

<sup>129</sup> Este autor estaba tan convencido de la veracidad de las visiones de Davis que escribió un apéndice en su obra *Mesmer y Swedenborg* (Bush, G., *Mesmer and Swedenborg: or True Relation of the Development of Mesmerism to the Doctrines and Disclosures of Swedenborg*, New York, John Allen, 1847, págs. 169-218) para probarla y defender el testimonio del “joven Swedenborg” como fue llamado por sus seguidores. Sin embargo, no estaba convencido de que hubiese conocido espiritualmente al propio Swedenborg, tal y como Davis afirmaba, si bien podía citar la página concreta de cualquiera de las enseñanzas y obras del místico sueco, así como hablar en hebreo, latín y griego, prueba irrefutable de su veracidad para Bush. En su estudio de Bush, Block ha investigado este apéndice; véase: Block, *The New Church in the New World: A Study of Swedenborgianism in America*, págs. 135-136.

<sup>130</sup> Ellwood, R. S., “Swedenborg, Andrew Jackson Davis, and Spiritualism”, ponencia presentada en *American Academy of Religion*, Kansas City, 1991, pág. 4.

<sup>131</sup> Ellwood, “Swedenborg, Andrew Jackson Davis, and Spiritualism”, págs. 9-12.

comúnmente buscó comunicación con espíritus. Este, además, es el motivo por el que ellos consideraban a Davis “el joven Swedenborg de nuestros días” y lo bautizaron como el “visionario de Poughkeepsie”<sup>132</sup>.

Las relaciones entre los seguidores de Swedenborg y el Espiritualismo existieron, si bien no siempre el movimiento espiritualista fue considerado de modo favorable. Hasta el momento hemos mencionado los ejemplos más representativos, todos ellos procedentes de Estados Unidos. Sin embargo, es necesario apuntar algunos otros seguidores de ambos movimientos que cobran una especial relevancia en el desarrollo de nuestra investigación. Tal es el caso, por ejemplo, de James John Garth Wilkinson, “el más conocido espiritualista swedenborgiano, aunque formado como médico, comenzó a ser crítico con las prácticas médicas”<sup>133</sup>, posicionándose en contra del abuso de consumo de medicamentos. Este médico seguidor de Swedenborg fue también traductor de gran número de sus obras científicas al inglés, introduciéndolas en el círculo de pensadores espiritualistas de Gran Bretaña<sup>134</sup>. Con el tiempo Garth Wilikinson—que introdujo a Henry James Sr. en la lectura de Swedenborg y por quién el místico americano daría nombre a su cuarto hijo—, comenzó a practicar la homeopatía, así como a seguir el Mesmerismo y a Fourier. Todos estos elementos resultarán fundamentales en la formación del pensamiento de William James.

---

<sup>132</sup> Carroll, B. E., *Spiritualism in Antebellum America*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pág. 22. En esta misma obra el autor documenta la relación intelectual existente entre Swedenborg y los desarrollos conceptuales del Espiritualismo.

<sup>133</sup> Kirven, y Eller, “Selected Examples of Swedenborg’s Influence in Great Britain and the United States”, pág 223.

<sup>134</sup> Este círculo estaba fundamentalmente formado por personas del ámbito científico, tal y como veremos en la sección III en dónde exponemos el desarrollo la *Society for Psychical Research* y sus pretensiones de objetividad y metodología científica en el estudio de fantasmas y fenómenos extraños. Garth Wilkinson, además, tuvo influjo directo en William Howitt, amigo suyo y miembro de la *SPR*. El desarrollo de influjo en William James, si bien más indirecto, es igualmente fundamental, puesto que Garth Wilkinson es el responsable de la conversión de su padre.

## 9. Sus críticos

Como otros personajes notables, Swedenborg recibió las más distinguidas admiraciones, pero también las mayores críticas y recelos. Entre sus detractores, se encuentran figuras como Jaspers, quién no escatimó en calificativos negativos en contra del visionario sueco en su obra *Genio y locura: ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin*<sup>135</sup>. Para Jaspers, Swedenborg sufría alucinaciones que lo convertían en un enfermo mental. Gran parte de los esfuerzos en contra del Profeta del Norte se centran en esta cuestión, siendo diagnosticado mediante lo que en el siglo XIX comenzó a popularizarse como *médecine rétrospective*<sup>136</sup>. Esta tendencia investigadora pretendía aplicar los conocimientos psiquiátricos a personajes del pasado, especialmente aquellos que habían experimentado vivencias místicas, mediante el análisis de sus escritos y los testimonios de sus allegados. Según Schmidt, de hecho, la medicina psiquiátrica se creó con el fin político de contener delirios de fervor religioso<sup>137</sup>.

Durante el siglo XIX se dieron dos aproximaciones contrarias a la figura de Swedenborg por parte de aquellos que pretendían examinar su locura. Por un lado, la posición de Brière De Boismont, autor del célebre tratado *Sobre las alucinaciones* que intentó conjugar la posibilidad de la ocurrencia de alucinaciones en el ámbito de la salud<sup>138</sup>. Para él, un doctor de la Iglesia católica, resultaba de vital importancia salvar a grandes profetas como Lutero o Juana de Arco de la categorización como enfermos mentales. En este sentido es en el que el propio Boismont afirma: “nos vemos obligados a admitir que los hombres eminentes...

---

<sup>135</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*.

<sup>136</sup> Littré, E., “Un Fragment de Médecine Rétrospective”, *Philosophie Positive*, 5, 1860, pág. 103.

<sup>137</sup> Schmidt, L, *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment*, Londres, Harvard University Press, 2002.

<sup>138</sup> Brière de Boismont, A., *Des Hallucinations...*, Paris, Troisième Edition, 1862; James, T., *Dreams, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

deben ser colocados en el *Pandemonium* de los locos, si la alucinación como enfermedad es la única forma que puede ser reconocida”<sup>139</sup>. De este modo, la opinión que categoriza a estas célebres figuras “como lunáticos alucinados, debe ser rechazada, la razón debe permitir reclamar a estos grandes hombres como propios”<sup>140</sup>. El diagnóstico será, entonces, no el de enfermedad mental, sino el de “alucinaciones compatibles con la razón”<sup>141</sup>.

Según Brière De Boismont<sup>142</sup>, hay que distinguir dos tipos principales: aquellas que afectan al juicio y aquellas que son propias de los sentidos. Entre las segundas, a día de hoy, encontramos las ilusiones o percepciones distorsionadas, y las alucinaciones propiamente dichas, que equivalen a la creación de una imagen no real, inexistente. Las alucinaciones, según la clasificación de Brière de Boismont, pueden afectar a la razón, al juicio, estando entonces el individuo claramente afectado en sus características humanas (sería un loco que no cuenta con las características para ser considerado como una persona) o pueden no hacerlo, debiendo éstas últimas ser investigadas con más profundidad, pues no existía —ni existe— una explicación satisfactoria de su existencia<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> Brière De Boismont, A., *Des Hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnanbulisme*, Paris, G. Baillière, 1862, pág. 369.

<sup>140</sup> Brière De Boismont, *Des Hallucinations*, pág. 370.

<sup>141</sup> Berrios, G., *Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*, Madrid, FCE, 2008, pág. 91. Brière De Boismont las denomina “alucinaciones compatibles con la salud”; Brière De Boismont, *Des Hallucinations...*, pág. 34.

<sup>142</sup> Brière De Boismont, *Des Hallucinations...*, pág. 259. Esta diferenciación ya fue establecida por Kant en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* en 1764, si bien para el filósofo no había esperanza para aquellos que tenían afectado el juicio o capacidad de razonar, solo podían ser ayudados, no curados. En el caso de las ilusiones o alucinaciones propias de la sensación, Kant es más optimista, pues piensa que se trata de un error subsanable y no demasiado grave al no afectar la esencia de lo humano: la razón.

<sup>143</sup> La concreción de esta segunda investigación fue iniciada por Falret a mediados del siglo XIX, encontrándose todavía por resolver, pues si bien muchos los estudiosos del ámbito psiquiátrico no dudan de su existencia, la asociación entre alucinación y locura sigue siendo constante.

A pesar de lo dicho, el autor francés solo menciona a Swedenborg de pasada, centrándose su investigación —curiosamente, dada su relación con Kant— en el editor alemán Nicolai, quién sufrió una serie de episodios alucinatorios en 1799, inaugurando el debate acerca de la posibilidad de que se diesen estas experiencias aun manteniendo el sujeto la cordura.

Un autor que sí estudió en caso de Swedenborg y que se mantiene en la línea que Brièrre De Boismont fue Lélut, quién justifica su estudio diciendo que “la locura de Swedenborg es ahora admitida en general por todos los que han añadido el estudio de la enfermedad mental al de la historia y la filosofía”<sup>144</sup>. Una vez justificado su interés en casos como el de Swedenborg, concluye acerca de aquellos que están en la misma situación que “no estaban locos, eran alucinados, alucinados como ellos ya no existen ya no pueden existir, pues son alucinados cuyas visiones eran las visiones de la razón”<sup>145</sup>.

El motivo de que no puedan, según Lélut existir es que estos personajes históricos que estudia padecían “alucinaciones en un sentido religioso y

---

Falret plantea la cuestión del siguiente modo: “si las imágenes se experimentan sin creer en su realidad, tenemos que aceptar que no hay insania; pero ¿basta esto para trazar una línea entre la razón y la locura?”. Falret, J. P., *Des Maladies Mentales et des Asiles d'Alienés*, París, Baillièrre, 1864, pág. 232. Parece que la cuestión definitiva es si aquel que sufría la alucinación creía que esta formaba parte de la realidad o no, tal y como también apuntó Michéa cuando afirmó: “se pueden experimentar alucinaciones cuando la razón es normal; si se reconoce que no existe ningún objeto externo, el alucinado no puede considerarse como loco”; Michéa, C. F., “Des hallucinations, de leurs causes, et des maladies qu’elles caractérisent”, *Mémoires de L’Academie Royale de Médecine*, 12, 1846, pág. 267. En este sentido, entonces, Swedenborg no era un loco en tanto que no experimentaba las visiones fuera de sí mismo, sino a través de su ojo espiritual interior ligado a la moral.

En cuanto a la asociación entre alucinación y patología, Berrios analiza la cuestión planteando la dicotomía entre los partidarios de esta postura de alucinaciones sin insania y aquellos que veían imposible tal concepto, entre los que se generalizó la noción de “pseudualucinación”. Berrios, *Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*, pág. 91.

<sup>144</sup> Lélut citado en Brièrre De Boismont, *Des Hallucinations...*, pág. 34.

<sup>145</sup> Lélut citado en James, *Dreams, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, pág. 92.



reformador que estaban imbuidas del espíritu de la época”<sup>146</sup>, por lo que, “incapaz de entender una forma de locura tal, obligó al alucinado y sus testigos a creer en la realidad de sus falsas percepciones”<sup>147</sup>.

En definitiva, estamos ante:

...alucinaciones más o menos continuas, crónicas, que a juicio de los alucinados son sensaciones reales, y que, sin embargo, son compatibles al parecer con la razón, y que permitirá a la persona que los sufre, no sólo la gestión de continuar viviendo con sus semejantes, sino incluso de llevar su conducta y su interés con toda la solidez de juicio que es deseable<sup>148</sup>.

Sin embargo, no todos los autores interpretaron las alucinaciones de Swedenborg en el mismo sentido favorable. Tal y como anunciábamos, durante el siglo XIX se dieron dos posturas enfrentadas: la que se acaba de referir, que podríamos calificar de positiva; y una más negativa por sus implicaciones sociales, que identifica toda alucinación con locura. Esta es la lectura de, por ejemplo, Henry Maudsley, quién sin leer directamente el testimonio de Swedenborg, sino bibliografía secundaria al respecto, llevó al extremo su juicio negativo ante la identificación entre alucinación y enfermedad mental<sup>149</sup>.

En su estudio sobre las alucinaciones de Swedenborg, Maudsley afirma que éste era “capaz de cuidarse a sí mismo suficientemente bien, y de gestionar sus asuntos con prudencia”<sup>150</sup>, aunque, para este autor, si “él [Swedenborg] viviera en la actualidad en Inglaterra es dudoso si hubiese permanecido sin perturbarse la

---

<sup>146</sup> Lélut citado en James, *Dreams, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, pág. 91.

<sup>147</sup> Lélut citado en James, *Dreams, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, pág. 91.

<sup>148</sup> Lélut citado en James, *Dreams, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, pág. 91.

<sup>149</sup> Jones, S. R., Fernyhough, C., “Talking Back to the Spirits: the Voices and Visions of Emanuel Swedenborg”, *History of the Human Sciences*, 21 (1), 2008, pág. 15.

<sup>150</sup> Maudsley, H., “Emanuel Swedenborg [II]”, *Journal of Mental Science*, 15, 1969, pág. 434.

posesión de su libertad y sus propiedades”<sup>151</sup>. Este comentario, si bien es susceptible de entenderse como una crítica de Maudsley a los confinamientos psiquiátricos tan abundantes en su época<sup>152</sup>, ha de ser interpretado como negativo hacia Swedenborg y sus alucinaciones. En relación al estudio de Maudsley, se ha dicho que “su punto de vista parece estar en línea con la concepción de los proto-psiquiatras franceses de que las alucinaciones de Swedenborg coexistían con su salud, salvo porque Maudsley vio las alucinaciones de Swedenborg como intrínsecamente constitutivas de su locura”<sup>153</sup>.

Maudsley, cuyo objetivo era imponer la ciencia sobre la religión<sup>154</sup>, afirmando él mismo que ha partido de esta idea en su acercamiento a Swedenborg<sup>155</sup>, afirma: “son muy pocos los que han pensado que valga la pena estudiarlo [a Swedenborg] absolutamente en serio; pues se cuenta comúnmente entre los locos”<sup>156</sup>. Empezando, entonces, el estudio del autor desde su perspectiva científica, afirma respecto a los notables trabajos científicos del autor sueco que resulta “poco rentable intentar dar aquí un resumen de los puntos de vista fisiológicos de Swedenborg... pues entre ellos solo hay conjeturas salvajes, teorías fantasiosas, conceptos extraños y frases vacías”<sup>157</sup>.

Sin embargo, Maudsley fue solo uno de los estudiosos del autor que se mostró crítico o, más bien, prejuiciosamente negativo acerca de sus experiencias. Otro caso muy conocido es, ya en el siglo XX, el de Jaspers, quién diagnosticó al místico sueco de esquizofrenia, proponiendo al lector: “describamos la

---

<sup>151</sup> Maudsley, “Emanuel Swedenborg [II]”, pág. 434.

<sup>152</sup> El autor que mejor ha mostrado los excesos de este afán de confinamiento de locos y criminales ha sido Foucault. Véase, por ejemplo, Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 2006.

<sup>153</sup> Jones S. R., Fernyhough, C., “Talking Back to the Spirits: the Voices and Visions of Emanuel Swedenborg”, *History of the Human Sciences*, 21 (1), 2008, pág. 15.

<sup>154</sup> Leudar, I., Sharrock, W., “Changing the Past? *History of Human Sciences*, 16, 2003, (3), págs. 105-121.

<sup>155</sup> Maudsley, “Emanuel Swedenborg [I]”, *Journal of Mental Science*, 15, págs. 169-196.

<sup>156</sup> Maudsley, “Emanuel Swedenborg [II]”, *Journal of Mental Science*, 15, págs. 417-436.

<sup>157</sup> Maudsley, “Emanuel Swedenborg [II]”, pág. 183.

esquizofrenia de Swedenborg en sus rasgos más característicos”<sup>158</sup>. Continúa diciendo: “pese a la afinidad de su dolencia con la de Strindberg, hay, naturalmente, grandes diferencias entre los dos. Lo que tienen en común es el proceso del mal, que, tanto en un caso como en otro, deja intactas las facultades de reflexión, coordinación y orientación de los respectivos enfermos”<sup>159</sup>. Finalmente, afirma:

No ha faltado quien discuta el diagnóstico de la enfermedad de Swedenborg como un proceso esquizofrénico. Grühle, por ejemplo, aunque no llega a descartarlo por completo, lo considera improbable. En mi opinión, la esquizofrenia de Swedenborg es innegable, aunque no nos hayan llegado tantos datos como en el caso de Strindberg para afirmarla categóricamente. Cabría suponer que se tratase de un caso de histerismo, como el de Santa Teresa u otros semejantes; pero, a la edad en que Swedenborg experimentó su cambio, un acceso de histerismo sería mucho más sorprendente que una crisis tardía de esquizofrenia, y, sobre todo, haría imposibles de explicar los fenómenos elementales<sup>160</sup>.

Estos fenómenos elementales, son, en todo caso, según el propio Jaspers “incomprensibles”, en tanto que, en busca de una explicación para las visiones y experiencias de Swedenborg —y Strindberg—, es posible buscar el origen en...

...determinadas tradiciones históricas, que atribuirles, siquiera en parte, a las circunstancias que condicionaron su mentalidad en el periodo anterior a la enfermedad, sin que se incurra en error en ninguno de los dos casos. Lo que ya resulta punto menos que imposible de explicar al margen de la esquizofrenia es el nexo causal entre las vivencias de Strindberg [y Swedenborg, en tanto paralelas] y el carácter de realidad que les atribuye. Por último, cabe también acudir a la

---

<sup>158</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, pág. 169.

<sup>159</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, pág. 169.

<sup>160</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, pág. 171.

comparación con otros místicos, y encontrar en su caso una evolución semejante a la de todos ellos: fase inicial, crisis, calma. Pero, desde un punto de vista metódico, esta manera de ver las cosas me parece inadmisibles. Porque buscar la causa de experiencias así (ya que comprenderlas del todo es imposible) por el procedimiento de compararlas, siguiendo un criterio exclusivamente histórico, con las que nos puedan proporcionar determinadas biografías de personajes del pasado, y sin establecer la oportuna confrontación con las de nuestros contemporáneos, constituye una pretensión que, en el campo de la psicología, es irrealizable<sup>161</sup>.

Al hilo de las consideraciones de Jaspers, lo que cabe preguntarse es en qué medida no realiza él mismo la tarea que está rechazando, a saber: enjuiciar a personajes del pasado a partir de datos biográficos sin contrastación directa posible. La diferencia radica, en el contexto del autor, en que él realiza un diagnóstico, mientras que los creyentes, que tienen fe en las visiones y experiencias de los místicos, las juzgan verdaderas sin aplicar el criterio de la ciencia y el estudio riguroso. La cuestión que se plantea es, entonces, la pugna entre ciencia y religión en la que, desde nuestro punto de vista, ambas tendencias son igualmente débiles en su juicio por atender a prejuicios de fe que quedan al margen de las demostraciones o verificaciones necesarias para emitir tales consideraciones. Jaspers está enjuiciando negativamente a Strindberg y Swedenborg al amparo de su diagnóstico, pero el ejercicio de diagnóstico es en sí mismo un juicio acerca de la persona, además de acarrear una serie de implicaciones estigmatizadoras —tal y como Goffman ha mostrado soberbiamente<sup>162</sup>— que no pueden ser apartadas del diagnóstico. ¿Acaso no está Jaspers emitiendo el mismo tipo de juicios que rechaza en su texto? La respuesta, a nuestro juicio afirmativa, puede verse en el siguiente fragmento:

---

<sup>161</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, pág. 171.

<sup>162</sup> Goffman, E., *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Si se examinaran más de cerca, y desde el punto de vista de una psicología realista, las vidas de los diversos místicos que sabemos no eran normales (en la medida, claro está, en que podamos hacernos una idea al respecto), se echa de ver que los separan notables diferencias. Eso es lo que ocurre, por ejemplo, con Santa Teresa y Swedenborg, que podrían muy bien servir de modelo a toda comparación entre la histeria y la esquizofrenia<sup>163</sup>.

Por si quedase, todavía, alguna duda del juicio de Jaspers sobre Swedenborg, apuntar una idea que resultará, sin duda, esclarecedora. En relación a los esquizofrénicos del tipo que está siendo considerado, afirma el psiquiatra: “en reiteradas ocasiones se ha visto que los esquizofrénicos pueden convertirse en cabecillas de movimientos sectarios en los que los únicos anormales son ellos, mientras que sus partidarios son personas en plenitud de juicio o, todo lo más, histéricas”<sup>164</sup>. Tal fue el caso de Swedenborg, si bien es necesario aclarar que no fue partidario ni promotor de su fundación<sup>165</sup>.

Prosiguiendo con las evaluaciones de Swedenborg, es necesario apuntar que, junto a este diagnóstico de esquizofrenia se dio, paralelamente, la duda de si podría tratarse de epilepsia. Ambas enfermedades estuvieron ligadas a lo largo de la historia de modo recurrente, si bien la esquizofrenia o “demencia precoz” no adquirió entidad propia hasta el siglo XIX con Kraepelin<sup>166</sup>. Además, los vínculos entre religiosidad y diagnóstico de epilepsia, han sido también científicamente avalados<sup>167</sup>. Sea como fuere, lo cierto es que los intentos de diagnosticar a Swedenborg continúan estando presentes en la literatura científica<sup>168</sup> y que

---

<sup>163</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, págs. 171-172.

<sup>164</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, pág. 160

<sup>165</sup> Antón Pacheco, *Un libro sobre Swedenborg*, pág. 23.

<sup>166</sup> Kraepelin, E., *La demencia precoz*, Buenos Aires, Polemos, 2008.

<sup>167</sup> Véase Ramachandran V. S., Blakeslee, S., *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, Nueva York, Morrow & Co., 1998.

<sup>168</sup> Ejemplos de ello son Landtblom, A. M., “Did St Birgitta Suffer from Epilepsy? A Neuropathography”, *Seizure*, 13, 2004, págs. 247-265; Bradford, D. T., “Neuropsychology of Swedenborg’s Visions”, *Perceptual and Motor Skills*, 88,

algunos de estos empeños son realmente ilustrativos de los prejuicios y duras críticas vertidas acerca de este autor, como muestra el título de la obra de Beaumont, *The Anti-Swedenborg: or A Declaration of the Principal Errors and Anti-Scriptural Doctrines Contained in the Theological Writings of Emanuel Swedenborg*<sup>169</sup>.

Una vez presentados los principales ejemplos de aquellos que se posicionaron a favor y en contra de Swedenborg es necesario realizar algunas matizaciones que acaben de completar la visión del autor. En este sentido, por ejemplo, es fundamental hacer notar que aquellos que siguieron los escritos del místico lo hicieron con un cariz netamente religioso, mientras que sus detractores se posicionaron usualmente como hombres de ciencia que tomaban al visionario como un mero charlatán o un paciente psiquiátrico. Si bien controvertida e indemostrable, una tercera opción es posible, tal y como el reverendo Brian Talbot ha puesto de manifiesto tras su profundo estudio del autor, a saber: considerar una tercera opción, que consiste en que Swedenborg estaba sano y sus inusuales experiencias fueron genuinas”<sup>170</sup>.

Si bien esta afirmación avala un tipo de fenómenos que son inexplicables, no por ello han de ser necesariamente falsos –ni, por supuesto, tampoco verdaderos. Lo más cauto será acercarse a ellos de modo lo más directo posible — no a través de bibliografía secundaria, por ejemplo— y habiéndose despojado de la mayor carga de prejuicios que nuestra tradición cultural y nuestro contexto nos permitan.

Pese a sus duros juicios acerca de Swedenborg, el propio Jaspers apunta la necesidad de esta investigación, cuando afirma:

---

1999, págs. 377-383; Foote-Smith, E., Smith, T. J., “Emanuel Swedenborg”, *Epilepsia*, 37, 1996, págs. 211-218. El propio artículo de Jones y Fernyhough, resulta ilustrativo al respecto, Jones, S. R., Fernyhough, C., “Talking Back to the Spirits: the Voices and Visions of Emanuel Swedenborg”, *History of the Human Sciences*, 21 (1), 2008, págs. 1-31.

<sup>169</sup> Beaumont, G., *The Anti-Swedenborg: or A Declaration of the Principal Errors and Anti-Scriptural Doctrines Contained in the Theological Writings of Emanuel Swedenborg*, Londres, Richard Baynes, 1824.

<sup>170</sup> Talbot, “Swedenborg’s Alleged Insanity”, pág. 60-61.

En última instancia, el meollo de todas estas cuestiones es si hay o deja de haber un mundo sobrenatural que, aunque en otro plano, coexista con el nuestro. La exigencia de un mundo tal ha de ser “probada” objetivamente a través de una experiencia material y terrena, incluso por procedimientos rigurosamente científicos. Así han ido surgiendo todos esos conatos de demostración, basados en la telepatía y fenómenos similares, que, como es notorio, no han arrojado hasta el presente ningún resultado satisfactorio, aparte de que los supuestos lógicos en que se apoyan no están, en la mayor parte de los casos, nada claros; pero la cuestión se sale del tema que en la presente obra nos hemos propuesto. Estas revelaciones pueden responder a una necesidad ideológica, a una fe que no tiene que ser por fuerza de origen esquizofrénico, en cuyo caso tampoco llega nunca a traducirse en experiencias de tipo físico, salvo que concurren ciertas manifestaciones históricas o específicamente patológicas, es decir, que formen parte de un síndrome bien conocido; o bien a una necesidad poética y mística, en cuyo caso no se plantea seriamente el problema de su realidad, o, todo lo más, se enfoca en un sentido muy distinto del corriente. La existencia de este mundo puede probarse, en fin, a través de la experiencia sensible subjetiva; y esta demostración es precisamente la única válida, según Strindberg y Swedenborg<sup>171</sup>.

Del fragmento anterior se extraen varias cuestiones que han de ser desentrañadas a lo largo de la presente tesis. Destaca, entre ellas, la necesidad de prueba para esta clase de experiencias y visiones. La cuestión que se plantea es: ¿es posible llegar a una demostración objetiva de tales fenómenos? Y, lo que es más, ¿es necesaria? Las respuestas a esta cuestión se verán a través de los ejemplos de Kant, por un lado, y la *SPR* y, más concretamente, William James, por otro. Analizaremos a estos grandes pensadores que emprendieron esta tarea, el primero mediante la fe, mientras que el segundo a través del intento de demostración científica.

---

<sup>171</sup> Jaspers, *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, pág. 171.

Además, y aunque también en este punto de modos muy diversos, tanto Kant, al que dedicaremos la segunda sección, como William James, cuyo pensamiento veremos en la cuarta sección estuvieron influidos e interesados en Swedenborg y sus visiones. Ambos, además, trataron la cuestión intentando dejar de lado los prejuicios, si bien no siempre con éxito rotundo.

A partir del fragmento de Jaspers se vuelve también necesario resaltar una pequeña matización que es fundamental para la distinción, desde el punto de vista del psiquiatra alemán, entre aquellos que tienen fe y aquellos que sufren una patología. Mientras que aquellos que tienen fe en este tipo de hechos y tienen por ellos experiencias místicas no suponen un problema para el autor, los que sí son susceptibles de investigación psicológica son aquellos que experimentan esos episodios de forma física. Si bien esta distinción resulta interesante, es al mismo tiempo extraña en tanto en cuanto al no estar demostrada ni ser todavía suficientemente conocida la esfera de lo sobrenatural, no estamos en disposición de saber o afirmar si es posible que tenga efectos físicos sobre el mundo natural, humano.

Es necesario ser cauto antes de emitir un juicio precipitado ante una cuestión que suele juzgarse de modo extremo: o bien se niega rotunda y prejuiciosamente, o bien se está de acuerdo. Nuestra actitud es diferente, como también lo fue la de Kant y James que proponemos como interlocutores para el apropiado acercamiento que podríamos denominar “neutral”, si es que algo así puede ser conseguido.

Por último, al hilo de la exposición previa se vuelve necesario realizar una valoración acerca de las visiones de Swedenborg, así como si estas han de ser consideradas propias de un paciente psiquiátrico o no. En relación a la segunda cuestión, la respuesta va más allá de cualquier consideración médica o religiosa: ¿qué sentido tiene buscar un diagnóstico psiquiátrico en una persona que promueve la fe? No conviene, y no resulta fructífero, mezclar ciencia y fe o conocimiento y fe, por lo que esta tarea tan arduamente emprendida a lo largo de los dos últimos siglos, parece vana, insatisfactoria e inútil.



Además, es dudoso que se pueda llegar a determinar si Swedenborg, en efecto, padecía una patología mental o no y, en todo caso, esto no cambiaría su lugar en la historia de la cultura occidental. En todo caso, un dato sí parece relevante de cara a una apropiada valoración del fenómeno; una información que, sin embargo, dejaremos en suspense, pues no nos corresponde a nosotros el valorarla, a saber: al menos un cuatro por ciento de la población en general sufre experiencias visuales y auditivas extrañas a lo largo de su vida<sup>172</sup>, lo que, de acuerdo con la tendencia de la psiquiatría actual, refuerza la visión de las alucinaciones no patológicas.

Lo que es innegable es que Swedenborg creía firmemente en sus visiones, como así lo hacían todos aquellos que en algún momento tuvieron el placer de estar presentes en uno de sus episodios. Junto a ello, el impacto de dichos contactos trasciende la cuestión de su carácter, marcando de forma inapelable los desarrollos de generaciones posteriores. Veremos ahora este influjo a través del ejemplo de Kant.

---

<sup>172</sup> Johns, Nazroo et al., “Ocurrence of Hallucinations in a Community Sample”, *Schizophrenia Research*, 29, 1998, pág. 23. Este porcentaje podría ser mayor, según algunos estudios, si bien hemos preferido ser conservadores, pues es igualmente relevante.



## II. LA VÍA FILOSÓFICA: KANT

Kant ha pasado a la historia como el epítome del buen juicio y el pensador ilustrado por antonomasia, en buena medida debido a la sistematicidad de su analítica. Sus escritos de juventud, cuando atendidos, han estado siempre relegados a un segundo plano, bajo la sombra de la magna obra kantiana: sus *Críticas*. Extraña, entonces, cualquier vinculación de Kant con visionarios, pero lo cierto es que el filósofo alemán también dedicó un notable esfuerzo a la cuestión de los espíritus y de aquellos que afirmaban poder comunicarse con ellos: los visionarios<sup>173</sup>. Para ello “sacrificó” la nada despreciable cantidad de siete libras [TG: 113, 149] en aras de adquirir y estudiar los “voluminosos” tomos de *Arcana Caelestia* (1749-1756) de Swedenborg. Como resultado de esta lectura y con el propósito de que su trabajo no fuese en vano, Kant decidió verter sus reflexiones en un ensayo: *Träume eines Geistersehers, erläüttert durch Träume der Metaphysik* o *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*, en su traducción española (en adelante *Träume*).

Esta obra de Kant ha quedado usualmente en un segundo plano, puesto que, aunque referida en los estudios sobre el filósofo, no se ha estudiado del mismo modo que, por ejemplo, las *Críticas*. Además, en los estudios espiritualistas, Kant ha pasado desapercibido, no existiendo un tratamiento sistemático de su postura. La presente investigación tiene como objetivo realizar un análisis del planteamiento de Kant que venga a paliar en la medida de lo posible las carencias existentes. Así, aunque pueda parecer más un título novelesco que un ensayo filosófico el presente estudio se podría titular: “el caso de Kant y los fantasmas”.

---

<sup>173</sup> Recuérdese que bajo la denominación de visionario se engloba tanto aquellos que afirman “ver” a fantasmas o espíritus como a cualquier otro tipo de percepción de los mismos o comunicación con ellos. En este sentido, una persona que oye las voces de un espíritu como si fuesen externas o que las experimenta en su propia mente como voces diferentes a las del propio yo, de su propia persona o conciencia con la que se identifica, también es denominada “visionario”.

La necesidad de recuperar esta obra corresponde a dos motivos fundamentales. La primera razón para emprender este estudio viene dada por la importancia de esta temática en la época de Kant. Lejos de lo que pueda parecer, en paralelo al auge del racionalismo asistimos también a un incremento de la preocupación por comprender los fenómenos espectrales. Esto se debe, principalmente, al nacimiento del sujeto en la Modernidad, un sujeto que ha de comprender el mundo exterior contando para ello con la representación. Se plantea, entonces, el problema: ¿son todas esas representaciones reales o algunas forman parte solo de la imaginación? ¿Es común el conjunto de representaciones o existen desviaciones? Esta cuestión está directamente asociada con la ancestral creencia en fantasmas, espíritus y criaturas del más allá, por lo que estos fenómenos se problematizan. El intento de explicar por qué algunos sujetos son visionarios (*Geistersehers*), por qué ciertos individuos tienen experiencias extrañas interpretadas como apariciones de fantasmas, perdurará como objetivo hasta nuestros días. Dicho estudio es en ocasiones considerado necesario para la comprensión de lo humano —como ocurre mayoritariamente en el Romanticismo, sobre todo como modo de expresión artística—, otras veces entendido como aproximación imprescindible de cara a la eliminación de una creencia sin fundamento —cuyo apogeo se encuentra en la Ilustración.

No obstante, ¿está este proceso de ocultación suficientemente fundamentado? ¿No se habrá convertido la historia de un mito en un mito de la historia? Antes de dar una respuesta o una senda de estudio para estos interrogantes estudiemos el ensayo kantiano acerca de la cuestión. Los *Träume* están divididos en dos partes, tituladas por el propio autor “la dogmática” y “la histórica”. Esta denominación se corresponde con el cometido de Kant en cada una de las partes: en los primeros capítulos, “dogmática”, vierte sus reflexiones filosóficas, pasando posteriormente a la crítica —que ha sido leída como furibunda— a Swedenborg y el análisis de las creencias en el más allá desarrolladas a lo largo del tiempo “histórica”.

Estudiaremos, entonces, el posicionamiento filosófico del pensador de Königsberg en relación al mundo de los espíritus y las personas que entran en

contacto con ellos, los visionarios. Para ello, y pese a defender una posición al menos abierta de Kant hacia este tipo de creencias, no rehusaremos la lectura de algunos pasajes de crítica a Swedenborg que han sido el fundamento de la interpretación tradicional que se ha hecho del pensamiento de Kant al respecto. Es en la segunda parte del ensayo, dedicada al místico sueco, donde encontramos esta crítica, pero donde también se vierten algunos de los puntos más positivos de la concepción kantiana, de interés para nuestro estudio, y que apoyan esas aproximaciones más recientes al ensayo kantiano.

La segunda motivación es situar este ensayo en el conjunto de la obra del filósofo de Königsberg para poner de relieve una faceta de su pensamiento no ha sido suficientemente atendida. Este segundo objetivo del presente estudio se presenta más modesto en sentido histórico y conceptual en general, pues es temporal y personalmente acotado, pero realmente complejo desde el atrevimiento de hablar de un pensador tan estudiado como Kant. A esto debemos sumarle el hecho de que, por suerte o por desgracia, nos enfrentamos a uno de los ensayos menos conocidos y analizados de este autor; circunstancia que nos sitúa ante la ventaja de una cierta libertad de estudio, pero frente al inconveniente de estudiar una obra, los *Träume*, que la crítica tradicional kantiana ha situado entre los textos de poca significación por tratarse de una obra de transición, lo que supone un obstáculo a la hora de defender su importancia.

La mayoría de estudios sobre Kant se han centrado en la etapa crítica. En todo caso, aún aquellos<sup>174</sup> que investigan los orígenes de las ideas kantianas,

---

<sup>174</sup> Véase, por poner algunos ejemplos en lengua castellana: Navarro Cordón, J. M., “Método y metafísica en Kant precrítico”, *Logos*, vol. 9 (9), 1974, págs. 75-122; Vicente Arregui, G., Muñoz, J., *Dios y hombre en el Kant precrítico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1987; Papi, F., *Cosmología e civiltà. Due momenti del Kant precrítico*, Urbino, Argalia, 1969; Canterla, C., “Neoplatonismo, filosofía natural y misticismo”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudio del siglo XVIII*, 1, 1991, págs. 163-174; Pacheco, J. A., “Las nociones de espacio y tiempo en la obra pre-crítica de Kant”, *Amitesarove Dikaiosyne*, 24, 2010, págs. 89-124; Cano de Pablo, J., “La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los escritos precríticos de Kant”, *Convivium: revista de filosofía*, 19, 2006, págs. 23-44; Mansur, J. C., “Principios precríticos y críticos del pensamiento de Emmanuel Kant”, *Tópicos: revista de Filosofía*, 36, 2009, págs. 65-82.

rastreando para ello los escritos del período pre-crítico, poco o nada se han detenido en esta obra. Su tono satírico y la extrañeza que produce el que este pensador haya estudiado un tema tan controvertido como las visiones de fantasmas a partir, además, de un autor místico como Swedenborg, han propiciado su intencionado olvido.

Existen algunas excepciones a este silencio, especialmente en las últimas décadas; intentos de reconstrucción del pensamiento kantiano más allá de la concepción tradicional ha propiciado una revisión de textos y presupuestos, dando lugar a estas salvedades. Entre los estudiosos de los *Träume* cabe destacar a un autor, Gregory R. Johnson, quien ha analizado en profundidad y desde diversos puntos de vista el ensayo al que nos enfrentamos. Junto a estudios como “Did Kant Dissemble His Interest in Swedenborg?”, “Swedenborg’s *Positive Influence on the Development of Kant’s Mature Moral Philosophy*” ó “From Swedenborg’s Spiritual World to Kant’s Kingdom of Ends”, Johnson ha elaborado una traducción que podríamos considerar “completa”<sup>175</sup>: en esta nueva versión — inglesa— de la obra realiza una coherente introducción al texto, acompañada de la nueva edición inglesa y a la que adjunta fragmentos y cartas kantianas que arrojan luz sobre el ensayo.

En lengua castellana existen dos traducciones relevantes por sus diferencias: paralelamente a lo que ocurre con la edición de Johnson, Carlos Correas ha editado los *Träume* añadiendo dos anexos con misivas de gran relevancia para la comprensión del texto, completándolo<sup>176</sup>. Por otro lado, existe

---

<sup>175</sup> Johnson, G. R., “A Commentary on Kant’s *Dreams of a Spirit-Seer*”, Ph.D. Dissertation, Washington, D.C., The Catholic University of America, 2001; Johnson, G. R., “Did Kant Dissemble His Interest in Swedenborg?”, *The New Philosophy*, 102, 1999, págs. 529-560; Johnson, G. R., “Swedenborg’s Positive Influence on the Development of Kant’s Mature Moral Philosophy”, en McNeilly, S. (ed.), *On the True Philosopher and the True Philosophy: Essays on Swedenborg*, London, The Swedenborg Society, 2002. Johnson, G. R., “From Swedenborg’s Spiritual World to Kant’s Kingdom of Ends”, *Aries*, 9 (1), 2009, págs. 83-99; Johnson, G. R., Magee, G. A. (eds.), *Kant on Swedenborg. Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, London, Swedenborg Studies, 2003.

<sup>176</sup> Kant, I., *Sueños de un visionario*, Buenos Aires, Leviatán, 2004 de Carlos Correas y la de Cinta Canterla, más antigua, que utilizaremos aquí por el hecho de ser bilingüe.

la traducción bilingüe de Cinta Canterla, utilizada como fuente en nuestro estudio.

Existen estudios en otros idiomas, principalmente en alemán y francés, como el libro de G. Florschütz sobre la influencia de Swedenborg en Kant<sup>177</sup> o los análisis más antiguos, el germano de Du Prel de 1889<sup>178</sup> y el del pensador francés Henri Delacroix<sup>179</sup>. Este último texto constituye un punto importante de análisis, pues, si bien el pensador no representa una autoridad en la filosofía kantiana, su aproximación al ensayo es tolerante con el tema de estudio. Delacroix aborda los *Träume* con un talante nuevo y abierto, posición difícil de encontrar en una época donde el positivismo pujante y el excesivo auge de las charlatanerías fantasmagóricas hacían de esta labor un acto de valentía. Junto a ello, el ejemplo del pensador francés resulta relevante por el contexto histórico en el que se desarrolla, pero esta cuestión pertenece a un capítulo futuro.

Sin embargo, no solo los estudiosos de Kant han tratado la cuestión de los espíritus o fantasmas, sino que otros pensadores han estudiado esta problemática. Nos referimos a ella como problemática en dos sentidos principales: su carácter confuso, no aprehensible y preternatural; y la consideración que ha suscitado a lo largo de la historia reciente de Occidente, como en el desarrollo de la presente tesis se puede observar. Los fantasmas y fenómenos espectrales se han asociado en numerosas ocasiones a charlatanes o estafadores y, por diversas contingencias, incluso con patologías mentales. El auge de interés generado por este fenómeno a lo largo, especialmente, del siglo XIX, llevó a pensadores como Schopenhauer<sup>180</sup> y William James [EPR] al tratamiento riguroso de la cuestión. Otro ejemplo, ya en

---

<sup>177</sup> Florschütz, G., *Swedenborgs verbogene Wirkung auf Kant*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

<sup>178</sup> Du Prel, C., *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie: Mit einer Einleitung "Kants mystische Weltanschauung"*, Leipzig, Ernst Günther, 1889.

<sup>179</sup> Delacroix, H., "Kant et Swedenborg", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 12, 1904, págs. 559-578.

<sup>180</sup> Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, trad. de Agustín Izquierdo, Madrid, Valdemar, 1997.

pleno siglo XX, es el de Adorno<sup>181</sup>, tratándose en este caso de una actitud de oposición, siendo el autor contrario a dichos fenómenos y realizando consideraciones críticas y generalizaciones no del todo acertadas.

Puede reprocharse que este hilo argumentativo supone una apelación a la autoridad al basarse en grandes nombres de la historia del pensamiento como modo de fundamentar la importancia del tema. Con todo, consideramos que un ejemplo sistemático de estudio y reflexión como el kantiano nos puede ayudar para la comprensión de este fenómeno. La línea de estudio aquí planteada al hilo de Kant pretende desentrañar un tema a la vez interesante desde el punto de vista humanístico y de la historia de las ideas, como complejo y delicado en cuanto a los estrechos márgenes que lo separan de las más disparatadas pretensiones.

---

<sup>181</sup> Adorno, T., “Tesis contra el Ocultismo”, *Minima Moralia: reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004.



## 10. Los Träume: aproximación a la obra.

El escrito de Kant acerca de las visiones de fantasmas, los *Träume*, vieron la luz de forma anónima por primera vez en el año 1766, aunque sobre este escrito recayó la censura puesto que “el manuscrito del magister Kant está escrito de un modo absolutamente ilegible, (...) de modo que habría que introducir tantas innovaciones para corregirlo, que ese tratado no podrá volverse a publicar en su actual estado”<sup>182</sup>. Sin embargo, ese mismo año se hicieron dos impresiones diferentes de un texto del que Kant, aún sin la búsqueda expresa de mantener apartado su nombre, tampoco se mostró especialmente orgulloso. En una carta a Mendelssohn afirma: “es cierto que pienso con la mayor convicción muchas cosas que no tendré nunca el coraje de decir, pero nunca he dicho algo que no pensase... De hecho me ha sido muy difícil imaginar un método mediante el que revestir mis pensamientos sin exponerme a la ironía. Me pareció el más aconsejable adelantarme a los otros de modo tal que [yo] me riese el primero de mí mismo”<sup>183</sup>. De esta burla de su persona, además, parece estar convencido, como él mismo dirá: “[el autor] confiesa con una cierta humillación que ha sido tan inocente como para investigar acerca de la verdad de algunos cuentos del tipo mencionado” [TG: 6, 31.].

Esta especie de burla de sí mismo no ha de tomarse por un rechazo absoluto del estudio presentado por él. La interpretación de estas afirmaciones está más ligada al intento de adelantarse a los críticos que del propio convencimiento de haber hecho el ridículo. Pensamos que, si realmente fuese así, no habría publicado el escrito, ni siquiera hubiese hecho el esfuerzo de escribirlo, y que, en todo caso, no tenda un lugar en su sistema, tal y como los *Träume* poseen. Es decir, la significación de esta obra va más allá de lo anecdótico, pudiendo entreverse en ella características que estarán presentes como ejes en el

---

<sup>182</sup> Akten des akademisches Senats zu Königsberg (Censur und verbotene Bücher betr. C. 13); citado en Canterla, C., “Introducción” de la obra de I. Kant, *Sueños de un visionario*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989, pág. 11.

<sup>183</sup> Carta a Mendelssohn del 8 de abril de 1766, Kant, *Sueños...*, edición de Correas, “Apéndice II”, pág. 124.

período crítico. Ejemplos de ello son los límites de la razón (que Kant pondrá como principal obstáculo en el conocimiento de los espíritus) o el planteamiento de la moral como regla universal de autorregulación que está presente en el escrito, aunque de modo menos elaborado o completo.

Contextualicemos. Tal y como ya se ha apuntado, los *Träume* son publicados por primera vez en 1766, constituyendo lo que Bertrand Russell define como “un trabajo curioso”<sup>184</sup>. Ernst Cassirer, como biógrafo y gran conocedor del pensador alemán, destaca “el tono extraño y poco familiar en el que fue escrito”, siendo en todo caso un ejemplo de “un humorismo soberano”<sup>185</sup>. Pese a las dudas que suscitó la autoría de la obra, y “a pesar de su tono satírico”, Cassirer afirma que en este ensayo...

...a pesar de este tono satírico, vibra a lo largo de toda la obra un rasgo de seriedad que se trasluce claramente a través de sus burlas y de sus ironías. No en vano se trata de dudas y reparos que afectan a los más altos problemas espirituales y religiosos de la humanidad, de problemas como el de la inmortalidad y el de la perduración personal, a los que Kant concedió siempre, en todas las épocas de su pensamiento y cualesquiera que fuesen sus respuestas teóricas, un interés *moral* decisivo<sup>186</sup>.

La obra que vamos a analizar está dividida en dos grandes partes: la “Primera parte, que es dogmática”, dividida en cuatro capítulos que comprenden los párrafos 7 a 81; seguida de una “Segunda parte, que es histórica”, que comprende tres capítulos entre los párrafos 82 y 128. Está precedida de “Un prólogo que promete muy poco de este ensayo” y que ocupa los primeros seis párrafos.

La primera parte provee un análisis sobre las especulaciones metafísicas que versan de los espíritus y la segunda estudia la aportación de Swedenborg a las creencias místicas en espíritus, el más allá y otros fenómenos extraños, que caen

---

<sup>184</sup> Russell, B., *A History of Western Philosophy* (1946), London, Unwin, 1984, pág. 678.

<sup>185</sup> Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina* (1918), Madrid, FCE, 1948, pág. 98.

<sup>186</sup> *Idem.*, pág. 78.

fuera de los límites de explicación habitual. La relación entre ambas partes es controvertida, pues lejos de lo que la lectura tradicional de Kant ha querido transmitir, el segundo bloque no se limita a ser una crítica burlesca del místico sueco, sino que muestra una concepción kantiana de los espíritus y visionarios más compleja de lo que estos lectores han visto o han querido mostrar. Podemos adelantar ya que no se trata de una mera crítica de los visionarios ilustrada por los ensueños de la metafísica —tal y como el título de la obra reza—, a través de este estudio comprendemos la importancia que estos fenómenos y creencias poseen para el propio desarrollo del pensamiento del autor, tanto para la comprensión de su vertiente moral como por su talante humanístico, abierto, de investigador que escapa de lo dogmático. Es necesario adelantar, además, el impacto que Swedenborg tuvo en Kant, a quién el filósofo de Königsberg distinguirá del conjunto de visionarios, situándolo a medio camino entre éstos y los metafísicos. Las referencias a Swedenborg, lejos de agotarse en los *Träume* o el período inmediatamente posterior, llegan hasta las lecciones kantianas de 1792-1793 [V-*Met/Dohna*].

Pasemos, entonces, a responder una de las cuestiones fundamentales y primeras a la que nos enfrentamos cuando tenemos noticia de este ensayo del filósofo de Königsber, a saber: ¿qué es un visionario (*Geisterseher*)<sup>187</sup>? ¿A qué o quién se está refiriendo Kant con esta denominación? Y relacionada con esta cuestión que podríamos denominar “inmediata”, la más mediata —mediada por la importancia que posee el fenómeno de los visionarios en su tiempo y sus implicaciones— de ¿por qué Kant dedica sus esfuerzos al estudio de esta cuestión que a día de hoy nos parece -cuando menos- extraña—o ridícula?

---

<sup>187</sup> *Geisterseher* es el vocablo alemán utilizado por Kant para referirse a “visionario”. Su traducción sería “el que ve espíritus”. En *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* Kant utiliza el término “*Visionär*”, que también ha de traducirse como visionario, si bien existe una diferencia sustancial entre ellos: mientras el *Geisterseher* de los *Träume* no posee una connotación negativa, siendo aquel que ve espíritus sin tener por ello asociado un defecto o problema mental; en el caso del *Visionär* éste es un alucinado, aquel que “ve” sin una impresión de base. Véase el desarrollo en las páginas siguientes.

Una vez sentadas las bases de nuestro estudio a partir de la significación que para Kant y su tiempo poseen estas cuestiones, realizaremos el análisis propiamente dicho del texto para desentrañar dos posibles lecturas del mismo: una primera que podríamos denominar dogmática, cerrada; y una segunda que tendría justamente ese talante abierto y conciliador que le atribuimos a este ensayo y que podría denominarse, “espiritualista” siguiendo a Bishop<sup>188</sup>.

Cuando hablamos, entonces, de “visionarios” como lo hace Kant en su escrito, ¿a qué o quiénes estamos haciendo referencia? La primera respuesta es que se trata de personas que “son sobrecogidas en ciertos momentos por la visión [...] de naturaleza espiritual” [TG: 53, 81], es decir, a personas que perciben espíritus de algún tipo, bien sean fantasmas, bien fenómenos místicos como, por ejemplo, Dios. No obstante, esta respuesta, tan sencilla en apariencia, esconde buena parte de los problemas anteriores: la denominación de fantasmas (que bien podría ser otra); el hecho de que existan personas que los perciben, pero otras no; así como la referencia en el mundo objetivo de esos entes denominados “fantasmas” que, en principio, no cuentan con una presencia objetiva, real, demostrable empíricamente.

Para Kant los visionarios son aquellas personas con una sensibilidad especial que padecen apariciones, contactos con el mundo o esfera espiritual. En este sentido, podrían definirse como aquellos que experimentan “la sensación de la presencia de un espíritu, con la imagen de una figura humana, y el orden y la belleza del mundo inmaterial con las fantasías que complacen a nuestros sentidos en otros momentos de la vida” [TG: 53, 81]. Y continúa: “esta clase de apariciones no pueden ser, no obstante, algo común y corriente, sino acontecer solo a personas cuyos órganos tengan un inusual grado de excitabilidad” [TG: 53, 81].

---

<sup>188</sup> Bishop, P., “Review of *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, edited by Gregory R. Johnson and translated by Gregory R. Johnson and Glenn Alexander Magee, Swedenborg Foundation, 2002”, *Journal of Scientific Exploration*, 17 (4), 2003, págs. 761-765.

De esta primera aproximación pueden extraerse algunas características fundamentales en el procedimiento kantiano de estudio de la cuestión, como el hecho de no tratarse de un fenómeno “común y corriente”. Hemos de preguntarnos, entonces, la causa de que las apariciones de espíritus no sean compartidas por todos los sujetos. Nótese que Kant utiliza el término “espíritus” (*Geist*) y no fantasmas o espectros<sup>189</sup>. Entre los motivos más probables de esta decisión encontramos una cierta tendencia general o moda en su época. No siendo este criterio achacable a decisiones totalmente fortuitas, sí es cierto que en las transiciones entre épocas se modifican las denominaciones para cada fenómeno particular dentro de una familia de vocablos que no está claramente diferenciada<sup>190</sup>. Así, los fantasmas habitaban en el Romanticismo, mientras que los espectros son fenómenos más propios del siglo XX, aunque cualquiera de los términos no son totalmente excluyentes.

La información anterior ha de ser, no obstante, puntualizada, pues adolece de una excesiva generalización que puede llevar a error. Para el estudio del ensayo que hemos emprendido habla Kant de espíritus, pero en otros momentos de su obra utiliza la noción de fantasma (*Phantast*) o fantasmagoría (*Phantasterrei*). Los motivos de tal uso responden a una diferenciación, sutil, pero fundamental, que ha de ser esclarecida.

---

<sup>189</sup> Reserva “fantasma” para aquellas ilusiones de la imaginación que no tienen correspondencia alguna con la realidad. La cuestión, no obstante, es compleja, pues no existe un consenso o definición cerrada acerca de las diferencias existentes entre espíritu, espectro y fantasma. Una puntualización relevante, apuntada en la introducción, resulta de la distinción entre espíritu como sustancia inmaterial del individuo frente a fantasma como perteneciente a un fallecido. La denominación de espectro es usualmente utilizada más como adjetivo “espectral” que en referencia a una criatura o fenómeno separado.

<sup>190</sup> Tomando ahora el alemán como referencia, por ser el idioma de los *Träume*, Kant emplea el término “Geist” o vocablos con esta misma raíz. De acuerdo con E. M. Martínez Amador, *Diccionario Español-Alemán/ Alemán-Español*, Barcelona, Editorial R. Sopena, 1974, pág. 294, con el concepto alemán “Geist” nos referimos a: espíritu, alma, ingenio; espectro, alma en pena, aparecido. Su adjetivo “geister” es relativo a: fantástico (de fantasma), espectral, sobrenatural, misterioso. Se comprueba, entonces, el complejo entramado de cuestiones y distinciones –o, más bien, indistinciones- terminológicas a las que nos enfrentamos.

En su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de 1764, Kant utiliza el término “fantasma” (*Gespenst*) relacionado con, como el propio título de la obra nos indica, la locura. En el texto pueden leerse afirmaciones que ilustran este empleo del término, como la que sigue:

El insensato no es sabio, el loco no es listo (*klug*). La burla que el insensato atrae sobre sí mismo es divertida e indulgente. El loco se gana los más agudos latigazos del sátiro, sólo que no los siente. No se debe desesperar del todo de ver que un insensato pueda volverse alguna vez cuerdo, pero quien piensa hacer un listo de un loco es como quien quiere lavar a un negro. La causa está en que en el primero domina una inclinación verdadera y natural, que a lo sumo sólo encadena la razón, mientras que en el segundo se trata de un bobo *fantasma* cerebral que invierte (*umkehrt*) los principios de la razón [VKK: 264, 70-71 (énfasis añadido)].

La diferenciación que establece el autor, entonces, entre “espíritu” (*Geist*) y “fantasma” (*Gespenst*) respondería a una distinción profunda, tanto en su referencia, como en sus implicaciones, entre los términos. El primero de ellos estaría asociado a los entes inmateriales que perduran tras la muerte y/o que tienen una existencia efectiva extracorpórea o inmaterial. Se corresponderían, entonces, tal y como se apuntaba, con los espectros actuales o los fantasmas románticos. Con el término “fantasma” (*Gespenst*)<sup>191</sup> y, extensivamente en este mismo sentido, “fantasma cerebral” (*Hirngespenst*), por el contrario, estaría Kant haciendo referencia a impresiones sin ideas<sup>192</sup>, sin referente real, propias de la imaginación de un iluso o un alucinado, que sufre una alucinación (*Verrückung*). En este sentido los fantasmas serían lo que hoy en día llamamos alucinaciones o

---

<sup>191</sup> Se ha mantenido la terminología del traductor, que se refiere a “fantasmas” y no “espectros” o “sombra” (en el sentido de Doble) por motivos de claridad expositiva y coherencia interna para el desarrollo de Kant y su pensamiento, si bien no sostenemos la adecuación de esta nomenclatura.

<sup>192</sup> El empleo de terminología empirista, que el lector ya habrá notado, responde al intento de trasladar el desarrollo del propio Kant en esta obra; como ejemplo véase [VKK: 265, 74].

ilusiones, sin referencia, por tanto, a la posibilidad de existencias preternaturales<sup>193</sup>.

Con todo, esta diferenciación está lejos de ser clara. Avanzando en la lectura de los textos se observa cómo ambos fenómenos se tocan. Veamos brevemente este acercamiento —o incluso confusión— en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, dónde leemos:

...se observa que personas que en otros casos muestran una razón suficientemente madura, sin embargo, se obstinan en haber visto con la mayor atención quién sabe qué formas fantasmales y caras grotescas; y que tienen también suficiente sutileza para poner en relación su experiencia imaginaria con algún sutil juicio racional. Esta cualidad del trastornado (...) se denomina *alucinación (Verrückung)*. El alucinado es, pues, un hombre que sueña despierto [VKK: 265, 75].

Según esta afirmación, la visión de fantasmas y espíritus sería propia de la alucinación, *ergo* los fantasmas son productos o síntomas de las alucinaciones. Si continuamos la lectura, no obstante, el propio texto ahonda en la relación, pues este “hombre que sueña despierto”, es decir, el alucinado que después reaparecerá en los *Träume*, “es un *fantaseador (Phantast)*” [VKK: 265, 75].

Según Kant, no debe, por otra parte, preocuparnos en exceso esta ensoñación, siempre y cuando sea controlada y acotada, no general, puesto que, para Kant: “este autoengaño en las sensaciones es, por lo demás, muy común, y en tanto que es solo parcial, se tolera bajo dicha denominación; si bien, cuando se le añade una pasión, la misma debilidad del ánimo puede degenerar en una auténtica fantasmagoría (*Phantasterrei*)” [VKK: 265, 76]. Es posible, por tanto, que si se llegase a radicalizar esa inclinación de cada persona, ésta pasase a ver fantasmas o,

---

<sup>193</sup> Recuérdese que con la denominación de preternaturales nos referimos a que ocupan tanto el más allá como el más acá de las creencias en entes extraños, no teniendo porqué ser sobre-naturales, esto es, con un estatuto ontológico superior ya sea en tanto más duradero como en cuanto a su particular naturaleza e impuestas por un ente superior y externo. Preternaturales aludiría, entonces, a un conjunto de creencias en fenómenos que rondan la naturaleza, la acompañan, pese a no poder ser explicadas de un modo sencillo.

dicho más corrientemente, fantasear de modo insano. Un ejemplo de esta fantasía nos lo da el propio Kant cuando afirma que “nunca es tan común la constitución fantaseadora del ánimo como en la hipocondría” [VKK: 266, 77] —síndrome que, como él mismo reconoce, conocía en primera persona [SF: 59-60]<sup>194</sup>.

Poco a poco, entonces, vemos cómo el pensador va introduciendo más términos que giran en torno a la noción de fantasía, que aunque vinculada a los fantasmas, no se identifica con nuestra noción o definición del vocablo. Sin embargo, en un intento de acotación de la cuestión, Kant establece una suerte de enumeración gradual de la gravedad de las fantasías o de sus implicaciones, que pueden ir desde lo más positivo hasta lo más gravoso para la persona y la sociedad. Se hace, también, continua referencia a los problemas religiosos, asociados a un exceso de pasión y fervor cuya exaltación exagerada lleva a fantasías de diversa gravedad.

Sin pretender crear polémica en relación a los conflictos religiosos, pues el fenómeno religioso escapa a nuestros objetivos presentes, reproducimos esta jerarquía kantiana derivada de la fantasía —o fantasmagoría en la terminología empleada por el autor. Leemos:

Esta apariencia ambigua de la fantasmagoría en sentimientos en sí buenos y morales es el *entusiasmo* (*Enthusiasmus*), y sin él jamás se ha conseguido nada grande en el mundo. Muy distinto es el caso del *fanático* (*Fanatiker*) [el *visionario* (*Visionär*), el *exaltado* (*Schwärmer*)]. Éste es propiamente un alucinado que pretende tener una inspiración inmediata y una gran familiaridad con los poderes del cielo. La naturaleza humana no conoce ninguna ilusión más peligrosa [VKK: 267, 79].

Puede observarse cómo se enlazan los términos visionario, fanático y alucinado, diluyéndose toda posible distinción, entonces, en una sola categoría: lo perjudicial. Queda pendiente, pues, trazar la línea divisoria entre fenómenos aparentemente tan dispares como la locura, la fe religiosa y la creencia en

---

<sup>194</sup> Kant se confiesa hipocondríaco, dolencia que incluso le hizo sufrir el “hastío de la vida”. Relata también cómo logró superar su problema mediante la reflexión.



fantasmas. No obstante, esta clave negativa aportada por Kant nos da una pista decisiva para la interpretación que el autor realiza de los tres fenómenos, a saber: el exceso de pasión nubla los sentidos y la razón llevando a ilusiones vanas y hondamente peligrosas, las fantasmagorías (*Phantasterei*) [VKK: 266, 76].

Creemos que es debido a su carácter amenazante para la persona, pero también para la sociedad<sup>195</sup>, que Kant se decide a ahondar en el estudio de estas cuestiones de modo separado. Bajo esta decisión se comprende uno de los motivos de su interés por el caso de Swedenborg, pero sobre todo su estudio de las creencias populares y más cultas en la primera parte de los *Träume*. En este ensayo vuelven a confluir los términos que hemos tratado, aunque en este caso el estudio está centrado en aquellas personas que ven espíritus: los visionarios.

No se trata, entonces, de meras alucinaciones o fantasmagorías, sino que estamos ante un fenómeno diferente: los espíritus. Aunque las implicaciones últimas puedan ser igualmente funestas, Kant se esfuerza por examinar más detalladamente la cuestión, que si no despacharía de modo bastante apurado y prejuicioso. Cabe decir que en todo caso la recomendación kantiana para el tratamiento de las personas que sufren de alucinaciones y de fantasmagorías vendría dada por la paciencia y la comprensión. Afirma, en este sentido, que “la contradicción no los mejora, sino que los acalora, y es absolutamente necesario en el trato con ellos adoptar una actitud serena y benévola, exactamente como si uno no se diera cuenta de que a su entendimiento le falta algo” [VKK: 270, 85].

En cuanto al motivo subyacente a la elección del término “espíritu” (*Geist*) en los *Träume*, una causa más que plausible —aunque no la única, como se ha ido mostrando— sería un intento por separarse de la denominación cristiana de alma, pero sin que ello lleve a un cambio radical de la concepción existente. Sin salirse de la problemática tradicional, puesto que Kant está examinando los viejos problemas de la metafísica, emplea el término “espíritu” (*Geist*), como ha ido

---

<sup>195</sup> Es necesario tener presente, como el propio Kant lo hace a lo largo de todo este escrito, a Rousseau y sus concepciones del estado de naturaleza y la constitución de la sociedad civil. Nótese la correspondencia con la idea de mecanismo de poder y control social, tanto como de “higiene” defendidas por Foucault en *Historia de la locura en la Época Clásica* (Madrid, FCE, 2006).

ocurriendo a lo largo de los siglos medievales, para referirse a la energía vital de un ser y no a esa parte específicamente humana que es diferente a la de cualquier otro ser vivo. Puede comprenderse que la tendencia histórica es a la desaparición de esta denominación de alma a favor de razón.

Es necesario aclarar que durante la Edad Media el término predominante será el de alma (*anima*), siendo, no obstante, el término espíritu (*spiritus*) utilizado de modo minoritario y asociado en numerosas ocasiones a desviaciones del cristianismo. Un ejemplo de ello lo constituyen los cátaros, quiénes distinguieron entre el alma moral, el espíritu energizante y el cuerpo que habita cada persona<sup>196</sup>. Esta postura no ha de ser entendida como maniquea, sino como la conjunción de tres elementos, alejándose de la dualidad tradicional implantada desde —al menos— el cristianismo.

Tanto en el caso cátaro como en el kantiano se está postulando la existencia de un triple compuesto o triple fenómeno constitutivo del noúmeno o sustancia inmaterial: el cuerpo que padece y habita la persona, el alma moral y mortal, y el espíritu que pervive y existe al margen de la persona —en tanto que es un fenómeno en el tiempo, pero no en el espacio. Ambas posturas, entonces, se alejan de la dualidad cartesiana que vino a recoger la concepción tradicional, distinguiendo ambas entre el cuerpo fruto del mal y el alma racional como máximo exponente de perfección y humanidad.

La posición kantiana bebe, entonces, de la concepción de Swedenborg, pero no representa una novedad en la historia del pensamiento occidental; mucho menos, por otra parte, de las configuraciones de otras culturas, de las que Oriente es un buen ejemplo. La cuestión fundamental para la apropiada comprensión del posicionamiento kantiano es la no reducción maniquea ni plenamente dualista de la complejidad humana.

Si atendemos a binomios como el del espacio-tiempo; o el del mundo sensible—mundo inteligible o espiritual, se desprende una suerte de vínculo entre

---

<sup>196</sup> Para un estudio detallado de la herejía cátara véase Nelli, R.: *Los cátaros del Languedoc en el siglo XIII*, Barcelona, Medievalia, 2002; Labal, P., *Los cátaros, herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica, 1984.

ambos que traería la unión en un solo factor, es decir: pese a la existencia de dos factores, ambos forman uno solo, complementario y no contrapuesto, como dos caras de una misma moneda<sup>197</sup>. Los gnósticos distinguen radicalmente entre Dios y el mundo, aunque esta distinción esté enmarcada en un dualismo monista (frente al maniqueísmo, que defendería dos principios radicalmente opuestos, aunque complementarios, del bien y el mal), que parte de un dios trascendente como principio único, cuya degeneración forma el mal y, a partir de él, el universo, formado por el demiurgo o dios creador, al que distinguen del dios trascendente. En la antropología gnóstica este dualismo se manifiesta en la distinción alma-cuerpo.

Es importante también la división tripartita que las escuelas gnósticas —y sus derivadas, más tarde consideradas herejías, como la cátara— realizan del hombre. Éste estaría constituido por una parte espiritual, la chispa divina; una anímica o vital, que realizaría las funciones vitales; y una material, el cuerpo. La correspondencia con la concepción kantiana es más que patente.

La cosmogonía y antropología gnósticas parten de esta división, preocupadas por averiguar cómo la parte trascendente del hombre descendió al cuerpo y el mundo, es decir, al reino del mal. En este punto, el pensamiento kantiano se muestra más maduro, en cuanto que su preocupación radica en cómo alcanzar ese “reino de los fines”, el “mundo inteligible”, más que en cómo hemos llegado al mundo en el que habitamos y está presente el mal. Se puede observar aquí, además, la diferencia establecida por los gnósticos entre el dios trascendente, desligado del mundo material, del mal, que, además, representa la sabiduría; y el demiurgo, ser necio y perverso, que creó un mundo donde falta la armonía del reino de Dios<sup>198</sup>. Esta concepción difiere nuevamente de la del pensador prusiano, aunque se mantienen ciertas correspondencias. Este demiurgo sería el individuo, sobre todo aquel que, como los metafísicos, crean un mundo no real que lleva a la

---

<sup>197</sup> Véase VVAA, *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. De los orígenes al año 1000*. Madrid, Polifemo, 1998.

<sup>198</sup> Véase Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Editorial Siruela, 2000.

perversión propia de las meras quimeras de la imaginación y de no desarrollarse de modo autónomo y consciente, tal y como Kant planteó como *desideratum*.

Continuando con nuestro estudio, puede verse esta misma motivación, que podríamos denominar terminológica o conceptual, desde un punto de vista diferente, prácticamente contrario: la crítica de Kant a la metafísica de su tiempo. En este sentido, la utilización del término “espíritu” estaría condicionada por la necesidad kantiana de acabar con las viejas ideas de la metafísica<sup>199</sup>; una metafísica que hablaba de espíritus y de su fuerza vigorizante o de energía para las personas<sup>200</sup>. El empleo de Kant de la misma denominación que utiliza la metafísica que él intenta eliminar, vendría dada entonces por la necesidad de utilizar el mismo vocabulario para poder rechazarlo desde su interior y que quede suficientemente claro su carácter burdo e ilusorio. A esta línea hace referencia el autor en el inicio de su escrito, cuando afirma: “dicen que un espíritu es un ser

---

<sup>199</sup> Este es uno de los principales objetivos del texto, tanto como de los esfuerzos kantianos tomados en conjunto. Entre los representantes de esas “viejas ideas” se encuentran, principalmente, Wolff y Crusius.

<sup>200</sup> En la tradición escolástica:

...el término ‘espíritu’ es usado aquí para designar una substancia o una forma viviente inmaterial. ‘Espiritual’ es casi siempre sinónimo de ‘inmaterial’, pero como hay realidades inmateriales (por ejemplo, los números) que no son substancias o formas vivientes, hay que precisar el sentido de la ‘inmaterialidad’. Este sentido depende en gran medida de la forma de relación (o falta de relación) de lo espiritual con lo material. Los escolásticos, y especialmente los autores tomistas, estiman que no puede hablarse de realidad espiritual si esta depende intrínsecamente de algo material, es decir, si la realidad ‘espiritual’ (o, si se quiere, las actividades ‘espirituales’) ha surgido como consecuencia de la existencia de una realidad material (o de la actuación de realidades materiales). Puede hablarse, en cambio, de realidad o de actividad espirituales si la dependencia de la materia es extrínseca, es decir, si la operación de un principio material para la producción de actividades espirituales es una condición necesaria, pero no suficiente. Ahora bien, este ‘espíritu’ no es todavía el ‘espíritu puro’.

Para la existencia de este último es menester que no haya ninguna dependencia de lo material, ni intrínseca ni extrínseca. La espiritualidad del alma humana es para la mayor parte de los autores escolásticos una espiritualidad no pura, es decir, fundada en una dependencia extrínseca, y en una independencia intrínseca, cuando menos en su ser (voz “espíritu/espiritual” en Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía* (II), Barcelona, Ariel, 2004, pág. 1100).

que tiene razón. No es, pues, ningún don maravilloso ver espíritus, pues quien ve hombres ve espíritus provistos de razón. Pero van más lejos: dicen que este ser que tiene razón es sólo una parte del hombre, la que lo anima, y que es un espíritu” [TG: 8, 33].

Tras rechazar completamente este punto de vista calificando de ilusas y burdas sus ideas, y criticando la falta de humildad o exceso de arrojo de los académicos, Kant sentenciará: “yo no sé si hay espíritus; es más, no sé ni lo que la palabra espíritu significa” [TG: 9, 35]. Esta será la puerta de entrada al estudio kantiano de las visiones de fantasmas —o espíritus— y la posibilidad de un mundo o existencia espiritual tal, así como de nuestra percepción del mismo.

La propia opinión de Kant acerca de este episodio muestra cómo buena parte de las lecturas que se han hecho de su texto y su relación con Swedenborg han sido reduccionistas. Kant afirma, en su propio relato del incendio visionado por el autor sueco:

El hecho que sigue me parece sobre todo tener la mayor fuerza demostrativa y cortar toda clase de controversia [...]. En aquellas cartas, se describía el incendio exactamente del modo que acaba de decirse. ¿Qué se puede alegar contra la autenticidad de ese acontecimiento? El amigo que me ha escrito ha examinado todo eso, no solamente en Stockholm, sino hace dos meses en el mismo Gothenburgo; él conoce allí muy bien las casas más respetables y ha podido informarse completamente en esa población, donde viven aún la mayor parte de los testigos oculares, dado el poco tiempo (nueve años) transcurrido desde 1759<sup>201</sup>.

El hecho al que Kant se está refiriendo no es otra que “la visión que Swedenborg tuvo a treinta leguas de distancia del incendio de Stockholm, hizo mucho ruido en la segunda mitad del siglo XVIII. El célebre filósofo alemán hizo ejecutar investigaciones a un amigo de Suecia en Gothenburgo, ciudad donde el

---

<sup>201</sup> Carta a Mm von. Charlotte Knobloch, en Correas, “Apéndice I”, págs. 113-120; véase también: Eschuré, E., *Los Grandes iniciados*, México Grupo Editorial Tomo, 2000, págs. 330-331.

hecho [la visión de Swedenborg, pues el incendio fue en Estocolmo] había ocurrido”<sup>202</sup>. En relación con las historias de fantasmas afirma: “no me atrevo a negar la totalidad de los cuentos de espíritus, aunque sí poner en duda, con la normal aunque rara reserva, cada uno de los mismos, y atribuir, no obstante, alguna creencia a todos, tomados juntos” [TG: 78, 111].

Es necesario resaltar varios elementos de esta misiva que, aun siendo pequeños detalles, generan sospechas en cuanto a la concepción que Kant albergaba de Swedenborg necesaria para la lectura posterior de los *Träume*. El primero de ellos es el propio nombre del místico sueco, al que Kant nombra correctamente. En 1766 lo hará de forma incorrecta de modo repetido en su redacción del ensayo, escribiendo “Swedenberg” [TG: 84 y ss] en lugar de “Swedenborg”. Aunque podría considerarse una equivocación, resulta del todo improbable si pensamos que había seguido el desarrollo del autor, leído su obra e intentado contactar con él. He aquí el segundo punto, el hecho de que intentase comunicarse con él y que enviase a investigadores para cerciorarse de los hechos narrados apunta a que su interés es mayor de lo que la lectura aislada de los *Träume* pone de manifiesto. En tercer lugar, en el ensayo Kant transmite la impresión de que solamente ha leído la obra magna del visionario de Estocolmo, idea contraria a la mostrada en la carta en la que parece conocer más a fondo al místico sueco.

En todo caso, la notoriedad que Swedenborg había alcanzado llevó a Kant a manifestar en su correspondencia sus esfuerzos por hacerse con las obras del autor sueco<sup>203</sup>. Si bien esto no implica la aceptación por parte de Kant de las

---

<sup>202</sup> Carta a Knobloch, Kant, *Sueños...*, edición de Correas, pág. 115.

<sup>203</sup> En carta a Knobloch del 10 de agosto de 1763. La fecha de esta carta resulta controvertida, pues el biógrafo de Kant y preceptor de Mm. von Knobloch, Borowski, la fechó de 1758, fecha imposible por los datos que en ella se vierten. Puesto que se alude al incendio de Estocolmo de 1759 ha de ser posterior a esta fecha, pero anterior a 1764, año en el que se casó Charlotte von Knobloch, cambiando su nombre por el de Carlota von Klingsporn. Debido a los hechos que en ella se narran, entonces, hubo de ser escrita entre 1762 y 1764. Esto ha llevado a plantear dudas sobre la autenticidad de dicha carta, si bien los editores de la Academia la han considerado, finalmente, de agosto de 1763. Véase Canterla, C.,

enseñanzas del místico, sí muestra que Swedenborg no estaba considerado un mero loco charlatán<sup>204</sup> y, lo que resulta más relevante en el marco de nuestra investigación, que los temas que trata —espíritus, visiones y vida tras la muerte— son de interés para el Kant que desea leer sus escritos. En este sentido, algunos autores se han atrevido a afirmar que una de las claves de lo que el kantismo ha denominado “conversión moral” o “re-nacimiento moral”<sup>205</sup> fue precisamente el descubrimiento de Swedenborg por parte del filósofo prusiano<sup>206</sup>.

En el desarrollo del texto que presentamos se desvelan las claves de esta “conversión” desde el punto de vista de nuestra investigación: las creencias en fantasmas y qué supuso su estudio para la historia del pensamiento con posterioridad a Kant. Para ello, se analizan en primer lugar los *Träume*, pasando a continuación a mostrar la importancia global que el encuentro con Swedenborg y, por extensión, con las visiones de fantasmas tuvo para el desarrollo de la filosofía kantiana. Tras exponer las dos posturas fundamentales que se han elaborado a partir de la lectura de este ensayo, delinearemos algunas propuestas de

---

“Introducción”, *Sueños...*, pág. 12 y edición de los *Träume* de C. Correas, nota al pie pág. 113.

<sup>204</sup> Sostenemos esta afirmación pese a haberse posicionado Kant a favor de que Swedenborg fuese “archifantástico entre los fantásticos” [TG: 84, 119]. Creemos que en esta ocasión su afirmación viene dada por la necesidad de prevenirse de ataques directos por parte de aquellos que clasificaban a los que ya no creían, sino investigaban el conjunto de fenómenos extraños a los que Kant se enfrenta [TG: 83, 117-119]. En este sentido defendemos que, a pesar del intento kantiano de desvincularse de Swedenborg, las acciones y los hechos, así como la huella dejada por el místico sueco en su filosofía, hablan por sí solas, desmintiendo el vínculo directo que para Kant pudiese haber entre decir Swedenborg y decir loco.

<sup>205</sup> Kuehn habla de esta conversión basándose en 3 puntos: su cuadragésimo cumpleaños, que trajo consigo el cambio hacia los celeberrimos e inamovibles hábitos kantianos; la muerte de su mejor amigo, Daniel Funk en 1764; y el desarrollo de la amistad con el mercader inglés Joseph Green; en Kuehn, M., *Kant, a Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pág. 144.

<sup>206</sup> Thorpe se ha atrevido a afirmar -y, de hecho, las fechas apoyan su teoría- que a los tres presupuestos básicos que apoyan la conversión moral que siguió al período de crisis personal que Kant sufrió al rondar los cuatro decenios de vida, hay que añadir el encuentro con Swedenborg, que marcaría tanto la filosofía como el desarrollo personal -y, por tanto, moral- del propio Kant. Thorpe, L., “The Realm of Ends as a Community of Spirits”, *The Heythrop Journal*, XLVIII, 2010, pág. 7.

continuidad para el desarrollo posterior de la temática. Aunque estas líneas de investigación no han de entenderse como necesariamente derivadas de la filosofía kantiana, no parece exagerado afirmar que Kant supuso un giro en el devenir del pensamiento occidental y, por tanto, directa o indirectamente puede tomarse como influjo de los desarrollos posteriores. Comenzaremos, entonces, con el análisis de los *Träume*.



## 11. Qué es un espíritu y qué un visionario

La afirmación kantiana acerca de la existencia o no existencia de los espíritus (*Geist*), y de qué denota este vocablo parece zanjar el problema de fantasmas y visionarios. Sin embargo, es solo el inicio de su investigación, pasando el filósofo de Königsberg a analizar este concepto “subrepticio”; extraído, no de la abstracción, sino de “inferencias clandestinas y oscuras” [TG: 10, 35]. En este sentido, tras el análisis minucioso de las posibles referencias<sup>207</sup> del concepto de “espíritu” (*Geist*) llega el autor a la conclusión de que “el conocimiento humano toca aquí a su fin. Pues mediante la experiencia sólo puede descubrirse que las cosas del mundo que se llaman materiales tienen una fuerza tal, pero nunca comprender la posibilidad misma” [TG: 15, 40-42].

Este fin al que alude Kant se nos antoja, no obstante, no definitivo (aunque sigue siendo un “fin”), en la medida en que él mismo continúa con su investigación acerca de estos fenómenos. Esta misma investigación es la que aquí nos hemos propuesto emprender, pues, aunque estamos ante los límites del conocimiento humano para Kant, como él pensamos que, en tanto fenómeno que se da en el mundo y afecta a los individuos, ha de ser analizado. El estudio de esta obra kantiana nos mostrará, entonces, una posible vía de análisis de esta cuestión, pues, una vez planteados los límites del conocimiento humano en los primeros párrafos de la obra, se plantea la pregunta: ¿Qué tiene que decir Kant a partir de este punto? ¿Por qué hemos de continuar el estudio?

Estas cuestiones sentarán las bases para las dos principales lecturas de esta obra de Kant que pueden realizarse: aquella que sostiene una crítica furibunda a cualquier posibilidad espiritual, que podríamos denominar —no sin cierto anacronismo— positivista; y una segunda vía más humanista, que defiende la

---

<sup>207</sup> Para el apropiado desarrollo del presente ensayo se ha dejado esta interesante cuestión al margen, pues consideramos que un estudio detallado de la misma entorpecería el análisis que se está llevando a cabo. Véase, por ejemplo, Teruel, P. J., *Cierre escéptico y apertura crítica de la pneumatología kantiana: del problema alma-cuerpo al postulado de la inmortalidad en la filosofía de Immanuel Kant*, Tesis doctoral, Madrid, UNED, 2006.

necesidad de estudio de esta cuestión, manteniéndose, no obstante, dentro de unos estrictos límites de conocimiento y prudencia.

Pese a nuestra oposición a ambas posturas, que será debidamente justificada llegado el momento, también existe entre los exégetas kantianos la división entre una perspectiva “tradicional” y una lectura “espiritualista”. La primera de ellas viene a ejemplificar la lectura totalmente negativa correspondiente a una crítica total y absoluta por parte de Kant de los fenómenos extraños que estudia; mientras que la segunda proporciona una visión más abierta y tolerante, que defiende una cierta pervivencia e influencia del estudio que el filósofo hace de Swedenborg. Entre los más radicales intérpretes en el primer sentido, que anularían casi completamente la posibilidad de otras vías de aproximación, se encuentran Laywine y Schönfeld. Este último, según él mismo reconoce, por derivación de la lectura de la primera<sup>208</sup>. Los autores, más recientes, que han defendido una lectura más amplia están liderados por Johnson, cuyo trabajo de traducción y compilación de aquellos textos y materiales informativos ayudan a consolidar esta nueva interpretación<sup>209</sup>.

Sin embargo, nuestra propuesta será más humanista en el sentido de abrir la posibilidad de un tratamiento más tolerante en términos psicológicos y que responda a las necesidades antropológicas más profundas. No se trata, entonces, de que la lectura del filósofo de Königsberg nos acerque a posicionamientos más espiritualistas o que el propio Kant pueda o haya de ser interpretado como tal, sino que nuestro objetivo —y de ahí la denominación de humanista frente a espiritualista— pasa por la comprensión de las motivaciones psicológicas y antropológicas subyacentes a los fenómenos estudiados. Antes de llegar a este punto se vuelve necesario profundizar primero en el escrito.

---

<sup>208</sup> Laywine, A., *Kant's Early Metaphysics and the Origins of Critical Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, 1993; Schönfeld, M., *The Philosophy of the Young Kant*, New York, Oxford University Press, 2000. Schönfeld reconoce que está siguiendo a Laywine cuando atribuye solo una influencia negativa a Swedenborg (Schönfeld, 2000, pág. 244).

<sup>209</sup> Johnson, “Introduction”, *Kant on Swedenborg*, págs. 9-57.

Cuando Kant niega la posibilidad de comprender el fenómeno espiritual y probarlo mediante argumentos racionales, deja abierta la puerta a que la tesis humanista pueda sostenerse [TG: 16, 41]. Esta sustancia espiritual, entonces, “ocupa un espacio (es decir, puede actuar en él de modo inmediato) sin llenarlo (esto es, sin ofrecer resistencia a sustancias materiales). Una sustancia inmaterial tal tampoco debería de calificarse de extensa” [TG: 17, 43]. Quedaría, según esto, demostrado que el alma humana no puede ser considerada como un espíritu, puesto que ocuparía el mismo lugar que yo, mi cuerpo y no su lugar [TG: 19, 43]. Con esta afirmación, además, rechaza el autor la escolástica tradicional, en tanto en cuanto sostenía que el alma estaba en todas y cada una de las partes del cuerpo, era extensa del mismo modo que la sustancia material de cada persona. Pensemos en que:

...la escolástica del siglo XIV nos ofrece, con Occam, una innovación muy radical, la duda acerca de la realidad del Alma intelectual. En efecto, dice Occam (*Quodl.*, I, q. 10) que por Alma intelectual se entiende «una forma inmaterial e incorruptible que está en su totalidad en la totalidad del cuerpo y la totalidad en cada parte, y no es posible conocer con evidencia, ni por la razón ni por la experiencia, que semejante Alma sea forma del cuerpo y que el entendimiento sea propio de tal sustancia». Las razones que se pueden aducir para la demostración de tal forma son, por lo demás, dudosas; y en cuanto a la experiencia, todo lo que experimentamos son la intelección, la volición,... operaciones que bien pueden ser propias de una «forma extensa, generada y corruptible», o sea del cuerpo mismo. Occam relega a materia de fe, por lo tanto, no solamente la inmortalidad del Alma (como ya lo había dicho Duns Scotus), sino aun la propia realidad extensa del alma intelectual, como supuesto sujeto de operaciones espirituales, de las que tenemos experiencia. Esta negación se hace, precisamente, a base de la experiencia que se tiene de los propios actos espirituales (intelectivos y volitivos), experiencia que, para Occam, es un conocimiento intuitivo de naturaleza espiritual (*cognitio intuitiva intellectiva*) por el cual se hallan inmediatamente presentes los actos o las operaciones espirituales, en sus singularidades y en sus relaciones recíprocas (*In Sent.*, pról. q. 1; *Quodl.*, I, q. 14; II, q. 12). Mediante estas notas se introdujo en la historia de la filosofía el concepto de una *experiencia interna*, diferente de la

experiencia sensible o externa, en tanto que se ponía en duda la realidad a la que tal experiencia debía dar acceso, o sea la realidad del Alma. La experiencia interna se convertiría con Descartes en el punto de partida de la filosofía moderna<sup>210</sup>.

En cuanto a las implicaciones que pueden derivarse del desarrollo kantiano figura la negación de toda vida más allá de la muerte, puesto que mi destino, mi futuro, será el de la naturaleza material que me compone. En este punto, Kant parece frenar su discurso dadas las profundas conclusiones que de él se derivan que, por otra parte, tampoco pueden ser suficientemente probadas en tanto que la naturaleza del alma nos es prácticamente desconocida [TG: 23, p. 49]. Además, esta consecuencia excesivamente materialista supone un error si pensamos que ese ser racional constituido de modo tan maravilloso ha de volver a formar parte del caos del que procede. Para Kant, un ejemplo de estos excesos del materialismo, vendría dado por “la ocurrencia de Leibniz de que nos tragaríamos quizá en el café átomos que devendrían almas humanas no sería más que un chiste” [TG: 24, 49].

Sea como fuere, un nuevo apunte kantiano nos revela el carácter del autor, cuando escribe: “confieso que me siento muy inclinado a sostener la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo y a incluir mi propia alma en la clase de estos seres” [TG: 25, 49-51]. Pese a todo, la unión entre cuerpo y alma es ininteligible, es decir, no se ha alcanzado el conocimiento de tal cuestión. Nuevamente, en lugar de detener su estudio, Kant persevera en la investigación de estos fenómenos con intención de llegar a las afirmaciones swedenborgianas y eliminar todo resquicio de la metafísica tradicional. Anuncia, entonces, al inicio del segundo capítulo de esta primera parte que “vamos a aventurarnos en el camino peligroso” [TG: 29, 57].

En este sendero hay espacio, cuando menos, para la investigación de cuestiones oscuras, que están rozando los límites de la razón humana. Uno de esos límites que ya el propio Kant había anunciado lo encontramos en relación al alma humana. En este segundo capítulo el autor sostendrá que esta alma está ligada con

---

<sup>210</sup> Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1963, voz “alma”.

dos mundos: el espiritual, que permanece; y el material, el del cuerpo, que perece y desaparece. Es entonces cuando anuncia uno de los puntos más controvertidos de su escrito: la existencia de un mundo espiritual en paralelo con nuestro mundo material. Escribe:

...cuando se habla del cielo como morada de los difuntos, la representación popular lo coloca sobre sí, arriba en la inmensidad del espacio cósmico. Pero no se tiene en cuenta que nuestra tierra, vista desde allí, aparece también como una de las estrellas del cielo, y que los habitantes de otros mundos podrían con el mismo derecho señalarnos y decir: he ahí la morada de las alegrías eternas, la morada celeste presta a recibirnos un día. Y ello porque una extraña fantasía hace que el vuelo de la esperanza sea siempre asociado a la idea de ascensión, olvidando que, mientras más alto se suba, mayor será la caída [TG: 37, 65].

El autor se posiciona, entonces, no sólo frente a lo que él denomina “la representación popular”, sino en contra del imaginario cristiano, en el que el cielo, superior, será la morada espiritual de todas aquellas almas nobles y sin pecado. Esta distinción jerárquica entre un arriba y un abajo, no es más que una idea supersticiosa y sin fundamento para Kant; y remite, tal y como Le Goff ha puesto de manifiesto, a la teología cristiana y su representación del mundo en niveles, acentuada por la introducción del purgatorio<sup>211</sup>.

Los espíritus, según Kant y en contraposición a la tradición judeocristiana, habitarían el mismo mundo que nosotros. Esto viene avalado por la idea anteriormente expuesta de que no son extensos y no llenan el espacio, por lo que podrían cohabitar con los seres materiales en el mismo lugar [TG: 19, 43]. Esta idea resulta innovadora y rompe con las concepciones tradicionales todavía

---

<sup>211</sup> Le Goff, J., *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981. En las consideraciones acerca de S. Agustín, considerado por el historiador francés como “padre del purgatorio” (pág. 80-82), se ejemplifican estos niveles jerárquicos en afirmaciones como la siguiente: “Agustín va a afirmar que lo que hay efectivamente son dos fuegos, uno eterno destinado a los condenados, respecto de los cuales es inútil cualquier sufragio, fuego sobre el que insiste con todo rigor, y un fuego de purgación, sobre el que se muestra más vacilante”, pág. 88.

presentes en la actualidad que conciben los espíritus como sustancias venidas de otro mundo, del más allá que, de algún modo y por diversas razones, se han colado en el nuestro. Kant, por tanto, en su estudio no se ciñe a la mera crítica negativa y sistemática de los espíritus, sino que construye un espacio para ellos, una filosofía que los alberga, aunque su existencia no esté, todavía, exenta de problemas.

Uno de los más grandes obstáculos—quizás el fundamental— con los que se encuentra la investigación en relación a los espíritus es de naturaleza epistemológica, pero también moral. Se presenta, entonces, el problema de cómo y por qué algunas personas pueden contactar con ese mundo espiritual y otras no. Si pensamos en los límites del conocimiento como los límites de nuestra libertad, se establece una tensión dialéctica entre el mundo material y el mundo espiritual como límite que conquistar para ampliar nuestra libertad. Se vislumbra la conexión con la moral, punto fundamental de relación entre el ensayo kantiano y el conjunto de su sistema, como la línea espiritualista o mística ha señalado.

En el contexto kantiano del siglo XVIII Dios todavía no ha muerto, suponiendo un límite a la libertad individual, autónoma y crítica que Kant busca, aunque por esta época todavía no lo haya formulado de modo expreso<sup>212</sup>. Explorando la “regla de la voluntad general de donde proviene, en el mundo de las naturalezas pensantes, una unidad moral y una disposición sistemática de acuerdo a leyes puramente espirituales” [TG: 42, 71] formula Kant, mediante una bonita metáfora con la ley de la gravitación universal, una posible solución que pronto se muestra no satisfactoria.

Mediante los principios de atracción y dependencia sentida, se establecería una relación estrecha entre la voluntad individual y la general, posibilitándose la existencia de una unidad moral en el mundo inmaterial, un mundo de perfección espiritual. Como consecuencia todas las anomalías morales que se dan de facto se verían diluidas, si bien el autor es consciente de que “la moralidad de las acciones

---

<sup>212</sup> Piénsese en la celeberrima afirmación kantiana en el texto *¿Qué es Ilustración?* de 1784 acerca de la “auto-mayoría de edad”, la maduración que surge del desarrollo propio [WA: 1].

podría no tener nunca su completo efecto según el orden de la naturaleza en la vida corporal de los hombres, pero sí en el mundo espiritual según principios pneumáticos” [TG: 44, 71-73]. Esta posible discordancia entre el mundo material y el inmaterial vendría dada por la existencia de almas buenas y malas, y espíritus buenos y malos, que se aliarían en la “república espiritual” con los de su propia condición, volviéndose imposible la total modificación o corrección de las mismas en su aportación a la voluntad general.

Resulta importante subrayar este intento kantiano de explicación de una cuestión tan abstracta como la unidad moral a partir de una metáfora proveniente de la ciencia. Desde nuestra perspectiva, la investigación científica ha de ser el eje vertebrador de la lectura kantiana, siendo ésta, además, la vía inaugural de una tradición compleja posterior que será la analizada a lo largo del presente trabajo. Ha de comenzar a distinguirse, entonces, entre una lectura místico-moral y una lectura científico-antropológica que dará como resultado dos interpretaciones muy diferentes de la humanidad y sus fenómenos asociados, como la creencia en el mundo espiritual.

No obstante, todavía no ha quedado claro cómo configura el autor la posibilidad efectiva de una unidad moral en el mundo espiritual, puesto que, según lo anterior, cada alma dispondría de su propia naturaleza o tendencia, no viéndose ésta modificada sino más bien reforzada en la comunidad. Pensemos que:

...si finalmente la comunidad del alma con el cuerpo fuese anulada por la muerte, la vida en el otro mundo debería ser entonces sólo la prolongación natural de aquella en la que ya estaba con ella en esta vida. (...) el presente y el porvenir serían entonces en cierto modo de una sola pieza y constituirían un todo continuo según el orden de la naturaleza<sup>213</sup> [TG: 46, 73-75].

Y he aquí dónde Kant llega a la dificultad principal o solución insatisfactoria que anunciábamos, expresándola como sigue:

---

<sup>213</sup> Nótese cómo se hace efectiva la posibilidad de un “más allá”, de la vida en el otro mundo a la que Kant, en este párrafo, alude explícitamente.

Esta última circunstancia es de singular importancia. Pues en una hipótesis fundada en meros principios de razón constituye un gran problema tener que recurrir a una voluntad divina extraordinaria para superar el inconveniente que se deriva de la defectuosa armonía entre la moralidad y sus consecuencias en este mundo [TG: 46-47, 75].

Se plantea el problema de la antropomorfización divina, es decir, de la proyección de nuestra limitada capacidad de entendimiento y conceptualización, pero asigna Kant una encomienda que va más allá de la noción teológica tradicional, mostrándose una vez más ese inicio de rebelión contra la divinidad que pronto en el transcurso del pensamiento daría sus frutos. Escribe el autor que:

...la obligación del hombre aquí es la de juzgar de la voluntad divina desde la conveniencia que él percibe realmente en el mundo, o que puede suponer según la regla de la analogía, pero no está autorizado para inventar en el mundo presente o futuro disposiciones nuevas y arbitrarias según el bosquejo de su propia sabiduría, que erige como regla de la voluntad divina [TG: 47, 75]<sup>214</sup>.

En este momento Kant corta su hilo argumental y vuelve a reconducirnos al cauce original del discurso, a saber: las apariciones de fantasmas y el mundo de los espíritus. Nótese, antes de continuar nuestro recorrido por el texto, cómo la cuestión moral está presente [TG: 42, 69; TG: 44, 71] desde los primeros escritos del filósofo<sup>215</sup>, volviéndola a retomar en términos similares en textos de madurez. Por términos similares se apunta la posibilidad de establecer una analogía entre el posicionamiento más simple del autor en esta obra con la elaborada teoría

---

<sup>214</sup> Está manifestándose Kant en contra de aquellos teóricos de la metafísica que proponen falazmente las enseñanzas divinas, haciendo pasar por tales los propios intereses y elucubraciones. Resulta ilustrativa a este respecto la aclaración en la primera crítica entre fenómenos y noúmenos y nuestras posibilidades de acercamiento a ellos. Véase [KrP, cap. III].

<sup>215</sup> Se apuntan dos momentos con clara referencia a la moral de los *Träume*, pero no ha de pasarse por alto la obra de 1764 *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral)* [UD].



posterior —en efecto, muy posterior en su vida. Los *Träume* constituyen, en este sentido, un ejemplo más de ser una obra miembro de pleno derecho del *corpus* kantiano, no debiendo ser menospreciada como tradicionalmente ha ocurrido. Con el fin de no interrumpir la presentación de las ideas del texto que analizamos dejamos para un apartado posterior las conexiones con el pensamiento kantiano de madurez.

Retomando el cauce del discurso, entramos en la cuestión de la doble existencia en el mundo material e inmaterial, ya sea simultáneamente o en el continuo del tiempo, es decir, en el presente en la vida y en el porvenir tras la muerte. La posición de Kant en este sentido es la afirmación de una doble existencia del alma, puesto que “es, por consiguiente, ciertamente un mismo sujeto el que pertenece a la vez como miembro al mundo invisible y al visible, pero no la misma persona, porque las representaciones de uno de estos mundos, debido a su diferente condición, no son ideas que vengan acompañadas de las del otro mundo, y por ello lo que yo pienso como espíritu no lo recuerdo como hombre y, al contrario” [TG: 48-49, 75-77]. Se trata, según la concepción del propio filósofo, de una suerte de doble personalidad [TG: 49, 77, nota al pie] que da como resultado una “heterogeneidad de las representaciones espirituales y de las que pertenecen a la vida corporal del hombre” [TG: 50, 79].

Se observa en este punto del discurso uno de los cambios fundamentales que se dieron en el transcurso entre el Medievo y la Modernidad, a saber: el surgimiento de la representación<sup>216</sup>. En el ámbito que nos ocupa este cambio de no cuestionarse si los vocablos denotaban una existencia real o solo evocaban un sentido figurado al hecho de que el conocimiento —y según la postura, también la existencia<sup>217</sup>— de un mundo exterior pasase por la representación que de los

---

<sup>216</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1984, cap. III.

<sup>217</sup> Piénsese en el cerebro en la cubeta de Putnam o su raíz, el genio maligno cartesiano, que va más allá del realismo para plantearse la posibilidad de que los objetos no sean más que la propia representación individual de ellos; ejemplo extremo por el solipsismo radical que plantea, puesto que, entre otras cosas, revocaría cualquier legitimidad al diálogo. Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, Madrid, Reus, 1925, parte I, págs. 26-27.

objetos se hiciese. Leyendo a Kant en este fragmento uno no puede dejar de ver un trasfondo platónico, pues ciertas afirmaciones bien podrían haber salido de los diálogos del filósofo ateniense. Tratando de clarificar las implicaciones que esa heterogeneidad de las representaciones trae consigo afirma el pensador ilustrado que “no debe de ser considerada, no obstante, como un gran obstáculo que suprima toda posibilidad de ser consciente a veces, en esta vida, de los influjos que provengan del mundo espiritual” [TG: 51, 79].

Sin embargo, no sólo este método de transferencia o transparencia del mundo de las ideas, en terminología platónica, se puede abstraer de los *Träume*, sino también el principio de asociación entre la Idea y las más humanas ideas o conceptos de razón, en terminología kantiana esta última. Este asociacionismo entre ideas o conceptos, se da “aunque no puedan pasar inmediatamente a la consciencia del hombre”, puesto que “pueden no obstante, según la ley de los conceptos asociados, activar aquellas imágenes que son semejantes a ellas y despertar representaciones analógicas en nuestros sentidos, que no son el concepto espiritual mismo, sino su símbolo” [TG: 51, 79]. Al igual que en los *Diálogos*, se está enfrentando una cuestión que ha de ser calificada de delicada y cuya aproximación ha de hacerse de modo heurístico. El método de clarificación pasa por establecer un símil que resulte obvio para la audiencia y del que difícilmente se puedan sacar puntos para rebatir la cuestión. En este ejemplo concreto, la analogía se establece entre los “más elevados conceptos de razón, que se acercan bastante a lo espiritual, toman en alguna medida un revestimiento corporal a fin de volverse claros” [TG: 51, 79] y la geometría con sus conceptos abstractos. En este sentido, los encargados de esa “traducción” entre el mundo espiritual y el corporal serán los poetas mediante la personificación de las virtudes, vicios y otras propiedades de la naturaleza para “que se transparente la idea verdadera del entendimiento; del mismo modo que el geómetra representa el tiempo mediante una línea” [TG: 51-52, 79].

Resulta llamativo en este fragmento del texto, cómo Kant parece contradecirse. En una afirmación anterior leemos que ha de evitarse la proyección de nuestros débiles conceptos de entendimiento a la divinidad, pasando ahora a

afirmar que “las propiedades morales de la divinidad se representan bajo las representaciones de ira, [de] envidia, de misericordia, de venganza” [TG: 51, 79]. Una primera lectura de este fragmento bien podría conducir al lector a pensar que Kant, negando su afirmación anterior, proyecta las debilidades —y una posible virtud, la misericordia— humanas en la imagen de la divinidad. En cierto sentido, sin embargo, el lector actual está guarnecido de este problema, pues resulta llamativa la narración tan cristianizada que el pensador realiza, sirviendo como aviso del peligro de verter concepciones contemporáneas en el filósofo que, en este sentido, todavía es muy “moderno”, es decir, está muy influido por su época.

Tradicionalmente, bajo el adoctrinamiento cristiano, estas emociones (ira, venganza, envidia) representan las mayores debilidades humanas. El enunciado kantiano enumera tres pecados capitales, poniendo como contrapunto la misericordia que se sitúa entre las más beneficiosas, siendo signo de bondad. Estamos, entonces, nuevamente ante lo que podría denominarse “contaminación ambiental” en Kant. En este sentido, las enseñanzas tradicionales del cristianismo, acentuadas en la sociedad protestante, parecen estar detrás del vocabulario y la noción kantiana de divinidad. Es decir, la elección de emociones como la misericordia y la ira vendrían dadas por el trasfondo cultural y religioso, intentando el autor ejemplificar de modo cercano su pensamiento.

En este párrafo, Kant pretende mostrar un ejemplo de esos símbolos o representaciones que mediante la ley de los conceptos asociados activarán esas imágenes de extrema positividad o negatividad en la divinidad. Utilizando las nociones empiristas intenta el autor mostrar cómo esa semejanza, esa ley de asociación, nos permite comprender cómo es el mundo espiritual y cómo podría ser posible llegar a aprehenderlo. Si continuamos con la lectura unas líneas más abajo, el propio autor aclara:

...no sería inverosímil que pudiesen pasar a la consciencia sensaciones espirituales si conmovieran las fantasías que son semejantes a ellas. De este modo, las ideas que son comunicadas mediante un influjo espiritual se tendrían que revestir con los signos del lenguaje que el hombre usa, y la sensación de la presencia de un

espíritu, con la imagen de una figura humana, y el orden y la belleza del mundo inmaterial con las fantasías que complacen a nuestros sentidos en otros momentos de la vida [TG: 52, 79-81].

Estas analogías nos permiten comprender cómo sería la presencia de espíritus en nuestra consciencia, cómo sería su modo de acceso y cómo proporcionan una idea de su existencia. Se plantea en este punto un problema fundamental, pues tal y como ha sido puesto de manifiesto, Kant está tan solo planteando un acercamiento, pero no una vía de conocimiento. El mundo de los espíritus está más allá de los límites de nuestra razón y, por lo tanto, no tenemos un acceso directo a él. Ahora bien, ¿cómo es posible que algunas personas afirmen entrar en contacto directo con espíritus o seres de ese mundo inmaterial? ¿Cómo puede haber visionarios?

La respuesta a esta cuestión en Kant nos llevará a las dos posibles vías interpretativas: aquella denominada positivista, que liga a los visionarios con la locura y aquella más humanista que pretende una visión completa y respetuosa de una cuestión compleja. En el conjunto de la presente tesis se abogará por la segunda tendencia, si bien en este punto el desarrollo kantiano se oscurece, por lo que hemos de investigar si es el filósofo prusiano más partidario de una u otra postura.

Por un lado Kant afirma, al hilo del discurso que viene manteniendo, que “esta clase de apariciones no pueden ser, no obstante, algo común y corriente, sino acontecer solo a personas cuyos órganos tengan un inusual grado de excitabilidad” [TG: 53, 81]. Este bien podía ser el caso de Swedenborg, que el filósofo estudia en la segunda parte de su ensayo. Los comentarios que sobre él vierte no son, en cambio, nada positivos, como tampoco lo son, en general, sobre los visionarios.

La lectura del ensayo da la impresión de que algo oculta, es decir, que estamos ante un escrito más complejo de lo que a primera vista pudiere parecer y es en este sentido en el que investigamos su posible aportación al conjunto de nuestra investigación como, al menos, una actitud a tener en cuenta. Esto es lo

que favorece la posibilidad de las varias vías interpretativas. Por un lado, se niega toda racionalidad y posibilidad de interés humanístico en las visiones de fantasmas. Los visionarios son “ilusos” y “enfermos” en la medida en que “un estado tal debería denotar una enfermedad real, puesto que supone una alteración del equilibrio en los nervios” [TG: 54, 83].

Sin embargo, por otro lado, no deja de sorprender que el autor persevere en su intento de dilucidar la cuestión. Si para el pensador prusiano Swedenborg no es más que un “iluso” [TG: 3, 29] y un “archifantástico” [TG: 84, 119], cabe preguntarse por qué llegó a enviarle cartas que Swedenborg nunca contestó personalmente. Una hipótesis que ha de barajarse es la posibilidad que ante el rechazo o desprecio que Kant pudo leer en la evasiva del místico sueco, éste hubiese reaccionado airado, mostrándose en su texto más vehemente de lo que en un principio cabría esperar de su interés por Swedenborg. La cuestión que se plantea es, ¿puede considerarse el texto una suerte de venganza?

La intención de acabar con la metafísica tradicional es un objetivo claro y constante a lo largo del texto. La posición de Kant en relación a Swedenborg resulta, en todo caso, confusa: por un lado agrupa al visionario sueco entre los “fantaseadores de la razón” y no de los sentidos, pero, por otro, acaba por reconocer la impresión causada por los relatos de sus visiones por parte de personas de confianza para Kant<sup>218</sup> y los episodios más conocidos de Swedenborg. En esta línea menos negativa de lectura del Profeta del Norte encontramos afirmaciones como la siguiente, que muestran tanto esas pequeñas claraboyas que Kant deja abiertas como resquicios para la intuición, como la fiereza e ironía que contra el místico reserva. Leemos:

...tengo la desgracia además de que el testimonio con el que tropiezo, y que es tan sorprendentemente parecido a mis elucubraciones filosóficas, parezca tonto e inapropiado, así que tengo que suponer que el lector tendrá mis argumentos más por absurdos que por razonables, precisamente debido a su parentesco con

---

<sup>218</sup> Ejemplo de ello lo encontramos en su referencia al barón von Lützow, ministro plenipotenciario de Mecklenburg en Estocolmo, en Carta a Knocbloch Kant, I., *Sueños...*, edición de Correas, “Apéndice I”, pág. 116.

afirmaciones de ese tipo. No obstante, digo sin rodeos en lo que concierne a semejantes cáusticas comparaciones que no estoy para bromas, y aclaro brevemente que o bien hay que suponer en los escritos de Swedenberg más perspicacia y verdad que la que se deja ver en una primera ojeada, o que si concuerda con mi sistema es puramente casual, del mismo modo que a veces los poetas, al delirar, profetizan, según se cree, o al menos según afirman ellos mismos cuando aciertan de vez en cuando.

Vuelvo a mi propósito, esto es, a los escritos de mi héroe [TG: 96-97, págs. 131-133].

Como veremos de modo más detallado, estas y otras duras afirmaciones que califican los visionarios incluso de dementes, serán la base de esa lectura más positivista del texto kantiano. Según esta línea interpretativa, además, el ensayo no ha de ser tenido en cuenta en el conjunto de la obra del filósofo, dado que no es más que una mera crítica burlesca de un fenómeno marginal no se ha comprendido como parte del pensamiento. Es, sin embargo, necesario recordar como contrapartida a esta interpretación, las conexiones de este texto con el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, que ya se ha comentado. Los *Träume* están, además, vinculados con las cuestiones fundamentales del pensamiento kantiano, por lo que esta lectura de la obra resulta sesgada.

Siguiendo esta interpretación, no obstante, el filósofo de Königsberg inaugura una línea de pensamiento que negará la posibilidad de los espíritus y condenará a los visionarios. Esta línea no puede establecerse como directa desde este texto kantiano, en la medida en que forma parte más de la exégesis del conjunto de su obra que de la lectura de los *Träume* propiamente dicha. Por otro lado, sin embargo, en la medida en que Swedenborg disfrutaba de una fama notable, la postura negativa de Kant hacia el autor sueco puede haber servido de base para los críticos con los visionarios de modo más general. En definitiva, sin poder establecer un nexo causal entre el ensayo kantiano y el posicionamiento positivista posterior, en la medida en que Kant se convirtió enseguida en autor de referencia la relación se presenta clara para aquellos que estudiaron la cuestión de los fantasmas y visionarios.

Sin embargo, parece existir también una aproximación de talante más respetuoso en el propio autor. Será en este sentido en el que afirme que se trata de una sensibilidad especial —que no necesariamente ha de traducirse como desviada— o que defienda la veracidad o “indudabilidad” de algunos relatos espectaculares —como el propio ejemplo del episodio del incendio vivido por Swedenborg. Esta tendencia es la que algunos autores han denominado “espiritualista” en referencia a su defensa de ese mundo espiritual<sup>219</sup>.

El trabajo analítico que se lleva a cabo durante el texto pasa por sacar a la luz los grandes problemas de esta cuestión y las mayores ilusiones a ella asociados. No obstante, esto no supone el cierre de la investigación, sino el avance hacia una mayor profundización en la misma y un estudio sistemático que Kant solamente inaugura, pero que puede ser continuado. Esta segunda línea, la representa William James, quien sin embargo no cita al filósofo prusiano e intentó durante toda su vida desvincularse de su filosofía. Esta vía interpretativa ha de ser tenida en consideración, pues de otro modo la lectura de los *Träume* no sería completa. A continuación pasamos a desentrañar ambas posturas interpretativas, es decir, la tradicional o estándar y la espiritualista o más novedosa, en relación a la obra kantiana.

---

<sup>219</sup> Im, S., *A study of Kant`s “Dreams of a Spirit-Seer”: Kant’s ambiguous relation to Swedenborg*, USA, Indiana University Press, 2008.

## 12. Dos interpretaciones sobre Kant

En las páginas anteriores hemos venido mencionando la existencia de dos posibles interpretaciones de los *Träume* y su significación en el conjunto de la obra de Kant. La mera lectura de autores tan distantes en la exégesis de esta obra kantiana como Laywine y Schönfeld por un lado, y Thorpe y Johnson por otro, nos muestran estas dos posibles sendas. Nos apoyaremos, entonces, en las palabras de algunos autores que han sabido resaltar esta diferencia al tiempo que conjugamos esta descripción con la lectura directa del ensayo.

Estas dos perspectivas, además de permitirnos comprender mejor el texto kantiano —aunque esta comprensión venga dada por vía negativa, esto es, mostrando en lo que no estamos de acuerdo—nos proporcionan un buen ejemplo de las actitudes usuales en relación a los fantasmas: su ignorancia. Durante la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, los fantasmas se asocian con personas poco serias o con alguna patología mental. Esta perspectiva es la seguida por estas lecturas de Kant, especialmente la primera, de corte tradicional, que toma como absurda cualquier investigación de estos fenómenos, rechazando de principio el texto kantiano como poco serio o un error de juventud. La segunda, si bien más tolerante con los espíritus y visionarios, solo lo es en la medida en que no los critica, pero tampoco acepta su estudio ni ahonda en él. Esta tarea de profundización acerca de fantasmas y visionarios es la que nos hemos propuesto como objetivo en la presente tesis. Desde el momento que la lectura de los *Träume* se convierte en una defensa del pensamiento moral del autor, no está respetando a los fantasmas más que como metáfora, como instrumento. El estudio de ambas perspectivas supone, entonces, una ejemplificación de las posturas sociales y académicas acerca de estos fenómenos y aquellos que los padecen.

La primera de las vías interpretativas es la que se conoce como “tradicional” o “estándar”. Esta denominación está motivada por la pretensión de los autores que la han defendido de mantener una imagen unificada del pensador ligada a la concepción más antigua y ortodoxa de su pensamiento. Esta imagen se corresponde más con la lectura de los textos de madurez que con una concepción



global. En este sentido es un análisis en cierto modo prejuicioso o pre-establecido de las obras que, como los *Träume*, no se ajustan a esa racionalidad y seriedad asociadas con Kant. Esta lectura tradicional se resume en la siguiente afirmación:

El modo tradicional de manejar la comprensión que Kant tuvo de Swedenborg es de tomar la lengua y el tono que utiliza en relación al "Visionario" como medio de contraste. Tal acercamiento indica que Kant (bajo la influencia de las escrituras recién encontradas de David Hume) rechazó la curiosidad que anteriormente habían despertado en él las reflexiones místicas del sueco y las experiencias de clarividente. "Visionario", según esta lectura, es la prueba quasi-definitiva de que Kant sostuvo en el mejor de los casos una posición ambivalente de la recopilación escrita de Swedenborg y públicamente expuso sus reflexiones, y en el peor de los casos un punto de vista positivamente antitético hacia el entusiasmo que Swedenborg representa. A menudo se ha indicado, por ejemplo, que Kant critica vehementemente a Swedenborg por sus supuestas experiencias místicas y por su falta de rigor filosófico, diciendo que sus relatos "no contienen ni una gota de razón" [TG: 99, 135]. El lenguaje que utiliza es de vez en cuando duro y su tono a menudo sarcástico y esto también es utilizado como apoyo claro e inequívoco que de la posición de Kant elabora la interpretación tradicional<sup>220</sup>.

Resulta significativo cómo el tono en el que Kant escribe la obra es achacado por los autores de esta vía interpretativa a su falta de importancia tanto para el propio Kant como relativa al conjunto de su obra para su transmisión posterior. El sarcasmo utilizado en la obra es, a su vez, utilizado por esta postura tradicional como prueba definitiva de la insignificancia del ensayo. Sin embargo, tal y como el filósofo se cuidó de explicar, al estar tratando un tema delicado prefirió ponerse la venda antes que la herida, es decir, reírse él primero como método de freno a las burlas<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> Firestone, C., "Review of *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, edited by Gregory R. Johnson and translated by Gregory R. Johnson and Glenn Alexander Magee, Swedenborg Foundation, 2002", *Journal of Scientific Exploration*, 17 (4), 2003, pág. 767.

<sup>221</sup> Canterla, C., "Introducción", *Sueños*, pág. 15.

No obstante, hemos de cuidarnos de pensar que Kant no haya sido riguroso en este ensayo o que se corresponde con un texto al margen de su pensamiento. El hecho de que el tema no sea considerado todo lo “científico” que a muchos les hubiese gustado —siempre desde el interior de esta vía— no significa que el tratamiento que el filósofo de Königsberg hace del mismo no sea riguroso. Además, es más que discutible la premisa de la que parten, puesto que un tema no es científico *per se*, sino que será el modo de enfrentarse a él, la metodología empleada y el tratamiento de la cuestión lo que lo convertirá —o no— en meras divagaciones o contenidos de una investigación seria<sup>222</sup>.

De todos modos, esta visión tradicional se funda en afirmaciones kantianas como la relación que se establece entre ser un visionario y un demente. En este sentido puede leerse que “no puedo equivocarme al distinguir, en tanto que estoy despierto, las imaginaciones que son mis propios fantasmas de las impresiones de los sentidos” [TG: 66, 97] y, por tanto,

...me parece algo comprensible como causa de aquel tipo de alteración de la mente que se llama demencia y que se considera el más alto grado de la más grave alucinación. Lo característico de esta enfermedad consiste en que el hombre demente sitúa fuera de sí meros objetos de su imaginación, y los considera como cosas realmente presentes ante él. [TG: 66-67, 97].

Pese a lo tajante de la afirmación anterior, sin embargo, en el propio texto compara el autor este estado ilusorio con el caso de los borrachos [TG, 67, nota al pie 97-99] al tiempo que apunta que puede ser debido a la enfermedad o al azar [TG: 67, 97]. Se relaja, en este sentido, la acusación de que todos los visionarios sean necesariamente dementes, pues bien podría ser fruto del azar o, en todo caso, un episodio momentáneo. La lectura que de estos fragmentos hacen los autores de la interpretación tradicional queda entonces en entredicho, puesto que llevan al extremo o incluso más allá de los límites de las propias palabras del filósofo.

---

<sup>222</sup> Esto por no hablar de que no todo ha de ser científico para que sea interesante o aporte algo.

La importancia de este texto y de algunas de las ideas contenidas en él trascienden, como por otra parte resulta normal tratándose de un autor significativo como Kant, el contexto de las visiones de fantasmas. Es llamativo cómo encontramos la misma distinción entre los sueños que se producen mientras el individuo duerme de aquellas ensoñaciones, como la visión de fantasmas, dadas durante el día. Ernst Bloch mantiene la distinción entre “sueños nocturnos” y “sueños diurnos”. Entre las características que diferencian a los sueños nocturnos de esas ensoñaciones diurnas coloca Bloch cierta intencionalidad y, fundamentalmente, la comunicabilidad de los diurnos, que los convierte en hecho público. Afirma el autor que:

De modo distinto al del sueño nocturno, esboza el diurno en el aire *configuraciones elegibles* y repetibles, puede fantasear y desbarrar, pero también reflexionar y planificar. Depende de modo ocioso (puede, sin embargo, emparentarse con las musas y con Minerva) de pensamientos que tienen que ver con lo político, lo artístico, lo científico... El sueño diurno puede proporcionar ideas que exigen no interpretación, sino elaboración, y construye castillos en el aire también como imágenes proyectivas y no siempre ficticias<sup>223</sup>.

Continuando con la lectura del ensayo kantiano nos encontramos que algunas otras afirmaciones recogidas en el texto avalan esta vía interpretativa estándar. En la medida en que Kant tacha de superfluas las suposiciones que puedan dar cabida a la posibilidad de contacto con ese mundo espiritual [TG: 71, 101], la conformación de las visiones ilusorias sería fruto de educación y contexto social. Leemos:

...es también muy probable que los conceptos aprendidos sobre las figuras de los espíritus den a una cabeza enferma los materiales necesarios para las ilusiones de su imaginación, y que un cerebro libre de todos esos prejuicios no forjaría tan a la ligera imágenes de ese tipo. Aparte de ello, se ve también aquí que la enfermedad del hombre que sufre alucinaciones no concierne al entendimiento, sino a la

---

<sup>223</sup> Bloch, E., *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 79.

ilusión de los sentidos, y el desgraciado no puede deshacer su fantasmagoría mediante ningún razonamiento, porque verdadera o aparente, la sensación de los sentidos precede a todo juicio del entendimiento y tiene una evidencia inmediata que supera con mucho toda otra persuasión [TG: 70, 101].

El fragmento anterior pone de manifiesto algunos puntos clave del pensamiento kantiano, entre los que cabe destacar el hecho de que los materiales aprendidos sean la base de las configuraciones o representaciones del mundo – cercano a posiciones empiristas; como también es de corte empirista la última afirmación de la cita en la que, además, se libera de responsabilidad moral al que padece este tipo de alucinación.

En el fragmento citado, además, se establece la distinción entre problemas asociados al entendimiento y a los sentidos. En el primer caso, si recordamos la postura defendida por el autor en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, estamos hablando de un loco, puesto que se trata de “un bobo fantasma cerebral que invierte los principios de la razón” [VKK: 263, 71].

Por el contrario, y siguiendo lo que Kant había dicho en el *Ensayo*, cuando hablamos de alucinación podemos referirnos a personas “incluso en el estado de mayor salud” [VKK: 264, 73]. En este sentido, y siguiendo los principios del empirismo, nos habla de un alucinado como “un hombre que sueña despierto” en cuanto su sensación proporciona mayor grado de convicción que cualquier conclusión racional [VKK: 264, 75].

Como último punto a resaltar del fragmento citado y en relación con las ideas vertidas también en el *Ensayo*, es necesario apuntar los ecos rousseauianos. Para Kant, tal y como leemos en la primera línea de la cita, lo aprendido socialmente sirve de material para el desarrollo de este tipo de alucinaciones o experiencias visionarias. Sin embargo, en esta afirmación nos estaríamos quedando cortos, pues no solo son condición de posibilidad, sino que esta educación social conforma este tipo de vivencias. Dicho de otro modo, no son solo consecuencias o causas suficientes, sino también necesarias. Volviendo la vista al *Ensayo* encontramos más información cuando el pensador afirma que “el ser humano en

estado de naturaleza puede estar sometido solo a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura” [VKK: 269, 82]. También sostiene Kant que “en este estado de simpleza solo raras veces puede tener lugar el trastorno del ánimo” [VKK: 269, 83] y esto en caso de que haya sufrido el salvaje algún golpe en la cabeza, es decir, por causas externas. Pero, por si todavía no hubiese quedado claro suficiente que se está haciendo referencia a Rousseau, el filósofo de Königsberg, aunque sin mencionarlo explícitamente en el grueso de su texto, parece empeñarse en que la alusión quede clara. Tanto en el empleo del vocabulario como en las ideas vertidas, pueden observarse estos ecos del pensador francés al que tanto admiraba en afirmaciones como la siguiente: “en la constitución civil [de la sociedad] se encuentran propiamente los fermentos de toda esta corrupción que, si no la generan ellos mismo, sirven, no obstante, para mantenerla y acrecentarla [VKK: 269, 83-84]. Esto libera al individuo de responsabilidad moral, en tanto en cuanto es la sociedad la responsable de sus males.

Volviendo a la idea principal que desarrollábamos, el fragmento kantiano citado en defensa de la postura tradicional se difumina bajo una observación detallada. Aunque pudiese parecer banal, el hecho de que se eluda la responsabilidad moral de los visionarios es de gran importancia, como también lo es que se trate de una desviación de las sensaciones y no del entendimiento. La gravedad entre un problema y el otro, es notablemente diferente. Nuevamente, si recurrimos al *Ensayo*, pues ilustra en concreto las dolencias de la cabeza, leemos:

...los fantaseadores o alucinados (*Verrückten*), no es afectado propiamente el entendimiento, sino solo la facultad que despierta en el alma los conceptos de los que después hace uso la facultad de juzgar, con el fin de compararlos. A estos enfermos muy bien puede oponérseles juicios racionales, si no para eliminar su mal, al menos para atenuarlo [VKK: 270, 85].

Frente a ello, podemos encontrar a “los de la segunda especie, los delirantes o maníacos”, en quiénes...

...sin embargo, es el entendimiento mismo el afectado, y así no solo resulta descabellado razonar con ellos (puesto que no serían delirantes si pudieran captar esos fundamentos racionales), sino también altamente perjudicial; ya que con ello no se le proporciona a sus cabezas trastocadas sino nuevo material para maquinarse disparates. La contradicción no los mejora, sino que los acalora... [VKK: 270, 85].

Pueden encontrarse afirmaciones similares en los *Träume*, así como duras críticas a aquellos que dedican su tiempo a estas “fantasías de la imaginación” [TG: 53, 81] o “quimeras absurdas” [TG: 56, 83] como la siguiente:

Además, un estado tal debería denotar una enfermedad real, puesto que supone una alteración del equilibrio en los nervios, que son afectados mediante la actividad del alma en movimientos poco naturales. En fin, no debería ser extraño encontrar también en un visionario un iluso, al menos en lo que respecta a las imágenes que acompañan su aparición [TG: 55, 83];

En relación al objeto de estudio, pero en especial alusión a Swedenborg afirma: “se me preguntará quizá qué me ha podido inducir a tomar un oficio tan despreciable como éste, consistente en propagar mentiras que un razonable escrúpulo impide oír con paciencia, y además hacerlo en un texto de investigación filosófica” [TG: 89, 123].

Una vez dicho esto, sin embargo, cabe preguntarse por qué motivo llevó a cabo el autor la investigación de un modo tan detallado; así como por qué le escribió a Swedenborg; y, en todo caso, por qué redactó y por qué publicó el ensayo. En un primer momento los *Träume* aparecieron de modo anónimo, pero Kant no negó su autoría una vez que esta fue adjudicada.

Estas cuestiones, junto con una lectura que no está basada en los moldes del período crítico kantiano llevan a autores como Johnson o el propio Thorpe a defender una segunda posibilidad que se ha denominado “espiritualista” o “mística”<sup>224</sup>. Pese a que esta denominación no acaba de reflejar la riqueza de la

---

<sup>224</sup> Firestone, C., Palmquist, S. R. (ed.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, USA, Indiana University Press, 2006.

concepción kantiana, se ha puesto este nombre por la tendencia al espiritualismo que Kant pone de manifiesto en su escrito y que trasciende los límites del mundo en que habitamos. Es en este sentido en el que autores como Firestone ha afirmado que se trata de una línea de interpretación “mística”, más centrada en el más allá como objetivo religioso. Este autor sostiene que “la mayoría de los comentaristas tomaron la actitud de Kant acerca de Swedenborg como enteramente negativa, y adujeron que, como mucho, el encuentro de Kant con él tuvo un impacto negativo sobre el desarrollo kantiano, induciéndolo a rechazar sus posiciones metafísicas más tempranas”<sup>225</sup>.

Sin embargo, Thorpe, como representante de la corriente espiritualista, “afirma, por el contrario, que Swedenborg tuvo una influencia positiva en el desarrollo kantiano, particularmente en su ética, ya que la concepción de Kant del “reino de los fines” está modelada por la concepción swedenborgiana del cielo como una comunidad de espíritus gobernados por leyes morales”<sup>226</sup>.

Es en esta línea en la que se muestra cómo el poso de la lectura de Swedenborg pervivió en la obra kantiana más allá del presente ensayo. Los partidarios de esta lectura más global han intentado ver la significación de los *Träume* y su trasfondo swedenborgiano en el conjunto del pensamiento del pensador, poniendo de manifiesto su proyección en, por ejemplo, la filosofía moral de la etapa post-crítica.

Destacan los esfuerzos de Johnson, quien no sólo se atreve a reinterpretar la cuestión de los visionarios en Kant, sino el conjunto de su obra. A partir de la relectura y re-edición de los *Träume*, el autor realiza una compilación de cartas y materiales que arrojan luz sobre la significación del texto para la exégesis del pensamiento kantiano. Desde esta nueva perspectiva aporta una dimensión diferente al estudio de los espíritus y de aquellos que los ven. Partiendo de la misma idea apuntada por Thorpe del “reino de los fines” Johnson plantea el acercamiento de Kant y Swedenborg. Esta idea, central en el pensamiento del filósofo de Königsberg habría tenido como base, según el estudioso kantiano, las

---

<sup>225</sup> Firestone, “Review...”, pág. 766.

<sup>226</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 1.

lecturas que de Swedenborg el filósofo realizó en su juventud. La base del planteamiento de la moral explicitado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, entonces, tendría raíces en el místico sueco.

Dejando para su debido tiempo la relación que puede ser establecida entre la moral kantiana de la etapa de madurez y sus deudas con las lecturas del período pre-crítico, esbozaremos la idea seguida por Johnson en su defensa del influjo que Swedenborg tuvo sobre Kant.

Para el estudioso kantiano resulta fundamental la equivalencia que puede establecerse entre el “reino de los fines” kantiano (*Reich der Zwecke*) y su traducción latina “*regnum finium*” utilizada por Swedenborg. En su obra magna, *Arcana Coelestia* el autor y visionario sueco hizo uso de esta misma expresión en, al menos, cinco ocasiones<sup>227</sup>. A pesar de existir una notable diferencia en el sentido en el que cada uno de los autores lo emplea, Johnson afirma que “la sustancia de su pensamiento es la misma. Ambos pensadores reconocen que las personas morales pueden e incluso deben hacer uso unas de otras”<sup>228</sup>. Para este autor, “ambos, Kant y Swedenborg, sostienen que los seres humanos poseen una naturaleza dual y una ciudadanía dual en los reinos natural y espiritual”<sup>229</sup>.

Según esta línea interpretativa, entonces, no solo la noción de mundo espiritual del que Kant habla en los *Träume* estaría basado en las lecturas que el filósofo realizó del visionario<sup>230</sup>, sino también su pensamiento posterior. Las cuidadas lecturas que el autor hizo de los textos de Swedenborg<sup>231</sup> habrían dejado

---

<sup>227</sup> Johnson, “From Swedenborg’s Spiritual...”, pág. 87.

<sup>228</sup> Johnson, “From Swedenborg’s Spiritual...”, pág. 89.

<sup>229</sup> Johnson, “From Swedenborg’s Spiritual...”, pág. 89.

<sup>230</sup> Esta idea es también sostenida por Kirven, R. H., en “Swedenborg and Kant Revisited: the Long Shadow of Kant’s Attack and a New Response”, en Brock, E. J. (ed.) *Swedenborg and his Influence*, USA, Academy of the New Church, Bryn, 1988, pág. 114.

<sup>231</sup> Una prueba del seguimiento que Kant hizo de las obras del místico la encontramos en una carta a Charlotte von Knobloch del 10 de agosto de 1763 en la que Kant reconoce estar siguiendo la obra del sueco. Para más detalles de este conocimiento extenso y premeditado que Kant tenía del místico sueco véase Kant, I., *Sueños...*, edición de Correas, “Apéndice I”, pág. 114; o Johnson, *Kant on Swedenborg*, 2003, pág. 71.



su poso con una importancia mayor de la usualmente reconocida. Esta relación sostenida por Johnson entre el mundo espiritual de ambos autores, así como su pensamiento moral, es también ampliada hacia la teodicea kantiana.

Para este autor, Kant en los *Träume* comparte las ideas de cielo e infierno de Swedenborg, aunque sin llegar a utilizar el mismo vocabulario<sup>232</sup>. En este sentido, “cielo e infierno son comunidades en las que los buenos y malos individuos gravitan según su propia avenencia, no tratándose del Juicio Final en el que Dios asigna recompensas y castigos”<sup>233</sup>. Es por ello que, “aunque en *Sueños de un visionario* Kant no usa la frase ‘reino de los fines’ para describir su mundo moral/espiritual, se trata esencialmente de lo mismo que después designará con esta frase: un reino de personas morales que existen en una unidad sistemática porque está constituido y gobernado por leyes morales”<sup>234</sup>.

A partir de esta correlación establecida por Johnson, este intérprete kantiano realiza el seguimiento de la idea hasta su formación como “reino de los fines” y sus implicaciones en el conjunto del pensamiento del filósofo. Para ello, y siempre sobre la base de las semejanzas con los escritos de Swedenborg, Johnson revisa diversas obras kantianas, tales como la *Crítica de la Razón Pura*, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* o los apuntes del Semestre de Invierno de 1782-1783 que dieron lugar a la “Metafísica de Mrongovius” [V-Met/Mron]. En estos apuntes Mrongovius recoge citas en las que “Kant identifica la vida después de la muerte, el cielo y el infierno (de nuevo descritos en términos swedenborgianos) con el ‘mundo inteligible’”<sup>235</sup>. De hecho, y quizás en este punto

---

<sup>232</sup> Johnson, *Kant on Swedenborg*, págs. 20-21.

<sup>233</sup> Johnson, “From Swedenborg’s Spiritual...”, pág. 93.

<sup>234</sup> Johnson, “From Swedenborg’s Spiritual...”, pág. 93.

<sup>235</sup> Johnson, *Kant on Swedenborg*, págs. 95-96. Otras referencias directas de Kant a Swedenborg (como las que encontramos en sus *Lecciones de Metafísica* [V-]) serán tratadas más adelante. En todo caso, dichas menciones de Swedenborg refuerzan la tesis de Johnson al continuar el análisis de la noción swedenborgiana de “comunidad espiritual” y la posibilidad de experimentar visiones de fantasmas o intuir la presencia de espíritus de fallecidos [V-Met/Vockmann: 294; V-MetL2/Pölitz: 353]. Respaldan, también, la importancia que la cuestión del posible contacto con espíritus tuvo para Kant en la medida en que el filósofo la trató en

Johnson no ha puesto el énfasis necesario, Kant llega a decir que “el pensamiento de Swedenborg a este respecto es sublime” [V-Met/Mron: 105].

Pese a esta afirmación, Kant demostrará la contradicción que encierra el pensamiento de Swedenborg en tanto que toda persona debe disponer de una intuición sensible en el mundo, lo que impide que, simultáneamente, tenga intuiciones espirituales. Afirma Kant que el contacto de un alma con un espíritu fallecido es propio, entonces, de una persona cuya razón está anulada<sup>236</sup>. No aclara, sin embargo, si dicha anulación es momentánea o definitiva, aunque sí termina instando a rechazar cualquier aparición o contacto que pueda establecerse, pues durante el mismo la persona no será dueña de su propia Razón [V-Met/Mron: 106]. En cualquier caso, Kant afirma “para concluir la *Psicología, espíritus en general* deben de ser todavía tratados; pero no podemos comprender más a través de la razón *que dichos espíritus son posibles*” [V-Met/Mron: 105]; continuamos, por tanto nuestro estudio con la conclusión de Johnson al influjo de Swedenborg en Kant:

Si juntamos todas estas citas, Kant ofrece la siguiente ecuación intelectual: el mundo espiritual de Swedenborg = el mundo inteligible = el mundo moral = el *corpus mysticum* = el reino de gracia = la totalidad de seres intelectuales = el reino racional = el reino de Dios = el más allá (cielo e infierno) = el mundo inteligible = la cosa en sí = la totalidad de los fines = el reino de propósitos autónomos = la totalidad de todos los seres racionales como fines = el reino de los seres racionales = el reino de los fines. Existe, entonces, una línea recta de desarrollo intelectual que va desde el mundo espiritual de Swedenborg hasta el reino de los fines kantiano.

Esta compleja ecuación es para Johnson, tanto como para el conjunto de autores de la línea espiritualista, clara. Sin embargo, no está fuera de peligro, en tanto que si prestamos una “especial atención al texto de los *Sueños*, así como a

---

diversas ocasiones a lo largo de su vida y no solamente como una cuestión anecdótica en los *Träume*.

<sup>236</sup> La discusión y profundización de esta cuestión se realizará más adelante.

los textos suplementarios proporcionados en esta edición [la de Johnson], sugiere que la distancia entre Kant y Swedenborg es, de hecho, mucho mayor que la que Johnson nos hace creer. El caso de Kant contra Swedenborg es, en última instancia, moral”<sup>237</sup>.

Retomamos, con Bishop, una cuestión que hemos dejado pendiente, la existencia de una notable diferencia entre el sentido en el que ambos autores plantean el “reino de los fines”. Para Kant, el individuo moral convierte a las personas en fines “en sí mismos”, mientras que en el caso de Swedenborg no es así. Este punto, al que Johnson no confiere importancia alguna, se plantea como una diferencia importante entre ambos. Esta diferencia es apuntada no solo por Bishop, sino también por otro de los representantes de esta perspectiva, a saber, Lucas Thorpe<sup>238</sup>.

Este autor realiza un esfuerzo de resituar los *Träume* en el conjunto del pensamiento kantiano, sin por ello caer en una lectura radicalmente positiva del texto –como Johnson parece empeñado en realizar. Esta línea no resulta, sin embargo, radicalmente novedosa en la medida en que ya a principios del siglo XX Delacroix realizó su propio intento tanto de investigar la génesis del ensayo, clarificando el contexto de estudio y redacción del mismo, como la interpretación del mismo desde una posición más tolerante con los visionarios.

Henry Delacroix (1873-1937) es una de las figuras de la historia del pensamiento que ha quedado sepultada bajo el peso de los años y a la sombra de la posición positivista dominante. Pese a haber ostentado el cargo de catedrático de psicología en la Sorbona y ser uno de los iniciadores de la psicología de la religión francesa, su nombre es raramente siquiera mencionado. Entre sus datos biográficos más relevantes para nuestra presentación de su persona recordar que fue amigo personal de William James, y apuntar que ha sido considerado “el maestro de toda una generación, en la que destacan, además de Meyerson, figuras como Sartre o Merleau-Ponty”<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> Bishop, P., “Review...”, pág. 763.

<sup>238</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 1.

<sup>239</sup> Fruteau de Lacos, F., *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*. Paris,

Pese a su interés por los estudios de religión o, tal y como algunos autores han estudiado, por la “psicología de las formas simbólicas”<sup>240</sup>, no pierde interés por los hechos concretos. Como su amigo William James al otro lado del Atlántico, “y frente a lo que algunos podrían pensar, Delacroix no se dedica a la especulación metafísica. Al igual que en su obra se remite siempre al análisis de hechos concretos, en esta guía, desde la posición que ocupa en la facultad como decano y catedrático de psicología, reenvía a los estudiantes al laboratorio de psicología, a cargo de M. I. Meyerson”<sup>241</sup>.

La presentación de este autor no es, sin embargo, todo lo caprichosa que pudiera parecer para el desarrollo de nuestra cuestión. Pese a constituir un anacronismo con respecto al estudio kantiano, el interés de Delacroix reside en ser un puente entre el filósofo de la Ilustración y nosotros o, más bien, las más recientes teorías interpretativas. Si bien Delacroix bien pudiese ser presentado en otro capítulo de la tesis al hilo, por ejemplo y de forma más que justificada, de William James, con quien compartía mucho, su presencia en este momento viene determinada por un pequeño texto en el que se ocupa del estudio de los *Träume*.

El acercamiento del pensador francés a Kant se produjo ya en los primeros años de su formación, presentando su tesis latina<sup>242</sup>sobre Schultze, autor que

---

PUF, 2012.

<sup>240</sup> Pizarroso N., Fruteau de Laclos, F., “Henri Delacroix (1873-1937): hacia una psicología de las formas simbólicas”, *Revista de Historia de la Psicología*, 25, 2005, págs. 129-140.

<sup>241</sup> Pizarroso N., Fruteau de Laclos, F., “Henri Delacroix (1873-1937): hacia una psicología de las formas simbólicas”, pág. 132.

<sup>242</sup> Es necesario diferenciar entre la tesis doctoral, que lo habilita como docente, y la tesis latina, defendida a la que aquí aludimos. Puede observarse la diferencia en la siguiente cita de Pizarroso: “Delacroix se marchó a Alemania, donde llevaría a cabo las investigaciones que fundamentan su tesis, sobre el misticismo especulativo en la Alemania del siglo XIV y sus filiaciones con la filosofía idealista. En 1900, ya de regreso en Francia, obtiene su doctorado con la defensa de esta tesis, que ofrece una exposición sistemática de la teoría del maestro Eckart. Junto a ella, presentará la tesis latina, sobre el *Aenesidemo* de Schultze, autor que cuestiona la Crítica de Kant y abre la puerta al idealismo subjetivo. Pizarroso, N., “De la historia de la filosofía a la psicología del misticismo. Los primeros trabajos de Henri Delacroix”, *Revista de Historia de la Psicología*, 34 (1), 2013, pág. 84.

cuestiona el criticismo kantiano.

El historiador filósofo, explica Delacroix a sus alumnos, no puede dar por terminada su tarea si no ha estudiado: al filósofo mismo, su vida y producción literaria y los acontecimientos que han podido influir en él; sus textos, ediciones y crítica exterior y filológica; las teorías en detalle, en su formación y en sus variaciones. Cuando esta parte está terminada, continúa, hay que recomponer el conjunto, en su unidad y complejidad; una vez reconstruido el sistema, caracterizarlo, definirlo, distinguirlo, relacionarlo con otros sistemas, hasta hacer aparecer como una parte de la historia del pensamiento lo que parecía un sistema que se bastaba así mismo<sup>243</sup>.

En su estudio acerca de “Kant en 1766”<sup>244</sup> el pensador francés dará ejemplo de su método, realizando un trabajo de investigación que esboza los orígenes del ensayo kantiano. En su artículo el pensador francés rastrea la génesis de los *Träume*, aportando después su propia visión del texto kantiano y, en cierto sentido, del conjunto del pensamiento del filósofo. En relación a este texto, que califica de complejo, afirma que lo importante del tipo de fenómenos analizados por Kant no es la cantidad de error o de verdad que encierran, sino que recogen “una tendencia profunda del alma humana, más aun cuando no reposan sobre argumentos de hecho”<sup>245</sup>. De hecho, tras el estudio de Swedenborg, no parece que Kant haya sacado “nada nuevo sobre los hechos maravillosos atribuidos a Swedenborg, al contrario, conoce mejor su personalidad; ha leído su principal escrito. Su curiosidad ha pasado de los hechos a la doctrina y de la doctrina a una teoría general sobre la metafísica”<sup>246</sup>.

En todo caso, y pese a que “es necesario pues examinar la doctrina al mismo tiempo que los hechos. Este examen mostrará que la doctrina de los

---

<sup>243</sup> Pizarroso, N., “De la historia de la filosofía a la psicología del misticismo. Los primeros trabajos de Henri Delacroix”, pág. 85.

<sup>244</sup> Delacroix, H., “Kant et Swedenborg”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 12, 1904, págs. 559-578.

<sup>245</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, pág. 566.

<sup>246</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, pág. 565.

espíritus, la pneumatología no es más que una inmensa ficción, un capricho irracional de la razón. Estas experiencias desordenadas no pueden servir para fundar una ley de la experiencia”<sup>247</sup>; también es cierto para Delacroix como lector de Kant que “se construyen sistemas para volver plausible esta creencia, detrás de las historias de espíritus hay una doctrina de espíritus, una filosofía que se esfuerza en establecer la posibilidad de acontecimientos de este género”<sup>248</sup>. Será precisamente esta línea la seguida tanto por él mismo como por sus amigos y autores cercanos, como William James en el seno de la *SPR*, pero también Henry Bergson<sup>249</sup> en una línea diferente. Las similitudes que pueden ser planteadas sin dejar margen al error son las de una filosofía pluralista, tolerante y diferente, apartada de los estrictos cánones de la metafísica tradicional, pero también de los más recientes márgenes del positivismo feroz.

La lectura que Delacroix realiza de la obra kantiana, no obstante, se encuentra entre lo que se ha denominado perspectiva estándar o tradicional y la vía interpretativa espiritualista. Partiendo de nuestra propia interpretación de Delacroix en el contexto de pensamiento en el que este autor se enmarca podemos afirmar que se trata de una lectura tolerante, resulta también necesario apuntar que el pensador francés ve los problemas que para Kant plantea Swedenborg. Así, lejos de intentar la salvación total del místico sueco en Kant, Delacroix combina la lectura más crítica —y obvia— que el filósofo hace con aquellos elementos complejos. Es en este sentido en el que leemos que...

Lo que Kant quiere probar, en el fondo, es que en relación a la noción metafísica de espíritu y la de comunidad de acción entre espíritus, el sistema de Swedenborg es tan probable como otro y sus tesis fundamentales reposan en el fondo sobre el mismo principio, siendo análogas a las de la metafísica tradicional.

---

<sup>247</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, pág. 566.

<sup>248</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, pág. 566.

<sup>249</sup> Para un estudio claro y conciso del pensamiento del filósofo francés que apunta en esta línea véase García Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa Calpe, 1972.

Pero la diferencia capital es que Swedenborg es un visionario y su sistema reposa en sus alucinaciones. Porque si el hombre que tiene su mundo dentro de sí mismo es un soñador, numerosos son los soñadores de la razón, es decir los metafísicos, estos visionarios de la inteligencia, estos soñadores despiertos<sup>250</sup>.

Debe tenerse presente, para la adecuada comprensión de la lectura que Delacroix hace de Kant, que el estudioso francés defiende que “la experiencia se está haciendo incesantemente”; “nos construimos a nosotros mismos, y las cosas y los sistemas tienen su punto de partida en productos de nuestra reflexión antes que en realidades inmediatamente percibidas. La crítica, en el fondo, precede a la experiencia”. “El empirio-criticismo sería verdadero si no hubiera invertido esta relación e ignorado esta verdad”<sup>251</sup>. Es decir, el posicionamiento de base del pensador francés es radicalmente contrario al kantiano, por lo que su lectura de los *Träume* es el resultado de su propio interés por el tema tratado y su rechazo de la filosofía de Kant.

El estudio genealógico de los *Träume* es también emprendido por Johnson—ya visto— y otros autores de la línea espiritualista, aunque de un modo diferente. El intento de Delacroix pasa por estudiar la obra en el conjunto del pensamiento del autor, para lo cual es necesario este estudio de los orígenes o desarrollo de la cuestión. Se trata de una problemática muy vigente en la época del pensador francés y, más concretamente, en su círculo. Tal y como ya se ha apuntado sin ir más lejos, su amistad con William James, miembro activo de la *Society for Psychical Research* así lo muestra.

En el caso de la perspectiva espiritualista el acento está no tanto en la génesis interna de la obra en el desarrollo del autor, sino en su contextualización

---

<sup>250</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, pág. 571. El autor francés recoge aquí la distinción entre soñador de la razón o despierto que antes apuntábamos también en relación a las consideraciones de E. Bloch. Recoge las afirmaciones de Kant que se encuentran en [TG: 59, 89].

<sup>251</sup> Delacroix, H., “Avenarius: Esquisse de l’empiriocriticisme” (II), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6, 1898, págs. 101-102. Téngase también en cuenta Delacroix, H., “Avenarius: Esquisse de l’empiriocriticisme” (I), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 5, 1897, págs. 764-779.

más amplia. El estudio de Delacroix sería historiográfico, mientras que el de Johnson sería más filológico, hablando siempre desde el estudio del pensamiento kantiano. Además, el interés último de la perspectiva espiritualista radica en Kant mismo, en el estudio de su filosofía desde una perspectiva novedosa, pero dentro de los límites del pensamiento kantiano. En el caso de Delacroix, en cambio, su estudio no era centrado en este autor, sino que investigó a Kierkegaard, Avenarius... Esto trae consigo que su estudio no sea un intento de “salvación” del filósofo, es decir, una defensa a ultranza de su pensamiento, sino una investigación que se acerca de modo crítico. En esto concuerda con nuestra propia línea de interpretación de Kant, en la medida en que su estudio se enmarca en una investigación de carácter más amplio, no estando focalizada únicamente en su pensamiento. Difiere, por ello, de las tesis de Johnson y Thorpe presentadas.

Nuestro estudio no se posiciona totalmente a favor de ninguna de las dos propuestas, en tanto en cuanto ambas omiten la idea que se ha tomado como central para la presente investigación: qué es un visionario. Más allá de la génesis de los *Träume* y de las repercusiones que ésta obra y la lectura de Swedenborg pudieron tener en el desarrollo de Kant, nuestro estudio focaliza qué significación e implicaciones posee el ser un visionario, no sólo desde el punto de vista moral, sino en su sentido antropológico complejo. Esta lectura centrada en la persona que padece las visiones y su fenomenología no es desarrollada por ninguno de los autores aquí mencionados. Sus aportaciones, no obstante, son necesarias para aproximarse a la obra kantiana y sus implicaciones en el devenir interpretativo de este filósofo<sup>252</sup>.

A modo de cierre, en todo caso, es necesario apuntar también las virtudes de esta línea interpretativa de talante espiritualista. Las principales ideas sostenidas desde esta perspectiva de interpretación no ortodoxa del filósofo de Königsberg son: por un lado, que los *Träume*, al igual que otras obras del periodo precrítico,

---

<sup>252</sup> Llegados a este punto se podría echar en falta la interpretación que Karl Du Prel realiza de Kant. No obstante, no profundizaremos con este autor ya que esto supondría focalizar la tesis exclusivamente en Kant y no en el estudio de los visionarios, propósito central de la presente investigación.



tienen relevancia y han de ser estudiadas como parte del conjunto del pensamiento kantiano; por otro, que el propio Swedenborg al que tan ferozmente se critica en el ensayo está presente en ideas centrales del pensamiento kantiano a lo largo de todo su desarrollo. Se postula, entonces, un poso swedenborgiano en el pensamiento kantiano de juventud tanto como en la metafísica de los últimos textos del filósofo.

Según Johnson<sup>253</sup>, la lectura paralela de Swedenborg y de Kant nos lleva directamente a la formulación del Imperativo Categórico kantiano, esto es, el principio último de la moral que Kant desarrolla en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Este estudio de la ética que parte de la concepción kantiana del “reino de los fines” es también emprendido por Thorpe, aunque con algunas diferencias que han de ser indicadas.

El trabajo interpretativo de este autor está a medio camino entre Delacroix y Johnson. Por un lado, su enfoque es “kantiano-centrado”, revisando además las implicaciones, que la lectura de Swedenborg, pudieron haber tenido para el desarrollo moral de Kant. Por otro lado, sin embargo, realiza un interesante trabajo de génesis de la cuestión, aportando una visión más cauta de los hechos que la de Johnson. Es en este sentido en el que afirma que “al menos sabemos que Kant estuvo seriamente interesado en Swedenborg entre 1763 y 1766. Establecer estas fechas es importante, pues coinciden con lo que un comentador ha descrito como la conversión moral de 1764”<sup>254</sup>.

Partiendo, entonces, de la lectura negativa que Kant realiza de Swedenborg, Thorpe muestra las afinidades entre ambos autores, asumiendo, además, la

---

<sup>253</sup> Johnson en este punto identifica el “reino de los fines” de Kant y Swedenborg, asimilándolo al “mundo de los espíritus”. En esta identificación, sin embargo, obvia un punto fundamental: para Kant el individuo es autónomo, mientras que para Swedenborg las leyes morales devienen de ese mundo espiritual colectivo. Si bien el místico sueco niega la exégesis bíblica tradicional por imponer al individuo normas exógenas a su voluntad y no acordes con la voluntad divina, ubica en último término el origen de la moral en el colectivo espiritual del que cada individuo forma parte y no en el individuo mismo.

<sup>254</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 6. Con “un comentador” se está refiriendo a Kuehn, M., *Kant, a Biography*, pág. 144.

implicación de Kant en este asunto. Este intérprete argumenta que el hecho de que a Kant le resulte molesta la concepción swedenborgiana del cielo nos da ya una idea de cómo debe ser interpretada su teoría ética. Afirma:

En el caso de Kant, creo que la relación entre su “imagen del cielo” y su ética es particularmente fuerte, pues Kant cree que ser moral es elegir ser un miembro del mundo inteligible, y él mismo no es contrario a identificar la idea del mundo inteligible con la idea del “reino de Dios” o el “reino del cielo”. Una de las razones para esto es que Kant está señalando la concepción swedenborgiana del cielo como una comunidad y cree, con Swedenborg, que moralmente debemos pensar en nosotros mismos como parte ya del cielo (o el infierno), pero sin darnos cuenta, y debemos creer que nuestra localización espiritual depende de nuestra propia elección de carácter<sup>255</sup>.

En este sentido, puede ligarse con la imagen del cielo swedenborgiana, que ha sido calificada como la “perspectiva moderna del cielo”<sup>256</sup> por su carácter comunitario. Existen también diferencias, tal y como Thorpe mismo pone de manifiesto. Esta es la principal divergencia con respecto a Johnson y, desde nuestro punto de vista, su mayor virtud, a saber: el poner sobre la mesa los puntos fuertes y aquellos que lo son menos en el momento de establecer los puentes entre el pensamiento de ambos autores. Con ello realiza un ejercicio de honradez interpretativa, pero también de credibilidad, puesto que, pese a las muchas semejanzas que podamos encontrar, ambos autores han de pensar necesariamente de modo un tanto diferente. En este punto radica el interés de este tipo de comparaciones y de estudio de las influencias, pues si Kant y Swedenborg fuesen muy similares la aportación sería insignificante.

---

<sup>255</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 11. Nótese como, tal y como Johnson había hecho, se identifica el “mundo inteligible” con el “reino de Dios”. Puede encontrarse esta igualdad en Kant, por ejemplo, en la tercera parte de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, como también en *Crítica de la Razón Práctica*, libro II, capítulo 5:137.

<sup>256</sup> McDannell, C. y Lang, B., *Heaven: a History*, New Haven, Yale University Press, 1888, pág. 183.

Entre las principales diferencias entre ambos autores, apuntadas por Thorpe, encontramos el hecho de que “Kant piensa que poseemos la idea pura de un mundo espiritual y que podemos, y debemos, *pensar* en el mundo fenoménico como un mundo de espíritus (o de individuos autónomos)”<sup>257</sup>. El mundo fenoménico no es, entonces, un mero símbolo del espiritual como ocurre con Swedenborg y su doctrina de las correspondencias. Esto supone un problema moral, además de resultarle inútil la representación simbólica de lo inteligible. Estas representaciones, para Kant, pueden ser útiles durante un tiempo, incluso necesarias, pero en última instancia han de ser reemplazadas por una representación intelectual. Para Thorpe, “Kant aquí está hablando desde su propia experiencia personal, porque, influido por los escritos de Swedenborg, primero empezó a pensar en el mundo inteligible en términos simbólicos; como ya hemos visto, sin embargo, fue gradualmente intelectualizando su concepción de este mundo, pensando en él cada vez más y más como una idea pura de la razón”<sup>258</sup>.

Sea desde el Kant de los *Träume*, sea desde el más maduro del período crítico o post-crítico es importante el matiz que puede extraerse de la concepción con respecto a estas representaciones. Aunque sean propias de un sujeto todavía no desarrollado, puede extrapolarse de la concepción kantiana que es posible que sean necesarias como un peldaño en la escalera de ascenso, lo que en cierto modo deja un espacio tolerante abierto para los visionarios. En este sentido, tal y como después se apuntará en el apartado dedicado a nuestra propia interpretación del texto y actitud kantiana, la perspectiva del filósofo de Königsberg no es netamente negativa, sino que los visionarios podrían ser un sujeto en vías de desarrollo moral.

De este modo, si bien no podemos lograr la intuición de nuestra pertenencia al mundo espiritual (o inteligible), a esa comunidad de espíritus a la que Swedenborg refiere, sí podemos esperar que con nuestra muerte lo logremos. Thorpe realiza, para mostrar este punto, un recorrido por las diferentes etapas y obras del filósofo que apuntan en esta dirección, es decir, “Kant, una vez más,

---

<sup>257</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 12.

<sup>258</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 12.

sugiere que podemos confiar en alguna forma de intuición intelectual tras la muerte”<sup>259</sup>. Y, lo que resulta todavía más interesante: “Kant clarifica, una vez más, que cree en que no es irracional tener esperanza en que en algún punto tendremos una intuición de esta pertenencia”<sup>260</sup>.

Sin embargo, a partir de 1790 se produce un cambio en el pensamiento kantiano que elimina esta esperanza. Esta supresión, que para Thorpe se produce mientras Kant escribe la *Crítica del Juicio*, resulta interesante en la medida en que “el hombre virtuoso no necesita *intuir* su pertenencia al mundo inteligible, sino *sentirla*. Este *sentimiento*, como opuesto a una intuición [...] sería suficiente para hacer al hombre virtuoso feliz”<sup>261</sup>. Este cambio, que puede parecer banal, lleva a que, si llegásemos a ser seres perfectamente morales, sentiríamos la belleza de esos seres autónomos, los espíritus, rondándonos<sup>262</sup>. Con ello, Torpe muestra la creencia kantiana en el mundo de los espíritus más allá de la muerte y más allá de los límites de los *Träume*. Este ejercicio demostrativo, no obstante, no significa la total asimilación o acoplamiento al pensamiento de Swedenborg, como Johnson parece mantener en gran parte de su discurso.

Un ejemplo claro de este espaciamento entre autores lo encontramos en la noción de “comunidad de espíritus” de la que Kant parte tras su lectura de Swedenborg, y en la propia noción de “reino de los fines”, de las que se distancia con el tiempo. En este sentido,

Aunque podemos trazar la génesis de la idea kantiana de reino de los fines desde la noción swedenborgiana del cielo, desde la década de 1780 la idea kantiana de un reino tal se había separado de la concepción de Swedenborg en dos puntos principales. En primer lugar, aunque Swedenborg concibe el cielo como un reino

---

<sup>259</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 13.

<sup>260</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 13.

<sup>261</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 14.

<sup>262</sup> Esto lleva, también, a plantearnos si son los visionarios esos seres perfectamente morales en la medida en que dicen tener una efectiva relación con los espíritus. Adelantamos que la respuesta kantiana a esta cuestión es negativa. Véase capítulo 6: “Una ‘visión’ diferente”.

gobernado por leyes divinas, no sugiere que sus miembros deban ser los “dadores” de esas leyes. El Kant maduro, por el contrario, afirmará que la idea de un reino de los fines es la idea de una comunidad en la cual sus miembros son los dadores de las leyes que proveen a la comunidad de unidad. En otras palabras, el Kant maduro cree que nuestra idea del reino de los fines es la idea de una comunidad de individuos autónomos. En segundo lugar, Swedenborg concibe el cielo como una comunidad de espíritus gobernada por las leyes del amor, lo que Kant llamará leyes de la benevolencia. El Kant maduro, sin embargo, mantendrá que debemos concebir el reino de los fines como una comunidad política o estado ideal, gobernado por leyes jurídicas. Las leyes de la benevolencia, dirá, son solo posibles en una comunidad política tal y no podemos concebir una comunidad gobernada solamente por las leyes del amor o la benevolencia<sup>263</sup>.

Tomando como referencia estas diferencias apuntadas por Thorpe, puede afirmarse, entonces, que el pensamiento kantiano no ha de ser identificado con el del místico sueco. Así, pese a que el Kant que estamos analizando se habría ido separando progresivamente de los posicionamientos de Swedenborg esto no significa que el místico no hubiese supuesto un importante influjo en el filósofo.

En su madurez, Kant sostiene que no es suficiente que la comunidad de espíritus se gobierne por leyes pneumáticas, sino que ha de estar conformada por individuos autónomos que se autorregulen, no lo es menos que en el desarrollo del filósofo de Königsberg las concepciones swedenborgianas tuvieron gran importancia. Un ejemplo de ello lo supone la resolución del problema de las leyes del mundo material e inmaterial o del cuerpo y el alma. La concepción de Swedenborg no despertó, como hemos visto, el rechazo radical en Kant, sino una alternativa posible al problema planteado; alternativa que estudia en los *Träume*, pero que, además, no deja de servir de interlocución a lo largo del desarrollo de su pensamiento.

---

<sup>263</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 1. Resaltan las semejanzas con el pensamiento político hobbesiano y rousseauiano, de los que Kant es lector y deudor.

Sin estar de acuerdo con Johnson en su ejercicio de salvación a toda costa de las ideas de Swedenborg en el pensamiento kantiano, sí nos posicionamos cerca de Thorpe, quien ha sabido ver las influencias del autor sueco en Kant. Influidos que, por otro lado, son superados como ideas reelaboradas y que, en todo caso, pueden haber supuesto el germen de la moral desde su carácter problemático para el filósofo de Königsberg. Debemos pensar que usualmente las ideas más molestas son aquellas que terminan por resultar las más sugerentes en nuestro ejercicio de superación de las mismas. Swedenborg, por tanto, no fue solo una lectura descabellada a ojos kantianos, ni tan siquiera una lectura completamente negativa, sino que dejó su poso, tal y como se ha visto en los autores de la perspectiva “espiritualista”.

Esta perspectiva que se ha denominado también “mística” no nos resulta totalmente satisfactoria por varios motivos. En primer lugar, la propia denominación no se corresponde con la línea de investigación mantenida por los autores descritos, en tanto se sitúan más en una perspectiva moral y metafísica que propiamente espiritual o mística. En todo caso, no creemos que pueda hablarse de una línea mística basada en este tipo de estudios de Kant.

Por otro lado, no solo la denominación es poco apropiada, sino que la perspectiva en su conjunto no recoge, a nuestro modo de ver, la complejidad de la cuestión tratada. Esta vía interpretativa, ya sea denominada espiritualista o mística, está centrada en Kant y no en espíritus. Se focaliza en el pensamiento del autor y sus relaciones con la religión y no en aquellos cuyos órganos de los sentidos tienen acceso a ellos: los visionarios. Además, los autores de esta corriente se olvidan en buena medida de tradición posterior, de influencias de Kant en el pensamiento y desarrollo del problema, lo que sin duda ayudaría a su interpretación y apoyaría sus tesis. Este olvido se corresponde, en definitiva, a que se trata de un estudio alternativo de Kant y no propiamente de un estudio de los visionarios o el mundo de los espíritus.

En todo caso es importante y valiente porque muestra un nuevo modo de leer al filósofo de Königsberg, un modo que se aleja del canon y fija la mirada no tanto en el ensayo —lo que sí supondría un error—cuanto en el conjunto. Tal y

como Firestone ha sabido expresar, lo que es particularmente importante acerca de este trabajo, es que expone “rutas escondidas del interés kantiano en la metafísica, sin eliminar la distancia crítica con respecto a los excesos del misticismo que Kant claramente atribuye en ‘Visionario’ [*Träume*] y su filosofía crítica posterior”<sup>264</sup>.

Esta relación con la filosofía crítica posterior, es decir, con el conjunto del pensamiento kantiano resultan especialmente relevantes en un sentido: confieren a los *Träume* la importancia que le ha sido tradicionalmente negada. La obra estudiada posee, entonces, una significación que puede ser vista en sus aportaciones al desarrollo kantiano hacia el periodo crítico y post-crítico. Sin embargo, nuestra lectura no pretende erigirse en reivindicación de los *Träume*, ni tan siquiera de las ideas del filósofo prusiano como tal, sino que está enmarcada en un estudio más general acerca de los visionarios y las implicaciones que padecer visiones tiene para el individuo y la sociedad en la que se inscribe. He aquí la principal diferencia con la postura defendida por los autores que hemos presentado pertenecientes a la perspectiva espiritualista o mística. Mientras que su estudio se ciñe a ser una investigación acerca de Kant, nuestro diálogo con el filósofo se basa en una pretensión fundamental que, digamos, no es “kantiano-centrada”, a saber: un estudio riguroso y sistemático acerca de las visiones de fantasmas.

---

<sup>264</sup> Firestone, C., “Review..., págs. 766-769.

### 13. Lectura crítica de los “fantasmas” kantianos

Con el fin de poder llegar a una comprensión completa de la concepción kantiana de espíritus y visionarios, punto de máxima relevancia para el conjunto de la tesis, es necesario situar los *Träume* en el conjunto de su pensamiento. Para ello han de traerse a colación algunos aspectos del periodo crítico y de madurez, brevemente, pues nuestro interés no se limita a ser un análisis de este autor. Esta empresa se estructurará atendiendo a las tres grandes críticas kantianas y los problemas en ellas planteados, a saber: *qué puedo conocer, cómo he de actuar y qué me es dado esperar*.

*¿Qué puedo conocer?* La respuesta a esta cuestión parece estar dada de antemano: no puedo llegar a tener un conocimiento del mundo de los espíritus. En tanto que los espíritus no son extensos y no tienen materia, no pueden ser percibidos, no pudiendo, por tanto ser conocidos. La cuestión, sin embargo, se plantea más compleja en el estudio kantiano, pues si bien la respuesta es clara en el conjunto de su sistema de pensamiento, no parece resultar satisfactoria para el autor.

La lectura de los *Träume*, es firme en este punto de lo que significa conocer y de la imposibilidad de conocimiento de los espíritus, pero transmite cierta reticencia kantiana a eliminar la problemática por este hecho que, según las lecturas tradicionales del autor, es fundamental. ¿Para qué preocuparse más de objetos de la imaginación, de ensoñaciones, que no pueden ser conocidas? La respuesta a esta pregunta pasa por reconocer que Kant confirió más importancia de la que tradicionalmente se ha reconocido al mundo de los espíritus y a la lectura de Swedenborg. El propio Kant, tras la exposición resumida de las fantasías swedenborgianas, revestidas con un lenguaje corriente [TG: 113, 149], nos confirma la importancia conferida a los *Träume* cuando afirma:

He tratado un tema ingrato llevado por las demandas de amigos curiosos y desocupados. Poniendo mi esfuerzo al servicio de la frivolidad he decepcionado su esperanza, sin conseguir satisfacer a los curiosos con novedades ni a los



investigadores con razones. *Si ningún otro propósito hubiese animado este trabajo, habría perdido mi tiempo, traicionando la confianza del lector al conducir su conocimiento y sus ganas de saber, a través de un camino aburrido, hasta el mismo punto de ignorancia del que había partido [TG: 114, 151; énfasis añadido].*

Caben varias hipótesis acerca de esos “otros propósitos” del autor. Una de ellas, como decíamos, es el propio interés en los espíritus y en el estudio de aquellas personas que tienen contacto con ellos, los visionarios. Ésta podría no ser ya la causa de la lectura de la obra de Swedenborg, sino también una consecuencia de la redacción de los *Träume* y el problema tratado en esta obra. Es decir, Kant seguiría estando preocupado por esta cuestión, no habiéndole dado carpetazo y convirtiéndose en un problema recurrente y no resuelto, con matices. Estos matices serían los que hacen de la cuestión una idea subyacente en el desarrollo del pensamiento kantiano, no volviendo el autor a tratarlo directamente, pero cuyas equivalencias y semejanzas en muchos casos nos ponen sobre la misma pista: la cuestión espiritual.

Sin embargo, pese a que esta hipótesis es plausible, no puede ser directamente confirmada, sino solo intuida del conjunto del pensamiento del autor. Es diferente en relación a otras cuestiones, como la metafísica y la teoría del conocimiento, muy vinculadas, por otra parte, a su preocupación espiritual. En la obra se nos desvela el objetivo principal perseguido por Kant, a saber: el rechazo de la metafísica tradicional. Leemos:

Pero de hecho yo tenía a la vista un objetivo que me parece más importante que el que he indicado, y creo haberlo alcanzado. La metafísica, de la cual es mi destino estar enamorado, aunque raramente puedo vanagloriarme de sus vagos favores, ofrece dos ventajas. La primera es la de regular las cuestiones que plantea la indagadora mente cuando investiga mediante la razón las propiedades ocultas de las cosas. Pero aquí el resultado no solo frustra a menudo la esperanza, sino que incluso escapa a nuestras manos ávidas [TG: 114-115. 151].

Estamos, por tanto, ante una cuestión de la que no podemos obtener conocimiento, por muchos anhelos de avance que podamos tener en descubrir esas propiedades ocultas de las cosas. Esos posibles avances en la metafísica suponen caminar hacia la ampliación del conocimiento, para lo cual la segunda ventaja se muestra propicia. A este respecto, afirma Kant:

La segunda ventaja es más apropiada a la naturaleza del entendimiento humano, y consiste en esto: en examinar si la tarea está definida también respecto a lo que se puede saber y qué relación tiene la cuestión con los conceptos experimentales, sobre los que todos nuestros juicios deben apoyarse siempre en este sentido, la metafísica es una ciencia de los **límites de la razón humana**; y del mismo modo que a un país pequeño, que tiene siempre muchas fronteras, en general le importa más conocer y mantener sus posesiones que salir a ciegas de conquista, esta ventaja de la citada ciencia es la más desconocida y a la vez la más importante, aunque solo se alcance tarde y después de una larga experiencia [TG: 115-116, 151].

Pese a todo, el autor afirma que gracias a su esfuerzo el lector “puede dispensarse de toda investigación inútil en la consideración de una cuestión cuyos datos se encuentran en otro mundo que aquél en el que él percibe” [TG: 116, 153]. Empezar un estudio epistemológico acerca de esta problemática se muestra como un proyecto vacío, puesto que el mundo espiritual excede los límites de nuestra razón, nuestras posibilidades de conocimiento al estar fuera de la experiencia sensible. En este sentido...

La renuncia que la razón hace a conocimientos sobre lo suprasensible (posible pero no cognoscible por nosotros) se puede sobrellevar porque la necesidad sentida de ir más allá de la experiencia tiene una raíz práctica (ética), pero en realidad la moral puede muy bien pasarse sin ese pretendido saber, dado que ella, se basa inmediatamente en el sentimiento y no en el conocimiento especulativo.

Puede y debe, pues la virtud no ha de apoyarse en la esperanza del premio en la otra vida (espíritu mercantil), sino a la inversa<sup>265</sup>.

Del desarrollo anterior y la cita expuesta se infiere que todas las cuestiones planteadas —la epistemológica, la metafísica y la moral— están estrechamente vinculadas, siendo indisociables. En todo caso, y siempre teniendo en cuenta que estamos analizando una obra de juventud, estamos ante un problema fundamental en el desarrollo del sistema de pensamiento kantiano. Aunque nuestra interpretación no es totalmente negativa, como ya se ha visto, creemos que, aunque lo fuese, la preocupación espiritual se mantendría en todo caso como margen de referencia en los límites de lo que puede y no puede ser conocido. En esta línea negativa, podemos apuntar la siguiente afirmación kantiana:

Me encuentro aquí al término de la teoría de los espíritus; así que me arriesgo todavía a decir que esta meditación, si ha sido convenientemente aprovechada por el lector, acaba con toda consideración filosófica de tales seres, y que en lo sucesivo se puede **opinar** de ello todavía cosas diversas, pero nunca **saber** más. Esta declaración suena bastante jactanciosa. Pues seguramente no hay ningún objeto de los sentidos en la naturaleza del que se pudiera decir que se ha **agotado** mediante la observación o la razón... a un entendimiento tan limitado como es el humano [TG: 79, 113].

El posicionamiento de Kant, además, parece querer mostrar que bien pudiésemos llegar a expandir nuestras capacidades hasta la posibilidad futura de conocer este mundo de los espíritus, postulando con firmeza su existencia. Esta idea se sostiene dada la posibilidad de una “esperanza en el porvenir” [TG: 75, 109]. Afirma:

Entre los antiguos egipcios, el símbolo para el alma era una mariposa, y la denominación griega también significaba lo mismo. Se ve con ello fácilmente que

---

<sup>265</sup> Rivera de Rosales, J., “Kant o la Razón Ilustrada”, González García, M. (coord.) *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pág. 232.

la esperanza que hace de la muerte el mero paso de un estado a otro ha dado lugar tanto a esa idea como a su signo. No obstante, eso no disminuye en nada la confianza en la veracidad de los conceptos extraídos de ello. Nuestro sentimiento interior y los juicios que se fundan sobre él que conciernen a lo **pararracional** conducen, siempre que nada los corrompa a donde la razón alcanzaría si fuese más clara y extensa [TG: 77, 111].

En la lectura menos negativa, además, esta cuestión refiere directamente a aquellos que padecen visiones de ese mundo espiritual, a saber: los visionarios. Si concediésemos a los autores de la perspectiva tradicional el total rechazo de Kant a Swedenborg y sus concepciones místico-metafísicas, los *Träume* podrían igualmente formar parte de un posicionamiento positivo de Kant acerca de una cuestión tan controvertida como los espíritus y visionarios<sup>266</sup>. En todo caso, y dados los límites de nuestro conocimiento, Kant nos pone bajo aviso de que...

...precisamente esta misma ignorancia hace también que no me atreva a negar la totalidad de los cuentos de espíritus, aunque sí a poner en duda, con la normal aunque rara reserva, cada uno de los mismos, y atribuir, no obstante, alguna creencia a todos, tomados juntos. El lector es libre de juzgar al respecto; pero en lo que a mí atañe, es suficiente, al menos en lo que a la extensión de páginas respecta, con los argumentos del segundo capítulo para mantenerme reservado e indeciso cuando oiga toda clase de cuentos extraños de este tipo. Sin embargo, si el espíritu está prevenido de entrada, no faltan nunca razones que los justifiquen [TG: 78-79, 111].

En cuanto al rechazo de Swedenborg como representante de una metafísica que ha de ser superada, puede decirse con Delacroix que:

---

<sup>266</sup> Nótese que hablamos de positiva, aquí, en términos de su matiz benevolente y no en relación con el positivismo científico posterior que en muchos aspectos toma la doctrina kantiana y, sobre todo, kantista, para la justificación de sus posturas intolerantes.

Kant descubría un singular parentesco entre la doctrina de Swedenborg y la clásica metafísica de Wolff. Ambas reposan sobre el mismo principio la noción de espíritu y deducen de este principio toda una filosofía por la experiencia, la teoría del mundo inteligible; la única diferencia es que Swedenborg cree en una comunicación real, empírica entre mundo sensible y mundo inteligible; mientras que en la metafísica ordinaria la posibilidad solamente es supuesta<sup>267</sup>.

La diferencia apuntada puede parecer banal, pero no lo es tanto, en la medida en que Swedenborg era él mismo un visionario y no un mero artífice de ilusiones. El propio Delacroix afirma en su texto que “la diferencia capital es que Swedenborg es un visionario y su sistema reposa en sus alucinaciones”<sup>268</sup>, por lo que, si bien equivocado, no puede ser culpado del mismo modo que los metafísicos, aunque Kant sí parece realizar este ejercicio de eliminación de cualquier posible justificación y “salvación” del místico en su texto. Hablamos de “salvación” en su sentido moral y no, por supuesto, religioso o sobrenatural. Este sentido moral nos introduce en la segunda cuestión del sistema kantiano, a saber: *cómo he de actuar*, correspondiente a la moral del pensador.

De todos modos, puede decirse que...

Los *Sueños de un visionario* contiene el programa del fecundo estudio que acabará magníficamente en 1781 en la *Crítica de la Razón Pura*<sup>269</sup>. En cuanto a Swedenborg, su doctrina es solo una metafísica y como todo sistema que no reposa en absoluto sobre la experiencia, sino sobre conceptos subrepticios, solo es una pura creación de Espíritu, una quimera. Los hechos maravillosos que le proporcionan una apariencia de garantía, no bastan; ninguna experiencia nos permite concluir a los principios más allá de toda experiencia posible; y estos hechos no dejándose reducir ellos mismos a las leyes ordinarias de la sensación, no

---

<sup>267</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, pág. 567.

<sup>268</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, pág. 572.

<sup>269</sup> Kant es consciente de los resultados que va a dar su método, tal y como se aprecia, por ejemplo, en su carta a Mendelssohn del 8 de abril de 1766, Kant, *Sueños...*, edición de Correas, “Apéndice II”, pág. 123.

constituyen experiencias sólidas; la falta de acuerdo y de uniformidad les quita todo valor histórico.

Kant no ha modificado nunca su juicio. Las leyes *a priori* que fundan la experiencia solo se aplican a la experiencia; ninguna experiencia puede revelar lo suprasensible. Los fenómenos que escapan a la relación normal de la experiencia solo son apariencias<sup>270</sup>.

La devastadora lectura que del Swedenborg kantiano realiza Delacroix en este pasaje debe, sin embargo, ser relativizada en ciertos aspectos. Por ejemplo, que cuando estudiamos el mundo de los espíritus no estemos ante experiencias sólidas no quiere decir que este mundo carezca por completo de valor para el sujeto. Diríamos que pese a no contar con valor histórico —afirmación que tan solo recogemos de la cita del crítico francés—bien puede ser el caso de que posea un incalculable valor antropológico. Así, aunque meras apariencias, los espíritus interesaron a Kant lo suficiente como para dedicarles un ensayo y diversos fragmentos de su extensa obra.

Junto a ello y, tal y como afirmábamos, no ha de confundirse que estemos ante una quimera de la imaginación con el interés que despertó en Kant —y también en nosotros—el hecho de que algunas personas experimenten fenomenológicamente contacto con este mundo. Resulta curioso, además, que esta relación entre personas —individuos— y espíritus haya sido una constante a lo largo de la historia y de que existan episodios como el gran incendio de Estocolmo “padecido” a distancia por Swedenborg que no se ajustan a una explicación común y sencilla, pero que, tal y como el filósofo prusiano afirmó, difícilmente pueden ser dudados.

El que Kant haya atribuido cierta esperanza a estos desarrollos constituye también un punto que ha de ser tenido en cuenta a la hora de juzgar la obra. Esta esperanza ha llevado a E. Bloch a realizar un comentario acerca de los *Träume*, cuya lectura realiza no en clave epistemológica u ontológica, sino histórica y política. Afirma Bloch con respecto a las referencias de Kant a ese otro mundo

---

<sup>270</sup> Delacroix, “Kant et Swedenborg”, págs. 576, 577

futuro: “en estas significativas frases va implicado, en realidad, un reino inteligible, el acceso al cual no está constituido por la muerte, sino por la historia en perspectiva cosmopolita”<sup>271</sup>.

En todo caso, y antes de pasar a las consideraciones morales, aún en la vía meramente negativa de crítica y rechazo absoluto de Swedenborg —que no compartimos—, los *Träume* constituyen un prefacio de la epistemología kantiana que será desarrollada en la *Crítica de la Razón Pura*. Es en este sentido en el que han de ser interpretadas ciertas afirmaciones kantianas, como la siguiente:

Si se contabilizan las ventajas y desventajas que pueden resultar de lo que está organizado no solo para el mundo visible, sino incluso (aunque no se sepa nunca) para el mundo invisible también, constituiría entonces ello un presente de la misma naturaleza que aquél con el que **Juno** honró a **Tiresias**, que lo volvió ciego para poder concederle el don de profetizar TG: 56, 83-85]<sup>272</sup>.

La puntualización que Kant realiza en la cita recogida de que *aunque no se sepa nunca* muestra la posición kantiana que, aunque tolerante con los visionarios y, sobre todo, con la posibilidad misma de que exista un mundo de los espíritus que influya en nosotros de algún modo —como en nuestro desarrollo moral, creemos— ataca a la metafísica de su tiempo. Su alusión a ese don de profetizar se dirige al menos a partes iguales a Swedenborg y a los metafísicos, quizás en mayor medida a estos últimos. En el fragmento siguiente vemos la peyorativa imagen que

---

<sup>271</sup> Bloch, E., *El Principio Esperanza* [II], Madrid, Trotta, 2006, pág. 426. Esta sugerente idea muestra nuevamente cómo el texto que se está analizando está relacionado de diversos modos con el conjunto de la obra kantiana.

<sup>272</sup> Nótese el paralelismo entre la referencia a Tiresias, a quién Juno dejó ciego para que pudiese profetizar y Swedenborg, llamado “Profeta del Norte”. Podría decirse, en este sentido, que en la medida en que sus visiones se daban en su propia mente o en “otros” mundos a los que viajaba, era también ciego en el nuestro, al menos durante los episodios de visionado. Esta visión, por otro lado, choca con las afirmaciones de aquellos que lo conocieron y que afirmaban que el místico no perdió sus facultades sociales en ningún momento. Prueba de ello, además, sus consejos como experto y analista a las máximas autoridades suecas.

el filósofo prusiano tiene de estos colectivos de profetas<sup>273</sup>, así como ese estilo más poético, pero también más satírico, que caracteriza a los *Träume*. Leemos:

Pues, a juzgar por las consideraciones expuestas más arriba, el conocimiento intuitivo del **otro** mundo, no puede alcanzarse aquí abajo sin perder una parte de la inteligencia que se requiere para el **presente**. No sé tampoco si ciertos filósofos debieron estar libres de esta dura condición, teniendo en cuenta lo frecuentemente que dirigieron sus telescopios metafísicos hacia regiones alejadas y supieron contar cosas maravillosas. Yo al menos no les envidio ninguno de sus descubrimientos. Solo me preocupa que un hombre de buen entendimiento y poca finura pueda darles a entender lo que a **Tycho Brahe** respondió su cochero cuando, de noche, trataba de tomar el camino más corto guiándose por las estrellas: **Mi buen señor, sobre el cielo os debéis entender bien, pero aquí sobre la tierra sois un cretino** [TG: 57, 85].

Resulta en parte curiosa la afirmación kantiana de que no envidia los descubrimientos metafísicos, pues, pese a que puede ser totalmente cierta, también lo es su interés por la persona de Swedenborg y sus propios descubrimientos. La furia del filósofo se dirige más a sus colegas metafísicos que al místico sueco. En todo caso, hablando en términos relativos, la importancia de esta obra queda mostrada. En términos absolutos, por otra parte, cuenta con un lugar en el pensamiento del autor que no ha de volver a pasarse por alto, al menos no en los desarrollos generales acerca de su pensamiento que pasan por comprenderlo en conjunto, dejando al margen un problema subyacente a toda la filosofía de Kant.

A modo de cierre con respecto a nuestra lectura y su relación con la epistemología kantiana recogemos una cita de Salvio Turró que sintetiza nuestra posición (aunque su escrito fue concebido para atender a fines diferentes):

...se desprende una orientación metodológica determinante en la investigación: es un trabajo esencialmente polémico en relación con las grandes monografías ya clásicas sobre el autor prusiano. Se trata, empero, de una polémica-crítica que, por

---

<sup>273</sup> Recuérdese que Swedenborg fue calificado como “el profeta del Norte”.



su naturaleza, no atañe tanto a aspectos parciales de la lectura de Kant cuanto a la base misma sobre la que reposan muchas de aquellas exégesis: lo que podríamos llamar el *prejuicio epistemológico* con que se contempla en general la filosofía crítica<sup>274</sup>.

Pasando ahora a apuntar las principales conexiones que pueden ser establecidas entre la obra objeto de estudio y el pensamiento moral kantiano en su conjunto es necesario retomar la cuestión del “reino de los fines”. Este “reino de los fines” es descrito por Kant como:

El concepto de todo ser racional, que por las máximas de su voluntad debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto estrechamente vinculado a él y muy fructífero, el concepto de *reino de los fines*.

Por “reino” entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes. Pero puesto que las leyes determinan los fines según su validez universal, resulta que, si prescindimos de las diferencias personales entre los seres racionales así como de todo contenido de sus fines privados, es posible pensar una totalidad de los fines (tanto de los seres racionales como de los fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en un enlace sistemático, es decir, un reino de los fines posible según los ya citados principios.

En efecto, todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Entonces, nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque, desde luego, solo en la idea [GMS: 110-111].

---

<sup>274</sup> Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 13.

Asimismo, el filósofo se refiere a este reino de los fines como “mundo de seres racionales” y como un “mundo inteligible”. El reino de los fines se plantea como una realidad nouménica para el sujeto moral, para aquel que ha alcanzado la madurez. Entra en juego aquí...

...la idea general de autoobjetivación, que se remite a un amplio proceso cognitivo-ético en que el hombre va adquiriendo una imagen de sí mismo cada vez más acorde con una concepción descentrada del universo y, por lo tanto, crecientemente desvinculada de cualquier tipo de prejuicio egocéntrico, adquiere su importancia al representar la mediación que une los dos polos de un proceso de autogeneración de la idea de hombre, los polos del *narcisismo* y de la *madurez* (este último en un sentido ideal)<sup>275</sup>.

Es en este polo o en la tendencia y desarrollo del sujeto hacia él en el que se sitúa el proceso de maduración moral. Al igual que en el...

...proceso de conocimiento del universo, viene a verificarse también aquí la necesidad de un movimiento ascendente, en el que cada nueva concepción ética adquirida representa una etapa de acercamiento hacia una plena objetividad moral ideal que Kant denomina “voluntad absolutamente buena” (es decir, aquella voluntad situada en un *mundo inteligible* en el que solo se puede querer lo que concuerda con el deber moral)<sup>276</sup>.

Este acercamiento hacia la plena objetividad moral puede estar ayudado, tal y como los autores de la perspectiva espiritualista han argumentado, por las visiones de espíritus y la relación con el mundo espiritual. Disentimos en el intento de identificar la máxima moralidad con este mundo espiritual, pero apoyamos la idea de que pueda constituir una herramienta facilitadora para aquellas almas en desarrollo. Es necesario, a este respecto, tener presente cómo conceptualiza Kant la relación de cada sujeto consigo mismo, no exenta de

---

<sup>275</sup> Martínez Velasco, L., “Introducción”, en Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Austral, 2004, pág. 12.

<sup>276</sup> Martínez Velasco, “Introducción”, pág. 12.

problemas. Ha de mantenerse la sospecha constante en la medida en que el alma humana es insondable y como individuos tendemos al autoengaño [GMS: cap. II] como modo de protección de nuestra conciencia moral y como atajo cuando no actuamos de modo libre<sup>277</sup>.

Nuestra reticencia a realizar la identificación entre mundo espiritual y moral viene dada por el hecho de que, con Swedenborg, creemos que el mundo espiritual podría entenderse como una comunidad de espíritus externa al sujeto. El individuo puede participar de la comunidad, pero no desarrollarse plenamente como libre y autónomo mientras esté rodeado de entes que influyan en su parecer y guíen su pensamiento, bien sean espirituales o físicos, esto es, otras personas. Con ello no negamos, por supuesto, el influjo de los demás en nosotros, pero en el pensamiento de Kant cada sujeto ha de desarrollarse autónomamente, llegando a lo que más tarde denominaría la “auto-mayoría de edad” [WA: 1-2].

Para ilustrar esta necesidad de autodesarrollo de los contenidos fundamentales Kant utiliza en su *Antropología* [Anth.] la dicotomía entre el que enseña (*Lehrer*) y lo enseñado (*Lehre*) en relación a las ideas o *ideales* de la razón pura práctica. Partiendo de Swedenborg —quién, comprobamos, tuvo un influjo más allá de lo usualmente reconocido por la exégesis kantiana— afirma Kant:

Afirmar (con Swedenborg) que las apariencias reales del mundo presente a los sentidos son meramente un símbolo de un mundo inteligible que permanece escondido en la reserva es *fantasear*. Pero al exponer conceptos (llamados ideas) que pertenecen a la moralidad y por lo tanto a la razón pura, conceptos que constituyen la esencia de toda religión, es *ilustración* distinguir la forma simbólica

---

<sup>277</sup> Ha de diferenciarse entre actuar de modo libre y acorde con la búsqueda de la felicidad, pues mientras esta última es para Kant una prueba de la heteronomía humana, la libertad es la moral en sí misma y ha de ser autónoma. Así, el hecho de que el ser humano sea simultáneamente finitud y espontaneidad refleja esta dicotomía entre felicidad y dependencia, es decir, heteronomía; y espontaneidad y acción que parte de sí mismo de modo libre, la autonomía de la moral. Para una explicación en detalle véase Rivera de Rosales, “Kant: la buena voluntad”, en García Norro, J. J., Rodríguez, R. (eds.). *Como comentar un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 2007, pág. 121-147.

de la intelectual (el culto público de la religión) de la cosa misma. Porque de lo contrario un *ideal* (de la razón pura práctica) es confundido con un *ídolo*, y el fin se pierde [Anth.: 38, 299].

En el fragmento anterior se observa la diferencia necesaria entre el contenido de las visiones y su transmisión, debiendo preservar la primera como equivalente a la religión, mientras que la actividad de profeta, de visionario público se correspondería con el culto público, perjudicial por confundir el *ideal* con el *ídolo*. Resulta especialmente pertinente para el caso de Swedenborg, quién, a pesar de rechazar la notoriedad que sus lectores le otorgaron desde un primer momento, fue erigido como *ídolo* en sí mismo, como renovador del culto religioso. Dicha renovación es, para Kant, la sustitución de algo perjudicial por haber perdido la perspectiva del fin en sí mismo, por algo similar, debiendo ser negado también. Es en este sentido en el que afirma:

Pero cuando se trata no sólo de la veracidad del maestro, sino también, y de hecho esencial, de la verdad de la enseñanza, entonces se puede y debe interpretar esta enseñanza como una representación meramente simbólica, en la que las formalidades y costumbres establecidas acompañan esas ideas prácticas. Porque de otro modo se perdería el sentido intelectual, que constituye el fin último [Anth.: 38, 299].

Este desarrollo podría verse truncado si la espontaneidad propia de la libre acción moral, aquella que transcurre bajo la experiencia de la responsabilidad y la imputabilidad es transferida de algún modo o interferida en cierta medida por ese más allá conformado por la comunidad espiritual. Esta interferencia o transferencia posible es, además, probable desde el punto de vista de los motivos que llevan al sujeto a actuar guiado por esa esperanza futura: no es la razón, sino la fe, con lo que la libertad queda en entredicho. En este sentido, entonces, es necesario distinguir no solo entre el profesor y su enseñanza, sino también entre una lectura simbólica o intelectual de los contenidos de dicha enseñanza.

Continuando con el análisis de la afirmación kantiana que hemos recogido, es necesario apuntar que el fin último y la posibilidad de acceder a él por la vía intelectual nos lleva a la diferenciación entre lo humano y lo divino, en tanto que “lo que añade finitud a la moralidad es que la ley moral se expresa por medio de un imperativo, de un mandato, de una constricción, es decir, como un deber, mientras que para un ser puramente racional (Dios) la ley moral expresaría su mera espontaneidad y sería la ley de todo su ser, de su naturaleza”<sup>278</sup>.

Esta dualidad presentada nos conduce a una última cuestión en torno a la moralidad y su vinculación con la obra objeto de estudio, a saber: las facultades del desear o pliegues de la voluntad, también establecidos con base dos. Kant concibe, por un lado, las inclinaciones, opuestas a la libertad y que tienden a solventar positivamente la finitud. Por otro lado, está la razón práctica o voluntad que es ideada como la conciencia que la libertad tiene de sí frente al libre albedrío. Esta dicotomía, para Kant, ha de solventarse mediante la revolución interior, ese renacimiento moral que plantea como base para la libertad y la razón práctica y que llevará al sujeto, como hemos visto, a la mayoría de edad y la autonomía.

Las cuestiones morales desde la perspectiva kantiana directamente relacionadas con nuestro estudio, es decir, con la concepción de los espíritus o fantasmas, serían: ¿han de considerarse los fantasmas como inclinaciones en tanto en cuanto constituyen un modo de solventar positivamente la finitud, zanjando el problema al posponerlo? En este caso, los espíritus serían configuraciones perniciosas para el apropiado desarrollo moral, puesto que, como inclinaciones, son opuestas a la libertad.

Por otro lado, es necesario valorar si los fantasmas constituyen una degradación ontológica de lo que antaño fue una persona, en la medida en que, como espíritus, pueden ser tratados como meros objetos, como cosas. Un espíritu, si se considera como un mediador en la tarea moral y no un ser susceptible de libertad en sí mismo, no es respetado en su dignidad y siendo, por tanto, tratado como medio. No le sería posible, desde esta perspectiva, desarrollarse moralmente, reconvertirse y seguir el imperativo categórico y la buena voluntad.

---

<sup>278</sup> Rivera de Rosales, “Kant: la buena voluntad”, págs. 133-134.

Esto, además, agravado o ayudado (ha de valorarse también) por el hecho de que el espíritu no es finito y puede haber perdido su racionalidad o su sensibilidad, ambas o ninguna de ellas. En este último caso sería homólogo a Dios en sus características o, al menos, estaría situado entre el sujeto mundano, finito y sensible, y Dios, es decir, el espíritu estaría jerárquicamente más arriba en la escala moral, puesto que se habría liberado de aquellas características humanas sospechosas, que nos llevan a la debilidad moral.

Ligado a la cuestión anterior se plantea el interrogante de si los espíritus han de ser considerados como medios o si, por el contrario, son autónomos pudiendo y debiendo ser tratados como fines en sí mismos. Es lo que corresponde a la segunda formulación del imperativo categórico, presentada por Kant en la *Fundamentación* y que establece: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, también siempre como un fin y nunca meramente como un medio” [*KpV*: 146-152, 166-167].

La formulación anterior remite, además, al “reino de los fines” en tanto en cuanto se plantea un sujeto intersubjetivo; “el sujeto kantiano no es monológico ni monádico, no es solipsista, sino que construye, en virtud de dicha ley, lo que Kant denomina un ‘reino de los fines’”<sup>279</sup>. En este sentido los espíritus dejarían de ser medios y tendrían que ser considerados fines en tanto en cuanto son miembros del reino de los fines y se encuentran interrelacionados con los sujetos vivos, con las personas, mediante las conexiones establecidas en dicho plano.

De hecho, habrá que plantearse el modo de aproximación de los visionarios a los espíritus para ver si su tratamiento es como medios (para su propio beneficio) o fines, como sujetos de pleno derecho de esa comunidad espiritual en la que tanto personas como espíritus cohabitan. Es decir, es necesario responder a la cuestión de si los visionarios poseen un tratamiento moralmente más adecuado para con los espíritus y si su razón práctica y libertad los lleva a una moral más desarrollada o si, por el contrario, son sujetos deleznable en el sentido moral.

Entra en escena la última cuestión que expondremos en relación a los espíritus y que puede englobarse bajo un concepto central en la moral kantiana, a

---

<sup>279</sup> Rivera de Rosales, “Kant: la buena voluntad”, pág. 136.

saber: el respeto (*Achtung*) [GMS: II,10, 26-27]. Este respeto se puede sintetizar mediante la idea de que “sólo entre hombres soy un ser racional y libre, únicamente en el espejo de la otra libertad, y en la comprensión práctica de su ser libre, comprendo adecuadamente la mía y su modo originario de ser”<sup>280</sup>. Si bien se plantea la cuestión de que los espíritus no son “hombres”, lo fueron, por lo que el interrogante anterior continúa abierto. Además, este respeto debe comprenderse no como heterónimo, no respeto a otra persona como externa, sino de modo autónomo, como espejo del sujeto consigo mismo. Esta segunda condición que plantea el sí mismo como condición última para la moralidad trasciende el ámbito de lo patológico y lo empírico, constituyendo, por primera vez en la filosofía kantiana, el fundamento a priori. Se vuelve necesario repensar el mundo de los espíritus y la concepción de los fantasmas y visionarios desde este punto de vista más global, si bien no perdiendo la referencia contextual de los *Träume*: una obra de juventud en la que el pensamiento kantiano está formándose.

A tenor de esta distinción, y a modo de cierre de la cuestión moral, resulta interesante el estudio de Rohlf acerca de la ética del período pre-crítico. En él, el estudioso de Kant plantea las conexiones que pueden establecerse entre los *Träume* y la globalidad del pensamiento kantiano; afirma:

El segundo texto es el escrito de 1766 *Sueños de un visionario elucidados por los ensueños de la metafísica*. Interpretar este texto es confuso, puesto que Kant juguetonamente investiga la perspectiva del espiritista sueco Immanuel Swedenborg, y no siempre está claro si, y en qué medida, Kant habla de sí mismo. [...] Pero en un punto Kant sugiere que podría al menos parecer que explica cierta fenomenología de la experiencia moral, porque parece que los impulsos morales surgen de una voluntad ajena, fuera de nosotros<sup>281</sup>.

Según Rohlf, también este texto es importante para comprender el desarrollo moral kantiano. De su lectura se desprende la idea de que según este intérprete, “aunque no podamos tener *conocimiento* de este reino espiritual, Kant

---

<sup>280</sup> Rivera de Rosales, “Kant: la buena voluntad”, pág. 137.

<sup>281</sup> Rohlf, M., “Kant’s Early Ethics”, *American Dialectic*, 1 (1), 2011, pág. 152.

puede estar sugiriendo que podemos describir adecuadamente nuestra experiencia moral (¿sólo?) *pensando* en estos términos”<sup>282</sup>. La lectura del texto se presenta ambigua en numerosas ocasiones, debiendo tenerse en cuenta, además, que Kant no se refiere explícitamente a algunas de sus fuentes, como es el caso de Rousseau. En este sentido, Rohlf afirma que, a pesar de que “no está claro cómo de en serio intenta Kant que sus lectores lo sigan en este tiempo, pero parece ser un antecedente del reino nouménico o el mundo moral de los trabajos kantianos posteriores”<sup>283</sup>.

Esta perspectiva plantea la conexión de esta obra con el conjunto del pensamiento moral de Kant. De la misma manera, aunque haya sido apuntado de pasada, se establece el vínculo con su epistemología. Lo mismo ocurre, además, con *qué me es dado esperar*, en la medida en que Kant resulta complejo. Se plantea si:

...debemos pensar en nosotros mismos actualmente como afectados por (como afirma en *Sueños*) o habitando (dirá más tarde) un reino espiritual y moral distinto del mundo físico—de hecho, a veces parece rechazar este punto— afirma sin ambigüedad que debemos pensar en el mundo *futuro* partiendo de esta ‘unidad moral’<sup>284</sup>.

Una vez dicho esto, se plantea una cuestión con respecto a los visionarios: ¿qué implicaciones se desprenden de la visión de espíritus? Pues entre tener la

---

<sup>282</sup> Rohlf, “Kant’s Early Ethics”, pág. 153.

<sup>283</sup> Rohlf, “Kant’s Early Ethics”, pág. 153. En este punto puede establecerse la correlación con, por ejemplo, las siguientes citas: Véase, por ejemplo, R1171: “El sentimiento moral solo puede ser puesto en movimiento por una imagen del mundo lleno de orden, si nos situamos nosotros mismos en este mundo mediante el pensamiento. Este es el mundo intelectual, cuya conexión es Dios”; o “nosotros estamos en parte realmente en este mundo, desde el momento en que como seres humanos realmente juzgamos de acuerdo con los principios morales” (15:518, 1772-75), en Kant, I., *Notes and Fragments*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, London-New York, Cambridge University Press, 2005.

<sup>284</sup> Rohlf, “Kant’s Early Ethics”, pág. 153.



intuición de que existen o fe en ellos<sup>285</sup> y tener la sensación de estar ante ellos existe una diferencia. Entrando con ello ya en el tercer interrogante kantiano, sin por ello abandonar la cuestión moral, decir que esta divergencia puede ser entendida en términos cuantitativos o cualitativos.

Cuantitativamente los visionarios disponen de unos sentidos más excitables [TG: 53, 81]. Desde este punto de vista ha de leerse a Kant cuando— recordemos— afirma acerca de los visionarios:

Además, un estado tal debería denotar una enfermedad real, puesto que supone una alteración del equilibrio en los nervios, que son afectados mediante la actividad del alma en movimientos poco naturales. En fin, no debería ser extraño encontrar también en un visionario un iluso, al menos en lo que respecta a las imágenes que acompañan su aparición, porque se impone representaciones que son extrañas a su naturaleza e incompatibles con las que tienen los hombres en estado corporal, extrayendo además de su interior imágenes mal asociadas a las sensaciones externas, mediante las que maquina quimeras fantásticas y caprichos extravagantes, cuyo largo cortejo engaña a los sentidos, a pesar de que puedan tener por causa un verdadero influjo espiritual [TG: 55, 83].

El fragmento anterior resulta muy ilustrativo en varios sentidos. Por una parte, si bien la enfermedad a la que Kant se refiere es, en sus palabras, “real”, esto no implica que sea una deficiencia de la razón. Los visionarios, si recordamos la clasificación kantiana realizada en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, no están incluidos entre el grupo de individuos cuya razón es deficiente y que, por ello, no pueden desarrollarse moralmente de modo pleno. Los visionarios no se encuentran entre aquellos que no pueden llegar a ser libres, de lo que se desprende, por tanto, que sí cuentan con esta posibilidad. Tal y como se puede inferir de la cita anterior, los visionarios sufren un problema en los nervios de los sentidos, una falta de equilibrio que los lleva a creer que están ante esas quimeras

---

<sup>285</sup> La “fe” ha de ser entendida aquí en un sentido amplio, como hecho religioso profundo, diverso, polisémico, no vinculado a una divinidad o profesión concreta.

fantásticas. Estamos, entonces, ante una enfermedad de los sentidos, que, aunque real, no afecta a la posibilidad de ser moral.

Por otra parte, es necesario detenerse en la última afirmación, a saber: “a pesar de que puedan tener por causa un verdadero influjo espiritual” [TG: 55, 83]. Es en este sentido de no negación de la posibilidad de existencia de un mundo espiritual en el que afirmamos que Kant es tolerante con esta postura. Además, desde el momento en que este mundo espiritual puede tener un verdadero influjo, aún sin poder ser conocido, sí ha de ser tenido en cuenta para la concepción antropológica global. A pesar de no poder discutir acerca de la cuestión espiritual en términos epistemológicos, sí puede sostenerse que este posible influjo es igualmente interesante para la cuestión moral como para la metafísica y la religión.

El sistema filosófico kantiano es igualmente estricto que tolerante; es decir, sus afirmaciones no van más allá de lo que su propio sistema permite, pero no por ello cierra la puerta a otras posibilidades y hechos como el espiritual. Recuerda, en este sentido, a Wittgenstein<sup>286</sup>, tanto en la complejidad y rectitud de su filosofía, como en la sorpresa —por su usual ocultación— de que en ellos resida también la posibilidad de esferas o mundos diferentes.

Esta tolerancia que, insistimos, ha sido eliminada de la perspectiva tradicional de interpretación kantiana, se reafirma con fragmentos como el que sigue:

---

<sup>286</sup> Véase Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003. Si bien la celeberrima séptima proposición wittgensteniana afirma que “de lo que no se puede hablar hay que callar” (*Tractatus*: § 7, pág. 132) el autor mantiene una cierta dualidad acerca de aquello que tiene sentido, la realidad, y aquello de lo que no se puede hablar, pero que no debe ser obviado. «Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se muestra, es lo místico» (*Tractatus*, § 6.522, pág. 131). Existe cierta equivalencia entre ese mostrarse de Wittgenstein con lo que puede ser intuido kantiano; como también existe cierta similitud entre el posicionamiento kantiano acerca de la epistemología de los espíritus y el de Wittgenstein con relación a la metafísica (*Tractatus*, § 6.54, pág. 132): forman a partes iguales una filosofía estrictamente correcta, si bien insatisfactoria.

No se puede ser tímido a la hora de dar razones plausibles de esas historias de fantasmas que tan a menudo salen al paso del filósofo, así como de los influjos espirituales de los que se habla aquí y allá. Almas solitarias y espíritus puros no pueden estar presentes nunca en nuestros sentidos ni entrar en comercio con la materia, pero sí pueden actuar sobre el espíritu del hombre, que pertenece con él a una gran república [TG: 56, 83].

Esta república sería, salvando las diferencias, la comunidad de espíritus swedenborgiana, tal y como la perspectiva espiritualista ha querido asimilarlas. En este mismo sentido es en el que puede sostenerse, como decíamos, que la diferencia entre un visionario y un individuo que percibe normalmente es de grado, cuantitativa, más que cualitativa. Continuando con el fragmento anterior, de tintes claramente platónicos, podemos leer una afirmación que incide en esta relación con los sentidos y la diferencia cuantitativa. Afirma Kant que:

...las representaciones que despiertan en él se revistan según la ley de la fantasía de imágenes similares, haciéndole aparecer fuera de él los objetos que le corresponden. Esta ilusión puede sobrevenirle a un sentido cualquiera, y estaría mezclada también con quimeras absurdas, lo que no debe impedir que se puedan suponer influjos espirituales bajo ello [TG: 56, 83].

Pese al influjo de Swedenborg en Kant, es necesario en todo caso distinguir entre la consideración que el filósofo de Königsberg tuvo, por un lado, de Swedenborg de, por otro lado, la concepción kantiana de los visionarios, los espíritus y la posibilidad de contacto entre unos y otros como dos cuestiones diferenciadas. Es necesario, para ello, clarificar una cuestión acerca de Swedenborg: no experimentaba sus visiones en el exterior, sino que estas tenían lugar en su propia cabeza.

En los *Träume* la diferenciación acerca de las visiones internas de Swedenborg reside en la distinción entre los “soñadores de la razón” y los “soñadores de la sensación” [TG: 59, 89]. El primer grupo está formado por los metafísicos, entre los que encontramos a Crusius y Wolff como “etéreos

arquitectos de la mayoría de mundos ideales” [TG: 58, 89], que son radicalmente rechazados por Kant. Con “soñadores de la sensación” Kant se refiere a los visionarios. Leemos:

En cierto parentesco con los soñadores de la razón están los soñadores de la sensación, entre los que normalmente se cuenta a aquéllos que a veces tienen trato con los espíritus, y ello por los mismos motivos que el resto, es decir, porque ven algo que ningún otro hombre sano ve y tienen su propio contacto con seres que no se manifiestan a nadie por muy buenos sentidos que tenga [TG: 59, 89-91].

Según lo especificado en las *Lecciones de Metafísica*, Swedenborg no estaría incluido en ninguno de los grupos, en tanto que sus visiones no son exteriores, como las de los visionarios, pero tampoco como un soñador de la razón, en la medida en que Swedenborg diferencia los contactos con espíritus de la realidad. Para ilustrar esta cuestión es necesario distinguir, con Kant, entre los soñadores de la sensación y los durmientes:

El que en estado de vigilia se abstrae en las invenciones y quimeras que trama su fecunda imaginación, y lo hace tanto que presta poca atención a la sensación de los sentidos, que son lo más sólido en lo que puede fundarse estando despierto, es llamado con derecho **soñador despierto**. Pues bastaría con que las impresiones de los sentidos disminuyesen algo más su intensidad para que durmiese, con lo que las anteriores quimeras se convertirían en verdaderos sueños [TG: 60, 91].

Pero... ¿son siempre las visiones ensoñaciones? ¿En qué difieren de los sueños, si es que existe una distinción? Las aclaraciones de Kant a este respecto resultan ilustrativas y alentadoras para la interpretación que se está defendiendo, pues sí existe una diferencia entre visiones de fantasmas y sueños, como se aclara a continuación:

El motivo por el que no lo son ya durante la vigilia es que cuando está despierto se las representa **en él**, mientras que los restantes objetivos, los que percibe, se los

representa fuera de él, de manera que imputa las primeras a los efectos de su propia actividad, y los segundos a lo que recibe y experimenta de fuera. Pues aquí todo depende de la relación en la que los objetos sean pensados con respecto a él mismo como hombre, y por lo tanto a su cuerpo. Por ello, las imágenes citadas pueden ocuparlo, pero no engañarlo en el estado de vigilia, por claras que puedan ser [TG: 60-61, 91].

Según lo anterior, las visiones no pueden engañar a la persona que las está padeciendo, es decir, los visionarios pueden diferenciar entre sus visiones, el mundo real y sus sueños. Es el paso de una diferencia cuantitativa a una de tipo cualitativo, pues en la medida en que es posible distinguir entre una mera quimera de la imaginación o un sueño y la visión de espíritus, los visionarios no son ya meros elucubradores. Esta distinción se debe a que los visionarios...

...teniendo en su cerebro una representación de sí mismo y su cuerpo contra la que poner en relación sus imágenes fantásticas, la percepción real de su cuerpo mediante los sentidos exteriores hace un contraste con las quimeras, a efecto de considerar algunas como forjadas en sí, pero otras como percibidas. Pero si se duerme, entonces la representación que los sentidos le daban de su cuerpo se extingue, y permanece solo la imaginada, en relación a la cual son pensadas las otras quimeras como en una relación externa, engañando al durmiente todo lo que dure el sueño, pues en este caso no hay ninguna sensación que permita distinguir, mediante la comparación del original con el fantasma, lo externo de lo interno [TG: 61, 91].

Nótese que de entre todas las quimeras, éstas pueden ser forjadas en el propio individuo —Swedenborg —o ser percibidas —otros visionarios. La diferencia entre unas y otras resulta interesante, pues constituye la distinción entre alucinaciones e ilusiones<sup>287</sup>, las primeras más propias de la mente, mientras que las segundas corresponden a los sentidos. Según esto, Swedenborg padecería

---

<sup>287</sup> Véase, por ejemplo, el apartado introductorio de Lanteri-Laura, G., *Las alucinaciones*, México, FCE, 1991.

alucinaciones, siendo un soñador de la razón y debiendo ser considerado un demente. Sin embargo, con respecto al Profeta del Norte, el propio Kant, afirma:

...distingo, pues, en nuestro autor, la locura debida a la **ilusión de la percepción** de la locura debida a la **falta de juicio**, y paso por encima, pues, de aquello que sutiliza de un modo erróneo cuando no permanece detenido en sus visiones. Del mismo modo que se tiene que separar a menudo en un filósofo lo que **observa** de lo que **razona**, resultando entonces que las **presuntas experiencias** son la mayoría de las veces más instructivas que los aparentes **argumentos de la razón** [TG: 100, 135].

Las visiones de Swedenborg, entonces, aunque propias de un demente, de un loco, podrían ser en todo caso más instructivas que los argumentos de la razón aportados por Kant. Con ello, pese a la crítica a Swedenborg y sus visiones en la que se han basado las interpretaciones tradicionales, Kant acaba por reconocer la posibilidad de que esas presuntas experiencias posean un valor más allá de la consideración racional de las mismas. Dicho valor es el que destacamos en nuestro desarrollo a través de la lectura detenida de la obra y su vínculo con las grandes cuestiones de la filosofía kantiana.

Continuando con la lectura del ensayo y la consideración de Kant acerca de Swedenborg, es necesario resaltar su pretensión de llegar a saber:

...lo que sus propios ojos han visto y sus oídos oído son todo lo que queremos entresacar, sobre todo de los anexos de sus capítulos, porque constituyen el fundamento de las restantes fantasías y caen también bastante en la aventura que hemos mencionado algo más arriba sobre las aeronaves de la metafísica [TG: 99, 135].

Considerando las visiones de Swedenborg como interiores, no estarían fundamentadas en los que sus ojos y oídos hubiesen percibido, por lo que lo que Kant denomina “sus restantes fantasías” no pueden estudiarse desde este punto de

vista. Si podríamos acceder a sus visiones, independientemente de la consideración que tengamos de ellas, a través de su intuición, en tanto que:

...narraciones y su disposición parecen sacadas de **intuiciones fanáticas** y no dan que sospechar que lo indujeran a figurarlas las quimeras especulativas de una razón soñadora. Por ello tienen un cierto interés y merecen realmente ser presentadas en un pequeño resumen, más quizás que tantas fantasías de pensadores sin cerebro que inflan nuestros diarios, porque una ilusión coherente de los sentidos en general es un fenómeno mucho más curioso que el engaño de la razón [TG: 99, 135].

Las visiones de Swedenborg, por tanto, constituyen un caso peculiar, no equiparable a los restantes visionarios que afirman establecer contacto con espíritus que toman un cuerpo. Esta distinción es retomada por Kant en sus *Lecciones Metafísicas* [V-]. En la *Metafísica Volckmann* afirma:

...sobre la posibilidad de comunidad con las almas de fallecidos [...] Los que asumen esto dicen: de hecho sería posible, pudiendo ser dicha posibilidad doble: o el alma asume un cuerpo y entonces las almas vendrían ante nosotros como seres que aparecen in-corporadas [con presencia corporal], o en segundo lugar estarían internamente presentes, lo que Swedenborg sostuvo [V-Met/Volckmann: 294].

Esta visión interior de Swedenborg es descrita por él mismo como un mundo al que viajaba, en el que se quedaba absorto, aunque siendo consciente de que no era el mundo “real”<sup>288</sup> ni “externo”, sino que se encontraba en su propia mente. El visionario, no obstante, le confería el mismo o incluso mayor grado de veracidad, debido a los matices místicos de estas experiencias. Kant ahonda en esta posibilidad de visión interior en sus lecciones de metafísica, aunque no la recoge en los *Träume*. En la *Metafísica L* distinguirá nuevamente en referencia a la doble

---

<sup>288</sup> Algunos pacientes que sufren alucinaciones son conscientes de que sus experiencias no son reales, aunque no puedan sustraerse a las mismas o interrumpirlas. Es decir, las alucinaciones, pese a vividas, experimentadas como reales, son sabidas ficticias, propiamente alucinaciones.

posibilidad de contactar con espíritus entre aquellos que afirman poseer visiones de un alma encarnada en un cuerpo de aquellas otras narraciones en las que “por la presencia del espíritu, éste produce pensamientos y representaciones en nosotros, como si intuyéramos cosas” [V-MetL2/Pölitz: 353], correspondiendo esta última a Swedenborg.

Para Kant, dicha intuición es errónea, en tanto en cuanto está sustentada en un tiempo (los espíritus son simultáneos a nosotros), pero no en un espacio, en tanto que los espíritus no son extensos. En sus lecciones Kant no entrará a discutir la posibilidad o no de que exista cierta verdad en las visiones y contactos con espíritus, rechazando tan sólo la intuición como no posible, contradictoria, tal y como expone en la *Metafísica Mrongovius* [V-Met/Mron: 106].

En la conclusión de dichas lecciones, Kant realiza dos consideraciones de gran relevancia para la presente tesis: la necesidad de un tratamiento sistemático de la cuestión de los espíritus<sup>289</sup>; y la atribución de una razón anulada a aquellos que, como Swedenborg, afirman poseer intuiciones del mundo espiritual [V-Met/Mron: 105]. Dicha anulación, sin embargo, puede ser total o parcial, es decir, puede ser momentánea o permanente, no quedando suficientemente aclarada por Kant.

Swedenborg como caso particular es tratado en los *Träume* a partir de la posibilidad del visionario sueco de “ser consciente de las representaciones oscuras que el alma recibe mediante su enlace continuo con el mundo espiritual” [TG: 102, 137] que vienen dadas gracias a su “única diferencia entre él y los otros consiste en que lo más íntimo de su alma está abierto” [TG: 101, 137] a la “íntima relación con el mundo espiritual” [TG: 101, 137], que todos compartiríamos sin esa sensibilidad con la que él cuenta. Según Swedenborg, todos contamos con un sentido y memoria externa, de las cosas percibidas, y una interna, de ese mundo espiritual [TG: 102-108, 137-145]. La diferencia radica en que él tiene

---

<sup>289</sup> Recordemos que afirma: “para concluir la *Psicología*, los espíritus en general deben de ser todavía tratados; pero a través de la razón no podemos comprender más que el hecho de que dichos espíritus son posibles” [V-Met/Mron: 105].



consciencia de esos sentidos internos, pudiendo por ello comunicarse con los espíritus.

Esto da lugar a que en Swedenborg se den tres modos de contactar con el mundo espiritual o tipos de experiencias, relatados por Kant como sigue:

El primero consiste en ser liberado del cuerpo: estado a medio camino entre el sueño y la vigilia en que él ha visto, oído e incluso tocado espíritus. Esto le ha sucedido sólo tres o cuatro veces. El segundo consiste en ser transportado por el espíritu: mientras camina por la calle sin desorientarse, está en espíritu en otras regiones totalmente distintas y ve con claridad casas, hombres, bosques, etc., y ello durante varias horas, antes de que de repente vuelva a tomar consciencia de sí mismo en el lugar en el que verdaderamente estaba. Esto le ha pasado dos o tres veces. El tercer tipo de experiencia es la visión corriente, que tiene diariamente en plena vigilia y de la que son tomadas también la mayor parte de las narraciones [TG: 101, 137].

La explicación que el visionario sueco da de sus visiones se torna, entonces, en un sistema complejo que lleva a Kant a sus más negativos juicios. Sin embargo, no ha de tomarse la parte por el todo, es decir, resulta necesario diferenciar entre Swedenborg y el conjunto de visionarios que se han caracterizado como “soñadores de la sensación” y que no forman parte de los alucinados ni dementes. El discurso de dichos visionarios es, además, menos elaborado o simplemente carecen de dicho discurso, relatando sus visiones de modo directo, sin interpretaciones.

Es necesario, también, distinguir entre las visiones de Swedenborg — muchas de las cuales parecen confirmadas por los hechos, por lo que nos mantenemos cautos a la hora de emitir un juicio al respecto, como el propio Kant hizo—, de su teoría místico-fisiológica acerca de los mecanismos de visión espiritual. Para el pensador de Königsberg lo que resulta radicalmente inaceptable es este sistema, puramente quimérico y fantasioso al no verse sustentado por cimiento sólido alguno.

Destaca también el paralelismo de este fragmento de los *Träume* con las notas que encontramos casi tres décadas más tarde en la *Metafísica Dohna* (1792-1793) [V-Met/Dohna]<sup>290</sup>. La referencia a Swendenborg continua en los últimos años de Kant ligada a la vida futura, titulándose el párrafo en el que se encuentra “del tránsito a la vida futura” [V-Met/Dohna: 63, 102]. En dicho párrafo realiza Kant una clasificación de las posibilidades de dicha vida, que reduce a dos: la espiritual (lo que entendemos como más allá) y la *vita animalis* o vida del comercio con el cuerpo. Mientras que “el concepto de la vida espiritual del alma es todo él idea” (habiendo tomado Swedenborg la idea como realidad), la *vita animales* puede subdividirse, nuevamente, en dos: la “paligenesia”, bien con el mismo cuerpo, bien por evolución; o la metamorfosis en otro cuerpo. Esta última se divide en: “1) formal, cuando la misma materia recibe otra forma, a saber, del corpúsculo, como núcleo. Ésta es la metamorfosis de la transformación. 2) la metamorfosis de la transmigración, metempsicosis, transplatación de las almas, transmigración de las almas, una opinión muy extendida entre los indios. Los metempsicosistas deben suponer siempre el *letheum poculum* —la copa del olvido—, pero esto no ayuda a mejorar” [V-Met/Dohna: 63, 102].

Pese a la idea negativa vertida acerca de Swedenborg, del texto de las *Lecciones* se desprenden algunas cuestiones relevantes para la comprensión de la concepción que Kant tenía del mundo espiritual. Por un lado, la clasificación realizada no se encontraba en los *Träume*, lo que indica una mayor reflexión por parte de Kant<sup>291</sup>. Esto muestra, a su vez, que la cuestión espiritual, lejos de constituir una excepción en el pensamiento kantiano, resulta una constante, por lo

---

<sup>290</sup> Un tratamiento muy similar está recogido en las *Lecciones de Metafísica* de 1790-1791 conocidas como K2 [V-Met-K2/Heinze] lo que no hace sino reforzar la importancia de la cuestión espiritual en Kant y el impacto que Swedenborg tuvo en él, mencionándolo Kant en diversos textos y lecciones a lo largo de toda su vida.

<sup>291</sup> Relacionado también con los *Träume* encontramos el siguiente capítulo de los apuntes, en el que Kant habla de los “hipnopsiquistas”, es decir, aquellos que creen que el alma no duerme tras la muerte. El paralelismo con los *Sueños* resulta, entonces, cuando menos curioso. En dicho capítulo, titulado “el estado del alma después del tránsito” Kant dice explícitamente que esta cuestión “remite a lo moral” [V-Met/Dohna: 64, 103], lo que refuerza nuestra lectura.

que su relevancia ha de ser considerada. La referencia a otras tradiciones culturales, aunque somera, apunta ya una característica que será central durante el siglo XIX, como se aprecia en la filosofía de Schopenhauer<sup>292</sup>.

El contenido de los apuntes anteriores nos lleva de nuevo a una cuestión ya tratada: la vinculación que Kant establece entre espiritualidad y moral. En la última frase del fragmento se indica la imposibilidad de mejora a partir de la concepción de los metempsicosistas, según la cual el espíritu olvida su vida anterior en el momento de comenzar un nuevo recorrido vital. La inutilidad moral de dicha concepción, pese a las posibles matizaciones a esta idea<sup>293</sup>, reforzaría la afirmación de Thorpe que hemos apuntado de que la “esperanza en el porvenir” ha desaparecido en los últimos años de su vida de la filosofía kantiana<sup>294</sup>.

Apuntar, también, que si atendemos a las afirmaciones kantianas más benevolentes para con el mundo de los espíritus y su posible influjo en los individuos, manteniendo la separación entre el conjunto de visionarios y Swedenborg puede afirmarse que los fenómenos experimentados pueden ser, *de facto*, producidos por los espíritus. Cabe la posibilidad de que así sea, pero también es cierto que no son más que intuiciones o suposiciones, pues nuestro entendimiento no es lo suficientemente extenso como para llegar a conocerlo. Sin embargo, afirma Kant en relación a estos fenómenos extraños que “nadie ve a menudo más que si de antemano tiene ya llena su cabeza de ellas” [TG: 98, 133].

Sin embargo, en la medida en que históricamente se han destacado las consideraciones más peyorativas, la diferencia es no solo cuantitativa (una cuestión de grado) sino cualitativa. Nos referimos con ello a aquellos pasajes en los que Kant se refiere a los visionarios como dementes o alucinados, tomados como referente para la lectura de un texto que es, cuando menos, más complejo

---

<sup>292</sup> Véase capítulo 17.

<sup>293</sup> Siguiendo las enseñanzas budhistas e hinduistas, Kant estaría en esto equivocado, pues si bien los contenidos concretos se olvidan, el hecho de que el renacimiento se dé en función de las acciones de la vida anterior, pudiendo el individuo merecer un cambio de posición en la *Samsara*, indica una huella moral (*Dharma*). Dicha marca, aunque no se concrete en contenidos, sí se refleja en la capacidad del nuevo individuo o, mejor dicho, de la nueva vida del ser que renace.

<sup>294</sup> Thorpe, L., “The Realm of Ends...”, pág. 14.

de lo que esta interpretación reconoce. Dicha complejidad es fruto, por ejemplo, de la distinción que Kant realiza entre Swedenborg y el conjunto de visionarios debido a la diferente naturaleza de sus visiones, tanto como las otras características mencionadas de la relación con el Profeta del Norte.

Si recordamos la clasificación de las enfermedades de la cabeza, comprobamos que esta diferencia cualitativa no se sostiene; no, al menos, en los términos que el kantismo y la ciencia positivista posterior han querido mantener. En el *Ensayo sobre la enfermedades de la cabeza*, Kant afirma que...

...se observa que personas que en otros casos muestran una razón suficientemente madura, sin embargo, se obstinan en haber visto con la mayor atención quién sabe qué formas fantasmales y caras grotescas; y que tienen también suficiente sutileza para poner en relación su experiencia imaginaria con algún sutil juicio racional. Esta cualidad del trastornado, según la cual, sin presentar un grado especialmente notable de una grave enfermedad, está acostumbrado en estado de vigilia a representarse como claramente percibidas determinadas cosas de las cuales, sin embargo, nada hay presente, se denomina *alucinación (Verrückung)*. El alucinado es, pues, un hombre que sueña despierto. Si la ilusión habitual de sus sentidos es solo en parte una quimera, siendo en su mayor parte una sensación real, quien está expuesto en más alto grado a esta inversión es un *fantaseador (Phantast)* [VKK, 265, 75].

La línea divisoria es, entonces, muy delgada, por lo que no se ha de sostener una diferencia cualitativa que sea tajante en cuanto a la distinción entre los diversos tipos de alucinados o fantaseadores. Así, si al ejemplo anterior “se le añade una pasión, la misma debilidad del ánimo puede degenerar en una auténtica fantasmagoría (*Phantasterei*)” [VKK, 265, 76]. Esto, además, unido al hecho de que “los hombres, debido a una ceguera habitual, no ven lo que tienen delante, sino lo que su propia inclinación les dibuja” [VKK, 265, 76].

Estas representaciones, que Kant también explica en los *Träume*, desdibujan las fronteras entre hombres corrientes, visionarios, dementes, puesto

que “un solo tipo de representación actúa sobre la sensibilidad en grados muy distintos, según los diversos estados anímicos de los hombres” [VKK: 266, 78].

La conjunción de estas representaciones o sensibilidad peculiar como la de Swedenborg, y los diversos estados anímicos que se pueden dar en el individuo dan como resultado diversas manifestaciones de la naturaleza humana. En punto, muy ligado a la moral, se comprueba cómo los visionarios no sufren una dolencia grave que los excluya de la posibilidad de llegar a convertirse en individuos libres y autónomos, aunque esta opción es frágil.

Estamos ante una situación delicada, en la medida en que la tendencia a convertirse en un profeta quimérico, similar a los metafísicos tan repudiados por Kant, es fuerte. La línea entre el estado positivo del *entusiasta*, que obtiene los mayores beneficios de este mundo, y el *fanático* o *visionario* es delgada.

Sin ser necesario, en muchos casos este estado del visionario, de “un alucinado que pretende tener una inspiración inmediata y una gran familiaridad con los poderes del cielo” [VKK: 267, 79] es la “ilusión más peligrosa. Cuando su aparición es nueva, cuando el hombre engañado posee talento y la gran masa está dispuesta a asimilar del modo más ferviente este fermento, entonces es a veces incluso el Estado el que padece el éxtasis” [VKK: 267, 79]. Este es el caso, por ejemplo, de Mahoma, apunta en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*; pero también de Swedenborg, estudiado en los *Träume*.

Sin embargo, como decíamos, no necesariamente el visionario se convierte en profeta, en comunicador de sus visiones. Ha de mantenerse la distinción entre el carácter público o privado [WA: 19-20], el uso que de las visiones haga el individuo. Es posible que exista cierta comunicación con el mundo de los espíritus, lo que no está justificado para Kant es que se utilicen esas intuiciones con fines apologéticos, puesto que con ello se está impidiendo tanto el correcto desarrollo de los conciudadanos, al engañarlos con fantasías acerca del más allá, como el de uno mismo, pues interrumpe su libertad en aras de la notoriedad. Asimismo, la actividad pública del profeta hace del espíritu un medio y no un fin, por lo que es moralmente reprochable, no apropiada. Es por lo que el filósofo prusiano critica duramente a Swedenborg: por el engaño que supone a los otros,

más que por su faceta de visionario propiamente dicha, a la que Kant le da el beneficio de la duda.

La cuestión radica en la voluntad del visionario, que puede ser profética y, por tanto, propia del autoengaño y perjudicial para terceros o “buena voluntad” propiamente dicha, entendida como la condición bajo la que la existencia del sujeto tiene valor absoluto [KU: 86]. Este valor, centro de la moral expresado a través de la buena voluntad es, a su vez, el vínculo entre la idea de razón y moral, en tanto que la primera se convierte en guía moral para fundar la buena voluntad, su finalidad más alta. Si bien, Kant afirmará en la tercera *Crítica*, esto solo nos brinda un criterio subjetivo, pero nunca una validez objetiva que cae fuera de nuestros límites y posibilidades<sup>295</sup>.

Una posible formulación de la pregunta planteada en relación a la voluntad del visionario, sería: ¿está su actividad como visionario ligada a algún deseo particular o, por el contrario, se vincula con una razón que busca actuar conforme a la representación que ella misma tiene de la ley moral? Como actividad ligada a un deseo particular, nos nos dejaría en el mejor de los casos en suspense, en tanto que, si bien podría existir una posibilidad de que el visionario actuase conforme el deber, también podría darse el caso de que, en desaparecer dicho deseo la ley moral se desvaneciese con él. Es, para Kant, un tipo de actividad sospechosa, pues nunca podremos saber si existe alguna inclinación por parte del visionario que no somos capaces de dirimir.

Por el contrario, si la respuesta a la cuestión se decanta hacia la segunda parte del interrogante, estaríamos ante un sujeto que actúa conforme el deber, si bien en un ámbito, el espiritual, que no es generalmente accesible a las demás personas. Ha de mantenerse, en todo caso, la cautela y no dar por cerrada la cuestión, una problemática propia de terrenos de arenas movedizas, pero cuya respuesta tajante al respecto —en la línea de la lectura más tradicional de Kant— sería dogmática.

La cautela mostrada en relación a las propias visiones o experiencias extraordinarias se apoya, además, en que...

---

<sup>295</sup> Rivera de Rosales, “Kant: la buena voluntad”, 2007, pág. 140.

...hasta aquí, en la cabeza trastornada no se ha visto afectada propiamente la facultad del entendimiento, al menos no era necesario que lo estuviera, puesto que el defecto residía propiamente solo en los conceptos. Los propios juicios, si se quisiera tomar la sensación invertida como verdadera, pueden ser del todo correcto e incluso excepcionalmente razonables [VKK: 267, 80].

El modo de proceder, entonces, tanto de metafísicos como de visionarios, pasa por mantener en la privacidad sus trastornos y desvaríos, así como intentar purgarlos de modo radical. Esta es la receta kantiana, aunque él mismo parece haber sucumbido a la debilidad en el hecho de presentar su escrito. En todo caso, sea por su parte, sea por la de los individuos que los siguen, “el ideal es que cultivemos nuestro espíritu para que no tengamos tanta inclinación contra el deber, o incluso que lo hagamos con amor. Lo contrario revelaría una personalidad poco cultivada, o patológica”<sup>296</sup>.

Los fragmentos más críticos para con Swedenborg de los *Träume* indican que Kant parece haber categorizado al visionario en la segunda acepción, la de sujeto con una personalidad patológica. Si bien es cierto que debemos de tener presente que los productos de la imaginación no siempre son perniciosos para Kant, como ocurre en el caso de la felicidad, un ideal de la imaginación [GMS: II, 68]. La cautela, entonces, ha de permanecer en la lectura e interpretación del pensamiento kantiano tanto respecto a los espíritus como a los visionarios. Esta precaución por parte del propio Kant se mantiene en el párrafo conclusivo del *Ensayo*, en el que leemos:

Puesto que si de acuerdo con las observaciones de Swift, un mal poema no es sino una purga del cerebro a través del cual se evacuan muchos humores perjudiciales para el alivio del poeta enfermo, ¿por qué no podría ser algo similar un escrito

---

<sup>296</sup> Rivera de Rosales, “Kant: la buena voluntad”, pág. 141.

pésimo y meditabundo?<sup>297</sup> Sin embargo, en este caso sería aconsejable indicar a la naturaleza otra vía de purificación, para que el mal fuera purgado de forma radical y en silencio, sin perturbar con ello a la sociedad (*gemeine Wesen*) [VKK: 271, 88].

Esta purga ha sido interpretada de modos realmente diversos, desde el suicidio hasta la visita al excusado<sup>298</sup>. En todo caso, resulta interesante hacer notar cómo Kant era humano y, como tal, erraba. Esta visión, que puede parecer obvia, resulta chocante a la luz de la tradicional lectura del filósofo y la imagen que de él se ha transmitido, convirtiéndolo en la quintaesencia de lo estricto, más allá de lo humanamente posible.

Se está tratando, en todo caso, sobre las *enfermedades de la cabeza*, es decir, de “las dolencias de la facultad de conocer” y no acerca del “deterioro (*Verderben*) de la voluntad” denominado *enfermedad del corazón* [VKK: 270, 85]. Queda exento, pues, el visionario de las desviaciones morales siempre y cuando actúe conforme a las pautas de humildad y privacidad apuntadas. No debe, además, intentar ir más allá de lo que las intuiciones le permiten, no verbalizando o teorizando acerca de ese mundo espiritual al que no se puede acceder mediante la razón, que no puede —todavía— ser conocido.

En esta alusión al mundo espiritual se hace presente el desarrollo de la metafísica kantiana en este periodo de juventud. Esta noción puede ser intuida en el *Ensayo*, los objetivos de Kant para los *Träume* muestran claramente su tendencia metafísica. Por un lado, intenta acabar con la antigua y fantasiosa metafísica tradicional, mientras que planta ya las simientes de buena parte de sus desarrollos posteriores, que han de germinar. En este sentido es en el que Ricardo Pozzo ha afirmado:

---

<sup>297</sup> Tal y como el editor del texto apunta, con esta afirmación Kant parece estarse refiriendo a su propio ensayo, siendo su publicación un modo de vencer o calmar su hipocondría.

<sup>298</sup> David-Ménard, M., *Essaisur les Maladies de la tête*, Paris, Flammarion, 1990, pág. 22, afirma que está remitiendo al suicidio o a una retirada solitaria, mientras que Pigeaud lo interpreta de modo irónico, más acorde con el sarcástico final del *Ensayo*; Pigeaud, J., “À propos des ‘Maladies de la tête’ de Kant [1764]”, en *Maladie et maladies, histoire et conceptualisation*, Geneve, Droz, 1992, pág. 309.



En el escrito de 1766, *Sueños de un visionario explicados con los ensueños de la metafísica*, Kant no duda en parangonar las cuestiones de las que se ocupa la metafísica de tradición aristotélica o de enfoque crusiano con las pretensiones del visionario Swedenborg de estar en relación con los espíritus. El distanciamiento de Crusius y de los crusianos de Königsberg, los aliados directos de Knutzen Buck y Weymann [...] es ahora más que explícito<sup>299</sup>.

Esta especificidad de la que habla el autor la encontramos cuando en el texto kantiano, al inicio del capítulo tercero en el que ya el título anuncia que se trata de “suspender”<sup>300</sup>—pero no eliminar— el contacto con el mundo de los espíritus, leemos:

Aristóteles dijo en algún sitio: si estamos despiertos, entonces tenemos un mundo común; pero si soñamos, en ese caso cada uno tiene el suyo propio. Me parece que se debería poder invertir esta última frase y decir: si de varios hombres, cada uno tiene su mundo propio, entonces es de suponer que sueñan. Partiendo de aquí, si prestamos atención a los etéreos arquitectos de la mayoría de los mundos ideales —en los que el orden de las cosas ha sido construido, bien como el de Wolff, con poco material de la experiencia pero muchos conceptos derivados, bien como el de Crusius, creado de la nada mediante la fuerza mágica de algunas fórmulas sobre lo pensable y lo impensable—, cada uno de los cuales habita

---

<sup>299</sup> Pozzo, R., *El giro kantiano*, Madrid, Akal, 1997, pág. 19.

<sup>300</sup> El capítulo tercero de la primera parte lleva por título “Anticábala. Un fragmento de filosofía común para suspender el contacto con el mundo de los espíritus”. Son estas sutiles cuestiones las que se deben de tener en cuenta para la interpretación de la obra kantiana. Sorprende cómo los autores que lo han interpretado tradicionalmente fueron tan cuidadosos para cada concepto que ellos consideraban importante y tan poco finos en su lectura de otros matices de los textos kantianos. En nuestra defensa decir que es necesario tener constantemente presente que los *Träume* están escritos en un tono irónico y que ya en la introducción Kant anticipa las burlas a las que cree que se someterá. Estamos ante un tema escabroso y escurridizo, pero el filósofo lo trata de modo riguroso, mostrando con ello su interés y la necesidad de enfrentarse a todas las cuestiones que se presentan, sin los prejuicios que después tuvieron sus investigadores de tacharlas de inapropiadas o carentes de valor.

silenciosamente el suyo con exclusión de los otros, entonces hemos de aguantarnos con la contradicción de sus visiones hasta que estos señores acaben de soñar [TG, 58, 89].

Sin embargo, el hecho de que Kant se posicione contra Swedenborg del mismo modo que contra la metafísica no significa necesariamente que lo esté radicalmente en contra del mundo de los espíritus (entendido en el sentido swedenborgiano o de nuestra concepción de los fantasmas) ni de los visionarios. De hecho, existe una diferencia entre padecer una visión y ser una suerte de profeta público tal y como Swedenborg lo fue. La afirmación anterior es asimilable a uno de los grandes problemas encontrados por Kant en la metafísica tradicional: la postulación y defensa de principios que no pueden ser mostrados empíricamente, siendo tan solo quimeras. En este sentido, el foco reside no tanto en, por ejemplo, la creencia en Dios, sino en la argumentación y defensa de una existencia tal del modo en que era explicado por Crusius o Wolff, por ejemplo.

Retomando la explicación de Pozzo leemos:

Kant sostiene que todos los juicios que conciernen al modo en que le alma mueve el cuerpo no pueden ser nunca sino ficciones que ni de lejos tienen el valor que en la ciencia natural tienen las hipótesis, en las cuales no se imaginan fuerzas fundamentales, sino que todo se reduce a enlazar de modo conforme a los fenómenos fuerzas que ya se conocen por experiencia y cuya posibilidad siempre puede ser demostrada. A menudo los entes de la metafísica vienen a ser inventados de manera excesivamente creativa o quimérica, pero esos principios racionales no tiene la menor importancia ni por lo que hace al descubrimiento científico ni para la confirmación de la posibilidad o imposibilidad de los fenómenos, ya que el derecho de decisión se le puede conceder únicamente a las distintas experiencias<sup>301</sup>.

Este autor es un buen ejemplo de ciertas ideas recurrentes en la interpretación del pensamiento kantiano que, según hemos venido mostrando, no

---

<sup>301</sup> Pozzo, *El giro kantiano*, pág. 19.

se ajustan a las ideas que el pensador vertió en el texto. Entre estos grandes prejuicios el fragmento citado recoge, podemos suponer que sin pretensión, al menos tres. La breve introducción que Pozzo realiza del pensamiento de Kant no ocupa —ni puede hacerlo dada su corta extensión— más que tres páginas de todo el pensamiento pre-crítico. Esto supone un prejuicio en sí mismo, pues ni tan siquiera se mencionan las obras del filósofo; escritos que, sin duda, están en la base de su pensamiento posterior, forjándolo. Sí se cita, como hemos visto, los *Träume*, si bien aportando una idea que se muestra insatisfactoria a la luz de nuestra lectura.

Ya se ha mostrado que las visiones o experimentaciones de espíritus no se producen vía racional, sino que son experiencias de unos sentidos desviados. Sin embargo, la lectura estándar achaca estos fenómenos a desviaciones racionales en la medida en que esta explicación se ajusta a la tradición racionalista inaugurada por Descartes, tanto como a los posteriores desarrollos de la psiquiatría —terreno al que se relegará a los visionarios en gran medida. Se corresponde, en todo caso, con una lectura errónea del texto kantiano, como hemos visto; interpretación motivada por esa incomprensión del fenómeno fantasmagórico y del propio interés del autor en su estudio.

Esta incomprensión viene dada por otro de los grandes prejuicios mostrados en el texto. No se trata aquí de realizar una crítica del autor de esta obra acerca del pensamiento kantiano, sino solo ponerlo como ejemplo de una larga tradición interpretativa y sus limitaciones. Esta imagen tradicional se observa en la concepción que el autor tiene de la ciencia, a saber: un medio aséptico, objetivo, en el que las hipótesis y explicaciones subjetivas propias de cualquier actividad humana quedan excluidas. Esta comprensión de la ciencia como algo que nos viene dado, como ese mundo natural en el que tan solo hemos de leer, pero además lo hacemos bien, es la que ha fomentado la desaparición académica de los fantasmas y otros fenómenos extraños. Sin entrar a discutir —pues este debate se llevará a cabo en otro momento del texto— acerca de si los fantasmas han de ser estudiados por la ciencia o no, reiterar la idea de que, desde el momento en que constituyen un fenómeno humano fundamental y reiterativo,

han de ser cuando menos preservados. Es decir, no ocultados y tachados los visionarios de necios o burros –reproduciendo las duras palabras que Adorno dedica a estas personas<sup>302</sup>. En todo caso, la ciencia no es ese medio objetivo presentado por Pozzo tanto como por muchos autores del pasado siglo.

Una vez mostrado que existe una efectiva relación—o relaciones, pues se ha podido comprobar que esta conexión es prismática, es decir, posee numerosos enfoques sobre el mismo problema— entre los hitos fundamentales del pensamiento kantiano y la temática tratada en los *Träume*, pasaremos a apuntar aquellos aspectos más sobresalientes de nuestra propia perspectiva. Este trabajo ya se ha ido realizando de modo inevitable a lo largo del texto, tanto en lo que atañe a su estructura como en los contenidos e ideas en él expuestos, es necesario proceder a la clarificación aquellos puntos de lectura “alternativa” de la autora.

---

<sup>302</sup> Adorno, T., “Tesis contra el Ocultismo”, *Minima Moralia: reflexiones sobre la vida dañada*.

#### 14. Una visión diferente

Si tuviésemos que resumir en una sola palabra nuestra propia lectura de la posición kantiana acerca de los espíritus o fantasmas, el concepto elegido sería: tolerancia. Ésta ha de ser entendida, por supuesto, no como una defensa de los espíritus o de los visionarios, sino como un acercamiento que tiene como premisa la exploración sin prejuicios, una puesta entre paréntesis de la cuestión. Es en este sentido en el que leemos la descripción kantiana siguiente:

He depurado mi alma de prejuicios, he destruido cada ciega sumisión que se introdujo furtivamente en mí para dar entrada a muchos saberes imaginarios. Ahora nada me es más venerable que lo que toma asiento en mi alma tranquila y abierta a todas las razones mediante el camino de la sinceridad; esto puede confirmar o anular los juicios precedentes, decidirme o dejarme indeciso [TG: 73-74, 107].

Este proceder será el que dirija nuestra propia investigación, como así lo ha hecho en el caso de William James—lector de Swedenborg y de Kant—, por ejemplo, al que también trataremos. Valoramos, entonces, la idea de estudio profundo de la cuestión que, de acuerdo con Hans Gerding, Kant...

...se pregunta si Swedenborg podía realmente haber estado en contacto con el mundo de los espíritus y los ángeles. Kant está abierto a esta posibilidad. Sin embargo, esta apertura de miras lo estimula para analizar los límites de nuestro conocimiento, una empresa en la que podemos ya descubrir su “período crítico”. Después, en su obra magna *Crítica de la Razón Pura* (1781), Kant explica que casos como aquel que ha aceptado antes no pudieron existir. Kant apenas sustenta su opinión con argumentos, pareciendo que rompe despectivamente con su punto de vista anterior<sup>303</sup>.

---

<sup>303</sup> Van Dongen, H., Gerding, H., Sneller, R., *Wild Beasts of the Philosophical Desert: Philosophers on Telepathy and Other Exceptional Experiences*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2014, pág. 4.

No queda claro, entonces, si Kant se sitúa a favor o en contra de este tipo de experiencias en su obra posterior. Aún en aquellos momentos en los que parece rechazarla, la falta de argumentos resta fuerza a esos intentos, reforzando la lectura que hemos denominado tolerante. No se trata de justificar una suerte de cruzada de Kant en defensa de visionarios y del mundo de los espíritus, sino su posición de interés y estudio, contraria al rechazo que actualmente despierta este tipo de experiencias o fenómenos. Así, y pese a que algunos autores consideran que...

...la posición de Kant refleja la actitud que hoy en día sigue siendo ambigua hacia la investigación práctica de este tipo de experiencias. Considerando que el dictamen común tiende a adoptar una actitud favorable hacia los fenómenos excepcionales, la auto-proclamada “élite del conocimiento” no los considera dignos de atención<sup>304</sup>.

Creemos que por tratarse de un tema complejo, escabroso y siendo consciente Kant que se enfrentaba a la posibilidad de convertirse en el hazmerreír de la academia, la afirmación del fragmento se queda corta. Es decir, en su estudio y su proceder no se muestra confuso acerca del hecho de haberlo emprendido o de su necesidad o importancia, sino que, por tratarse de un tema escurridizo, ha de procederse con cautela. Además, hay que tener presentes las implicaciones que este tipo de experiencias tienen para el individuo que las padece tanto como para la comunidad en la que se inscribe, siendo un reflejo de la misma. En cualquiera de los casos, tanto que los espíritus y el contacto con ellos pudiesen existir, como que no puedan ser reales en absoluto, sí son efectivas las consecuencias en el individuo y la comunidad. En el pensamiento kantiano este argumento cobra especial relevancia, puesto que esta temática se sitúa en el centro de los grandes problemas e interrogantes del sistema del pensador prusiano, por lo que su estudio parece más que justificado.

---

<sup>304</sup> Van Dongen, H., Gerding, H., Sneller, R., *Wild Beasts...*, pág. 4.

En los *Träume* el autor sostiene que, aunque la temática puede parecer absurda, la metodología emprendida ha de servir como modelo de investigación [TG: 74, 107]. Pese a la recomendación kantiana, la exégesis tradicional no ha distinguido entre el sarcasmo del escrito y las nociones más serias; como tampoco lo ha hecho con respecto a la —para nosotros—necesaria distinción entre Swedenborg y el conjunto de visionarios.

Kant nos adelanta una cuestión que sin duda será crucial para la interpretación de su obra y su —posible— comparación con la situación presente. Esta comparación, por supuesto, no será literal en cuanto a los contenidos, sino en cuanto a la pretensión misma del ensayo: el estudio serio de un fenómeno como las visiones de fantasmas, “para no condenar el prejuicio de las apariciones y visiones mediante un nuevo prejuicio”<sup>305</sup>. Nuestro tiempo, por el contrario, desestima el fenómeno de los fantasmas de modo prejuicioso como algo totalmente fantástico y con connotaciones de locura.

En el prólogo nos da una clave de la diferencia entre su momento y pretensión de rigurosidad y la nuestra, un pequeño matiz que sin duda resulta elocuente. Enumerando las posibilidades de tratamiento de la cuestión, creer o, al menos, escuchar las historias sobre visiones o negarlas y combatirlas, afirma que “hay, no obstante, una tercera posibilidad: no ocuparse en absoluto de semejantes cuestiones indiscretas y frívolas y atenerse a lo útil. Pero como este aviso es razonable, ha sido siempre desestimado, unánimemente, por los profundos sabios” [TG: 5, 29]. La inferencia que puede ser extraída de modo directo de esta afirmación kantiana es que en nuestro tiempo no hay sabios, puesto que la utilidad es la norma general que guía las investigaciones.

Abundando en esta cuestión, encontramos una pista en el título del primer capítulo de la obra: “Un nudo metafísico complicado que se puede deshacer o cortar, según se guste” [TG: 7-28, 33-56]. En él se ilustran dos posibles métodos para acercarse a la cuestión, que no dejan de ser variaciones de las tres vías presentadas anteriormente. Por un lado, la que podemos denominar kantiana, aunque por supuesto no sea exclusiva de este autor. Esta primera fórmula se

---

<sup>305</sup> Briefwechsel, Ak X, 44 (27-29), citado en Canterla, “Introducción”, pág. 13.

centra en el estudio riguroso y profundo de los espíritus y visionarios —cuya idea ponemos de ejemplo.

Por otro lado, a medio camino entre la anterior y la de absoluto rechazo nos encontramos el estudio de los fenómenos espectrales como medio de acercamiento a otra cuestión. Esta perspectiva ha sido ejemplificada por los autores de la vía espiritualista como medio de comprensión del pensamiento kantiano o como sendero introductorio a otros grandes problemas filosóficos, como la cuestión moral, objetivo claramente especificado en el caso de Rohlf.

En tercer lugar encontramos aquella otra que niega la cuestión de modo prejuicioso, no dejando espacio para su estudio o haciéndola caer en desdicha por su vínculo con la superstición. Esta aproximación es la que encontramos mayoritariamente en el presente, coincidiendo con el acercamiento preponderante en la exégesis del pensamiento kantiano. El kantismo tradicional ha negado o menospreciado el interés de la presente obra, considerándose al margen o como una anecdótica nota al pie de la filosofía kantiana. Este rechazo se debe en gran medida al tema en ella estudiado, temática que no es comprendida con la seriedad que, creemos, debiera.

Un argumento a favor de esta postura es que ni tan siquiera el propio Kant parece haber sido serio en su ensayo, pero solo es una imagen superficial del mismo. La clave está en ese parecer no serio, pues pese al tono satírico y sarcástico del texto, los contenidos vertidos en él son de la mayor rigurosidad posible. La sátira se dirige a los antiguos metafísicos, mejor dicho, a los metafísicos de su tiempo que todavía están anclados en un tipo de razonamiento pasado; y el sarcasmo, como el propio autor afirma, se debe a la necesidad de poner la venda antes de la herida en un intento de no ser excesivamente criticado por su ensayo [TG: 5-6, 30-31]. El título a este apartado que abre la obra es: “un nudo metafísico complicado que se puede deshacer o cortar, según se guste” [TG: 7, 33].

Conforme lo dicho, el autor del escrito intentará deshacerlo, investigarlo y llegar al fondo de la cuestión. Con ello Kant nos acerca al conocimiento, puede ampliar nuestros límites presentes y nos aporta desarrollo intelectual y



moralmente. En contraposición con esta postura y sin poder personalizar la referencia kantiana a los sabios, Innerarity ha planteado una idea que, creemos, recoge esta divergencia entre la posición del filósofo prusiano y nuestra actual sociedad. Afirma que:

...en 1784 se preguntó Kant si los hombres vivían en una época *ilustrada*. Su respuesta fue negativa: vivimos en una época de *Ilustración*. Si hoy nos planteáramos la misma cuestión, tendríamos que responder con una afirmación que solo en apariencia es opuesta a la célebre formulación kantiana: vivimos en una sociedad ilustrada sin Ilustración. La cultura occidental registra a un tiempo el fracaso y el éxito de la Ilustración. Lo que hace dos siglos era un proyecto a realizar, es hoy un programa que ha sido llevado a la práctica; sin embargo, lo que se esperaba como su lógico resultado no aparece por ninguna parte<sup>306</sup>.

¿Cuál es ese lógico resultado? Pues las respuestas, dependiendo de a qué esfera se haga referencia, pueden ser formuladas de diferentes modos. En general, la asunción de responsabilidad y esa mejora personal, que se vería reflejada en lo social, y que Kant identificó con la “mayoría de edad” [WA: 1-2]. Por tanto, el mundo de los espíritus estaría de algún modo implicado en la consecución de este desarrollo moral, si bien dependiendo de hacia qué lado se incline la balanza de los diferentes puntos tratados.

Es necesario, en todo caso, resaltar ciertas ideas que se han ido exponiendo a lo largo del texto y que ahora enumeraremos como síntesis de nuestra interpretación de Kant. Dicha lectura, no cerrada para evitar los dogmatismos de los que el propio autor nos quiere liberar, apunta precisamente por ese carácter abierto, vías argumentativas pobremente –por no decir absolutamente no— estudiadas que han de tomarse en cuenta como posibilidades tanto en la exégesis kantiana como en el estudio de fantasmas y la referencia a la muerte, así como a los grandes temas de la filosofía, es decir, en el conjunto del pensamiento occidental.

---

<sup>306</sup> Innerarity, *Dialectica de la Modernidad*, Madrid, Rial, 1990, pág. 51.

Por un lado, debemos proceder con precaución en la lectura de este complejo texto con el fin de dirimir cuándo Kant está dirigiendo sus críticas a los desarrollos de la metafísica; cuándo a Swedenborg a título individual, como persona; y cuándo a sus visiones. Además, es importante no identificar en todo caso al místico sueco con el conjunto de visionarios, en la medida en que muchos de ellos tan “solo” padecen las experiencias extrañas, sin convertirse por ello en profetas. La distinción, entonces, entre público y privado se vuelve crucial para la interpretación de un visionario como una persona con mayor sensibilidad de los sentidos y un visionario que se convierte en personaje público, prediciendo el futuro para otras personas, por ejemplo.

Esta distinción entre lo público y lo privado, fundamental también para la lectura moral del texto, se encuentra tempranamente en Kant, pues ya en su carta a Mm. Knocbloch de 1763 diferencia entre el uso público de una información y su privacidad. El filósofo de Königsberg recibe de buena tinta información referente a los extraños fenómenos del visionario Swedenborg relatados por autoridades. La toma con total credibilidad por haber sido la historia narrada por el...

...barón von Lützow, ministro plenipotenciario de Mecklenburg en Estocolmo; en ella el citado von Lützow le comunicaba que él personalmente, junto con el embajador holandés, ante la reina de Suecia, había vivido el extraño suceso concerniente al Sr. Swedenborg que Vd., estimada señorita, ya conocerá<sup>307</sup>. La credibilidad de esta información me dejó perplejo. Pues es difícil suponer que un ministro plenipotenciario escribiera a otro una información *para uso público*, información en la que tendría que comunicar sobre la reina de la corte donde él se encontraba algo que sería falso y que, sin embargo, pretendía haber presenciado junto a una distinguida concurrencia<sup>308</sup>.

---

<sup>307</sup> Con “extraño suceso” se está refiriendo Kant al episodio del incendio de Goteborg, el más conocido de los fenómenos inexplicables acaecidos alrededor de la figura del “Profeta del Norte”.

<sup>308</sup> Carta a Knocbloch en Kant, I., *Sueños...*, edición de Correas, “Apéndice I”, pág. 116.

Esta misma distinción entre la información presentada *para uso público* de aquella que se transmite en privado es aplicable a la obra y pensamiento kantianos. Como resultado de la necesaria distinción entre su faceta como, por un lado, docente y divulgador de conocimiento y, por otro, investigador que pretende dirimir conceptos y empujar los límites del conocimiento <sup>309</sup>, encontramos diferencias entre su correspondencia, ensayos como los *Träume*, y sus obras posteriores. Sus tratados se ven constreñidos por su sistema filosófico, que ha de respetar, si bien en los *Träume*, debido principalmente a la libertad que le confiere el tono irónico del discurso, se permite ciertas insinuaciones que apuntan hacia su creencia en los visionarios y en Swedenborg. Esta última cuestión resulta controvertida, pues su clasificación del visionario sueco como un alucinado, un fantaseador similar a los metafísicos y una persona que engaña a aquellos que leen sus escritos, deja poco margen de duda a la posición crítica de Kant para con él. No obstante, en su correspondencia, como el ejemplo recogido en la carta a Mendelssohn puede apreciarse que, cuando menos, duda de la veracidad de las narraciones de Swedenborg, respaldadas por aquellos que estuvieron presentes mientras se desarrollaban. Sin poder ajustar esta duda —o incluso creencia en la comunicación de Swedenborg con el mundo espiritual— a su sistema filosófico, Kant vierte juicios de lo más negativo para con el Profeta del Norte, reforzados por las cuestiones personales ya mencionadas, como el rechazo del místico a mantener correspondencia con el filósofo de Königsberg.

Para la clarificación de las restantes divergencias, esto es, la diferenciación entre las consideraciones metafísicas, personales acerca de Swedenborg y aquellas que versan sobre espíritus y visionarios en general, resultan ilustrativas las propias afirmaciones de Kant al respecto. En su carta de 1763 el propio autor nos da indicios de cómo se ha de proceder ante un tema complejo como el de los espíritus y visionarios. Leemos:

A pesar de todas las historias sobre apariciones y acciones del reino de los

---

<sup>309</sup> Vázquez Lobeiras, “Metafísica y Crítica o ¿cómo es posible aprender a filosofar?”, pág. 126 y ss.

espíritus, de las que conozco gran parte de las más probables, lo cierto es que siempre he considerado que resulta muy adecuado a las reglas de la sana razón colocarse en el lado de su negación no porque defienda su imposibilidad (puesto que ¡qué poco conocemos sobre la naturaleza de un espíritu!), sino porque, en general, no están suficientemente demostradas<sup>310</sup>.

Esta prescripción de cautela kantiana que nos sitúa en la negación viene dada por la necesidad de rigor y no por un rechazo absoluto del pensador hacia el mundo espiritual, sus habitantes y sus interlocutores. Esta idea se ve reforzada por la vuelta de Kant a esta cuestión en otros textos, incluso docentes, como las lecciones metafísicas impartidas entre 1782 y 1793 [V-Met/Heinze; V-Met/Mron; V-Met/Volckmann; V-MetL2/Pölit; V-Met-K2/Heinze; V-Met/Dohna] y en su *Antropología* [Anth.: 38, 299]<sup>311</sup>. Además, si bien la carta citada fue escrita durante la lectura de la obra de Swedenborg y antecede a la redacción de los *Träume* en tres años, no por ello es más crédulo o inocente Kant. En su ensayo verterá estos y aún otros pensamientos más moderados en relación a la problemática que trata. De hecho, en los *Träume* afirma Kant que “la sana razón se da cuenta a menudo de la verdad antes de que comprenda los argumentos mediante los cuales puede probar o explicar” [TG: 20, 45].

De hecho, la razón no puede probar o explicar —todavía— la existencia del mundo espiritual ni la posibilidad de que exista un efectivo contacto entre individuos y espíritus. Esto no implica que se rehúse esta idea completamente, que haya de ser eliminada. Para Kant en el humano existe una suerte de tendencia a dar cierta credibilidad a estas consideraciones. Es en este sentido en el que afirma que...

---

<sup>310</sup> Carta a Knobloch, en Kant, I., *Sueños...*, edición de Correas, “Apéndice I”, pág. 115.

<sup>311</sup> Otras referencias a Swedenborg, siempre en un sentido similar a los fragmentos recogidos en nuestro desarrollo, se encuentran en *Fragment einer späteren Rationaltheologie* de 1785-1786 [FRT] y el texto de la *Lección de Antropología* conocido como *Anthropologie Dohna Wundlacken* [V-Lo/Dohna] de 1791-1792. Agradezco a la Dra. Vázquez Lobeiras el haberme facilitado las referencias y acceso a estos textos.

Se dirá que este es un lenguaje muy serio para una tarea tan indiferente como la que nos ocupa, que merece más que se la llame divertimento que una ocupación seria, y que no se tiene razón para juzgar así. Pero si bien es cierto que no se pueden hacer grandes preparativos para una menudencia, sí se los puede hacer, sin embargo, con motivo de la misma, y la cautela superflua al decidir en las menudencias puede servir como ejemplo en casos importantes. No encuentro en mi espíritu ninguna fidelidad o inclinación anterior a todo examen que le quite la docilidad ante las razones en pro o en contra. A excepción de una sola. La balanza del entendimiento no es, pues, totalmente ecuánime, y un brazo de la misma, que lleva la inscripción: **esperanza del porvenir** tiene una ventaja mecánica que hace que las razones débiles que caen en el platillo correspondiente eleven en el otro lado hacia arriba las especulaciones, que son de por sí muy pesadas [TG: 75, 107-109].

En la cita anterior se recogen diversos aspectos que han de ser analizados. En primer lugar, las consideraciones del autor acerca de un tema, que puede pensarse no es suficientemente serio como para emprender una investigación al respecto y dedicarle un ensayo. Estas afirmaciones constituyen un ejemplo más de aquellos puntos en los que usualmente se ha fijado la perspectiva tradicional de exégesis kantiana para anular cualquier interés de los *Träume*. Sin embargo, si continuamos la lectura del fragmento recogido, pronto se comprende que el pensador prusiano está realizando un ejercicio sarcástico encaminado a desviar a los críticos, tal y como ya ha apuntado en la introducción de su obra [TG: 6, 31]. El propio método (o ejemplo en el proceder) posee ya interés intrínseco para nuestro objetivo compartido por Kant de estudio de fenómenos extraños y visionarios.

Además, el filósofo de Königsberg considera que existe una inclinación del entendimiento hacia este tipo de fenómenos. Así, aunque pensemos en el acercamiento al mundo de los espíritus como inútil moralmente —en tanto que esa vida futura con la que nos ponen en contacto sería una razón externa y no interna, no procedente del propio sujeto y fundada en su alma—, ha de ser analizado en términos de fe. Esa “esperanza en el porvenir” muestra cómo, pese a

no poder ser conocido debido a los límites de nuestra razón, el mundo de los espíritus es un lugar deseado, una idea que le resulta atractiva al individuo. Kant, debido a la exigencia de mantenerse dentro de los límites de la razón, no puede más que apuntar una idea que, aunque atractiva, no puede ser más que aprehendida por intuición.

En este sentido, y aunque...

...también el sueño tiene su coherencia, y Swedenborg. Puede haber sueños de la razón, con tal de que se permanezca fiel a los principios adoptados. Y Kant lo dice ya sin ambages: el último criterio que distingue lo real de lo inventado es la experiencia; y, a tenor de la crítica a Swedenborg, ésta ha de ser una experiencia asequible a otros hombres, común, y regular, no azarosa.

Al criterio formal hay que añadirle un criterio material. Lo que no sea experimentable ni análogo a lo experimentable es impensable, una invención, aunque no por ello imposible, porque tampoco se puede probar lo contrario de su posibilidad<sup>312</sup>.

Esta reducción al absurdo es contraria a la postura de tolerancia que venimos defendiendo, en tanto en cuanto la posibilidad se funda en la imaginación, en la invención por parte del visionario y no en positivo, en la realidad en la medida en que no puede ser alcanzado por la experiencia. Sin embargo, creemos que esto es así en el momento presente, pero no es posible extenderlo ilimitadamente hacia el futuro. Es decir, si bien el visionario está solo en sus supuestas experiencias y contactos con el mundo espiritual, podría darse que en el futuro encontrásemos más personas similares o el modo de entrenar nuestros sentidos y capacidades para poder llevar a cabo experiencias similares. La limitación es, entonces, entendida temporalmente, como así lo es en el ámbito de la razón —que irá ampliando sus conocimientos—y la moral, en la que paulatinamente se irá consiguiendo, según Kant, esa conversión y maduración de cada individuo en la sociedad.

---

<sup>312</sup> Rivera de Rosales, *La realidad en sí en Kant*, (publicación de la tesis doctoral) Universidad Complutense, Madrid, 1988, cap. II.

Sin poder negar lo utópico de este planteamiento, es necesario hacer notar que se encuentra en la línea de pensamiento que Kant defenderá, tanto en lo concerniente a la política (en *La paz perpetua* [ZeF], fundamentalmente) como al desarrollo moral y social (en *¿Qué es ilustración?* [WA]). Además, tal y como el propio Kant reconoce, algunas de las historias narradas por los visionarios y, lo más importante, por testigos de los que no es posible dudar, muestran un grado de adecuación a la realidad alto, por lo que dudar de ellas se vuelve más complejo. En este sentido, estaríamos ante un ejercicio de fe, en tanto estamos creyendo algo que no puede ser conocido, pero cuya explicación semi-racional (que los visionarios tengan contacto con los espíritus porque tienen unas capacidades y sensibilidades más desarrolladas o diferentes) es la más coherente.

Además de esa fe, motor de lo humano, el mundo de los espíritus puede ser tenido en cuenta desde otra perspectiva, hasta el momento no considerada por los estudiosos de Kant por parecer nimia, a saber: los derechos y deberes para con los fallecidos. Este planteamiento, propio del derecho, estaría marcado por el respeto (*Achtung*) [GMS: II, 10, 26-27], así como la máxima de la segunda formulación del imperativo [GMS: II, 29]. Una persona, viva o muerta, tiene una serie de derechos obtenidos por su condición de individuo, tales como el respeto a su integridad personal, a su propiedad intelectual o física, así como a su memoria. Lo que parece una obviedad no lo es tanto en vista de los recientes acontecimientos en la esfera cinematográfica, en la que la voz y la imagen de personas fallecidas, son utilizadas para dar vida a los personajes que habían interpretado<sup>313</sup>. La discusión moral y legal a este respecto se vuelve, entonces, interesante, para lo que

---

<sup>313</sup> Un caso notable y reciente es el de Peter Cushing quien, tras haber fallecido, ha sido recreado o “revivido” para la última película de la famosa saga *Star Wars*. Junto con esta noticia, que ha abierto debate, han salido a la luz los casos de otras personas que, anticipándose a estas posibilidades, han dejado por escrito su deseo expreso de que su imagen y su voz no sean utilizadas para nuevas películas, como ocurre con Robin Williams, quién ha acotado la prohibición a los veinticinco años siguientes a su muerte. Otros ejemplos de este tipo pueden encontrarse en Zabalegui, F., Ceballos, N., “Es honesto que Peter Cushing sea un secundario en ‘Rogue One’?”, *Revista GQ*, 19 de diciembre de 2016, <http://www.revistagq.com/noticias/cultura/articulos/peter-cushing-rogue-one-actores-resucitados/25123>, visitado el 17 de enero de 2017.

un ensayo filosófico acerca del mundo de los espíritus resulta de lo más pertinente.

Con respecto a la posición de estos planteamientos en el conjunto del pensamiento del autor decir que Kant se mantiene dentro de la línea de pensamiento que delimitará su sistema. No obstante, es necesario tener presente que este sistema al que aludimos —y que la filosofía ha ligado con Kant— no vio la luz hasta quince años más tarde en la *Crítica de la Razón Pura*. Por ello, los *Träume* deben dejar de ser considerados como un desliz de juventud, de un pensamiento sin formar y del atrevimiento de un filósofo inexperto. Han de pasar a ocupar su merecido lugar en el pensamiento kantiano.

La merecida reconsideración del ensayo kantiano cuenta a su favor con la distinción realizada por Sonderling de la “doble vida” de Kant<sup>314</sup>. Según esta línea, no siempre bien recibida, debe diferenciarse entre Kant en su faceta docente y Kant como investigador y filósofo. Los *Träume* pertenecerían al segundo ámbito, más original y propio de Kant en el que desarrolló sus ideas con más libertad, es decir, menos constreñido por la necesidad de presentar un pensamiento elaborado que permita conocer los rudimentos de cómo es el proceso de filosofar. En la tarea como docente, Kant presenta textos para enseñar el propio oficio de filósofo y no lo desarrolla como investigador propiamente dicho, tarea que deja para textos más controvertidos, como el que hemos estudiado. Puede decirse que “los manuales sirven como muestra de un producto de la razón, es decir, un sistema de pensamiento acabado, el cual se presta al ejercicio reflexivo de una razón que se autoexamina en sus propios productos”<sup>315</sup>.

El tema tratado, el carácter provocador y el tono irónico de los *Träume* se corresponde, según esta perspectiva, con una investigación original en la que el pensador desarrolla las posibles ideas o teorías explicativas acerca de un fenómeno

---

<sup>314</sup> Sonderling, J., *Die Beziehungen der Kant-Jäscheschen Logik zu George Friedrich Meiers Auszug aus der Vernunftlehre*, tesis doctoral, Tübinga, Berlin, Scholen, 1903, págs. 6-7, citado en Vázquez Lobeiras, M. J., “Metafísica y Crítica o ¿cómo es posible aprender a filosofar?”, en Kant, I., *Metafísica Dohna*, traducción de M. Caimi, Salamanca, Sígueme, 2006, pág. 126.

<sup>315</sup> Vázquez Lobeiras, “Metafísica y Crítica”, pág. 129.



complejo y mediante una aproximación no totalmente cerrada. Puesto que su objetivo no es mostrar ese producto autoexaminado y cerrado de los manuales, sino avanzar en el ejercicio práctico de la filosofía, el texto presenta ideas novedosas y planteamientos más osados de los que encontramos en los textos académicos. Son, sin embargo, más cercanos al pensamiento de Kant, a su verdadera forma de pensar, que los manuales, en tanto muestran su filosofía de modo directo. En los *Träume*, tanto como en la correspondencia en la que trata esta temática, Kant busca también el contacto dialógico, el debate con otros pensadores que permita perfeccionar, pulir y avanzar en los planteamientos y el modo de abordar las problemáticas<sup>316</sup>. Por ello, los *Träume* son un texto de lo más valioso, no debiendo ser menospreciado ni olvidado.

Prosiguiendo con el análisis del fragmento citado, hacia el final del mismo Kant menciona las “razones débiles”. Con ello se refiere el autor a que los motivos y pruebas a favor del mundo espiritual son endeble, no muy sólidas, y no que aquellos que creen en ellas sean débiles; es decir, se está refiriendo a los motivos y no al entendimiento de los individuos. Pese a todo, puesto que esta última oración es confusa, si continuamos leyendo nuestras dudas se difuminan, puesto que el filósofo prusiano aclara:

Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir, y que de hecho no quiero suprimir nunca. Pues he de confesar que todos los cuentos de apariciones de almas difuntas o de influjos espirituales y toda teoría acerca de la naturaleza pneumática de los seres espirituales y de su relación con nosotros pesan sensiblemente en el platillo de la esperanza; en el de la especulación, sin embargo, parecen componerse de puro aire [TG: 75-76, 109].

---

<sup>316</sup> Tal y como Vázquez Lobeiras indica, a partir de la publicación de la primera *Crítica* Kant verá mermadas sus posibilidades de debate debido a la falta de interlocutores para ello: Lambert fallece en 1777, Mendelssohn, con quién había discutido y se había sincerado en relación a nuestra temática, sufre una profunda depresión que lo inhabilita para el ejercicio filosófico, y Garve confiesa que no comprende los desarrollos de Kant; véase Vázquez Lobeiras, “Metafísica y Crítica...”, pág. 125.

Con ello vemos confirmada nuestra hipótesis de partida, a saber: la tolerancia de Kant para con el mundo espiritual. Y es que...

Si no es porque la solución de la cuestión propuesta está de entrada en simpatía con una inclinación ya decidida, ¿qué persona razonable se preguntaría, indecisa, si hay más razones para admitir algún tipo de seres tales, que no presentan absolutamente ninguna semejanza con todo lo que le enseñan los sentidos, que para atribuir presuntas experiencias al autoengaño y la ficción, que en la mayoría de los casos no son nada extraordinarias? [TG: 76, 109].

Esta es para Kant la principal causa de creencia popular en los espíritus. No obstante, no por ello está él mismo defendiendo la existencia de un tipo de seres tal. La cuestión que se plantea, entonces, es: ¿por qué emprende el estudio? De sus propias palabras se infiere que si —al menos— no dudase de estas historias de fantasmas, no investigaría la cuestión, pues solo aquellos que están inclinados, predispuestos a darles credibilidad, se detienen ante tales cuestiones. Aquellos individuos que los rechazan, lo hacen desde el primer momento. Kant pretende no arrojar prejuicios ante un problema como el que se le presenta a estudio. En este sentido, sus afirmaciones, junto con la extremada cautela con la que procede durante todo el ensayo, nos permiten sostener su tolerancia y hasta cierta disposición favorable.

Estas precauciones, además, se presentan siempre asociadas a la no negación radical de los fenómenos extraordinarios objeto de estudio, por lo que la tesis sostenida se ve reforzada. Junto a ello, partiendo de esta idea de la benevolencia kantiana en sus juicios acerca de espíritus y visionarios, el hecho de que su propio sistema lo limite de modo tan estricto hace que la cautela sea necesaria para no cometer un desliz e ir más allá de esos límites impuestos por la razón.

Una afirmación del autor que viene a reforzar nuestro discurso la encontramos en la siguiente confesión: “confieso que me siento muy inclinado a sostener la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo y a incluir mi propia alma en la clase de estos seres” [TG: 25, 49-51]. Y explica Kant al respecto

que “la razón de ello, que a mí mismo se me oculta y que muy probablemente se mantendrá así, alcanza también al ser sintiente de los animales [TG, 25-26, 51].

De hecho, esta inclinación del filósofo se explicita en diversos pasajes de los *Träume*. La siguiente afirmación resulta especialmente ilustrativa en el sentido señalado, mostrándose esa faceta “humana” de Kant, puesto que el pensador afirma:

Me resulta realmente incómodo utilizar siempre el lenguaje prudente de la razón. No veo por qué no debería permitírseme hablar en el tono académico, que es más decidido y que dispensa tanto al autor como al lector de tener que reflexionar, cosa que tarde o temprano acaba conduciendo a una indecisión enojosa [TG: 38, 65].

Bien podría ser el caso de que aquellos lectores más tradicionales de Kant interpreten el fragmento anterior en su propio beneficio; es decir, que si le hubiese estado permitido hablar con el decidido tono académico, el pensador prusiano habría dejado claro su absoluto rechazo a las historias de espíritus. No obstante, si este rechazo fuese tal, insistimos, no hubiese emprendido la tarea de redacción de los *Träume* haciendo concesiones y confesiones como las que se han recogido. Si continuamos con la lectura del fragmento anterior, afirma Kant que...

Está prácticamente demostrado, o podría serlo sin dificultad si se quisiera entrar en detalles, o todavía mejor, se demostrará en el futuro, no sé ni dónde ni cuándo: que el alma humana está en esta vida en una indisoluble comunidad con todas las naturalezas inmateriales del mundo, que alternativamente actúan en ella y reciben de ella representaciones de las que como hombre no se es consciente en la medida en que todo va bien [TG: 38, 65].

El fragmento anterior resulta confuso de por sí en la medida en no queda del todo claro si Kant estaba en disposición de demostrar sus argumentos o si esa posposición al futuro ha de interpretarse como que todavía no es posible tal justificación. A ello debe añadirse que, hacia el final del ensayo tras haber

realizado la exposición de las teorías swedenborginas, Kant se muestra prácticamente contrario a una posibilidad tal. Las últimas páginas de los *Träume* son, a partes iguales, duras críticas a la metafísica y a Swedenborg por un lado, y pesimismo hacia el tema investigado por otro. Esta actitud parece contradecir el grueso de la obra, por lo que ha de ser tratada con cautela.

Esta precaución es la mantenida por Kant a lo largo de su obra, si bien, como ya él mismo confesó, le resulta incómodo. Consideramos que esta molestia causada por el deber de utilizar el “lenguaje prudente de la razón” [TG: 38, 65] se debe a la imposibilidad de dar cierto margen a la confirmación de la existencia de los espíritus y el modo de comunicación o intercambio entre los individuos vivos y los espíritus.

En el desarrollo del texto encontramos afirmaciones como el fragmento citado que apoyan nuestra interpretación de la posición de Kant en cuanto a los espíritus y su relación con las personas. En él Kant afirma que el alma de cada individuo está en “indisoluble comunidad” con los espíritus o naturalezas inmateriales. La relación que se establece entre ambas partes es, sin embargo, inconsciente, aunque recíproca. Los individuos vivos no tienen acceso consciente a las representaciones que esas naturalezas inmateriales les aportan y...

...es también verosímil que las naturalezas espirituales no puedan tener, sin mediación, ninguna afección sensible consciente del mundo de los cuerpos, puesto que no están unidas con ninguna parte de la materia en una persona como para llegar a ser conscientes mediante la misma de su lugar en el mundo material, ni tienen órganos artificiales para tomar consciencia de la relación de los seres extensos sea con ellas, sea entre ellos. Y también lo es que estas naturalezas espirituales puedan influir sobre el alma humana como ser de la misma naturaleza y que, efectivamente, estén con ella en una mutua comunidad, de modo que en el intercambio de representaciones... [TG: 38-39, 65-67].

Pese a que lo expuesto no son más que suposiciones y excesos imaginativos ante los cuales Kant se muestra absolutamente crítico, el autor parece relajarse en ciertos momentos de la obra como el que acabamos de leer. Esto no ha, por

supuesto, de interpretarse como una debilidad, puesto que, además, no deja de plantearlo como meras hipótesis, pero constituyen buenos ejemplos del trasfondo del pensamiento del filósofo. En ningún momento excede los límites de la razón, pero no por ello deja de pensar que...

Sería bonito que una disposición sistemática tal del mundo espiritual como la que nos representamos pudiera concluirse no ya del concepto de naturaleza espiritual en general, que es meramente hipotético, sino de la correspondiente observación real y general, o al menos llegara a ser supuesta con verosimilitud. Por ello me atrevo a ofrecer aquí a la indulgencia del lector un ensayo de este tipo, que queda algo fuera de mi camino y está alejado también de la evidencia, pero que parece dar ocasión para conjeturas nada desagradables por cierto [TG: 39-40, 67].

Una vez mostrada la buena disposición de Kant hacia estos asuntos es necesario matizar la distinción entre las críticas vertidas a lo largo del texto y su propio posicionamiento. En este sentido es necesario tener presentes dos cuestiones, a saber: que los juicios negativos de Kant se dirigen a los metafísicos y a Swedenborg, pero no con ello niega la totalidad de fenómenos y sus posibilidades; y en segundo lugar, que si bien los visionarios no son el culmen de desarrollo de la individualidad y la libertad, no por ello han de ser metidos en el mismo saco que los anteriores.

Comenzando con la primera idea, Kant afirma que el objetivo prioritario de su escrito es mostrar los excesos de la metafísica tradicional [TG: 114-116, 149-151]. Desde la tradición escolástica hasta autores contemporáneos de Kant, como Crusius y Wolff, son acusados de especular, de construir quimeras teóricas sin ningún fundamento sólido sobre el que sostenerlas. Entre estos constructores de la fantasía incluye el filósofo de Königsberg a Swedenborg, pues en sus voluminosos escritos no hace más que charlatanear acerca de mundos imaginarios. Las duras afirmaciones de Kant al respecto aparecen por doquier en el apartado histórico dedicado al místico sueco. Parece en este caso haberse olvidado el autor de ese lenguaje prudente y fatigoso que él mismo se quejaba por utilizar. En lo que

a Swedenborg se refiere no escatima esfuerzos para suavizar el discurso, como puede verse en la siguiente afirmación que tomamos como ejemplo:

Si muchos escritores ahora olvidados o anónimos en su día tienen el enorme mérito de que no escatimaron en la redacción de sus obras grotescas los gastos de su entendimiento, el honor más grande de todos corresponde sin duda al Sr. Swedenborg. Pues seguramente su botella está en el mundo lunar completamente llena y no cede su lugar de honor a ninguna otra de las que Ariosto ha visto allí llena de la razón perdida aquí y que sus propietarios deberían recuperar un día, hasta tal punto está completamente vacía su obra de tan siquiera una gota de la misma. Impera en ella un acuerdo tan prodigioso con aquello que la más sutil elucubración de la razón pude averiguar sobre semejante objeto, que me disculpará el lector si encuentro aquí en el juego de la imaginación aquella rareza que tantos coleccionistas han encontrado en los juegos de la naturaleza, al descubrir en el mármol veteado la sagrada familia, o en las formas de las estalactitas monjes, piedras bautismales y órganos, o incluso el cómico Liscow sobre un cristal helado, el número de las fieras y la triple corona; cosas que nadie ve a menudo más que si de antemano tiene ya llena su cabeza de ellas [TG: 97-98, 133].

El fragmento anterior, como otros ya comentados, dejan más que clara la posición kantiana acerca de Swedenborg y su obra llena de disparates [TG: 98, 133]. Sin embargo, se plantea una cuestión sutil que ha de ser planteada: ¿es posible que esa cabeza vacía de la razón, llena en el mundo lunar, esté llena de las relaciones o comunicaciones con los espíritus? La respuesta inmediata es: podría, en la medida en que no podemos negarlo con certeza.

Sin embargo, atendiendo a las propias ideas de Kant acerca del mundo espiritual, la respuesta sigue siendo podría [V-Met/Mron: 105]. Es posible que estos individuos cuya cabeza está llena de las más disparatadas ideas estén manifestando con ello las relaciones que se suponen inconscientes entre el mundo de naturalezas espirituales y nuestro mundo. Esta hipótesis, que ha de quedarse en tal por los límites de nuestra razón, puede ser pensada a partir de la última

afirmación del fragmento recogido, esto es, que estos individuos ya de antemano tienen la cabeza llena de tales imágenes [TG: 98, 133]. Son locos o alucinados, pero pueden ser considerados también como individuos “semi-conscientes” de esas representaciones que los espíritus depositan o crean en nosotros, pudiendo también ser más activos en su aportación al mundo espiritual [TG: 38-39, 65-67].

Estas hipótesis, como decíamos, no pueden pasar de ser suposiciones, pero constituyen la clave de la diferencia entre la consideración de Swedenborg y de los visionarios en general. Mientras que, para Kant, éste intenta convencer como si de verdades se tratase con sus teorías, los visionarios no necesariamente desempeñan esta tarea pública que es la totalmente sancionable según el filósofo prusiano.

Debe diferenciarse, entonces, tres elementos: por un lado están los que Kant considera charlatanes fantasiosos que engañan a los demás individuos con sus quiméricas teorías; en segundo lugar se encuentran los visionarios, que cuentan con un estatuto mental dudoso, pero no son totalmente rechazados por Kant en la medida en que, y he aquí el tercer fenómeno a distinguir, dicen poseer cierta comunicación con el mundo espiritual que no es negada.

Sin embargo, la idea de visionario es compleja, por lo que ha de ser desentrañada. Entramos, con ello, en la segunda idea anunciada de crucial distinción en el discurso kantiano, una vez separados metafísicos y teóricos fantasiosos (Swedenborg) del conjunto de los visionarios.

Retomando la idea kantiana de la mutua comunidad posible entre individuos vivos y espíritus, hemos de abundar en esa idea comunidad para comprender mejor lo que supone ser un visionario y qué implicaciones posee para Kant. Se estudiará en la medida en que los visionarios dispondrían de una mayor fuerza de las relaciones o sensibilidad para captar con un grado más alto de consciencia tales comunicaciones y dejando a un lado sus posibles dolencias mentales que ya han sido apuntadas. Esta idea de comunicación con otros seres — bien sean espíritus de otros individuos vivos, bien esas sustancias inmateriales que no habitan un cuerpo— se ve plasmada en la siguiente afirmación recogida de los *Träume*:

Entre las fuerzas que mueven el corazón humano, algunas de las más poderosas parecen residir fuera del mismo, ya que no se refieren como meros medios al interés particular y la necesidad privada, esto es, a un fin que es **interior** al hombre, sino que hacen que las tendencias de nuestras emociones remitan al foco neurálgico de su unión **fuera de nosotros**, en otros seres racionales; de donde nace el conflicto entre dos fuerzas, esto es, el individualismo, que remite todo a sí, y el interés general mediante el cual el alma es empujada y arrastrada hacia otro fuera de sí [TG: 40, 67-69].

Nótese que en este punto Kant se refiere al corazón humano y no a la razón, es decir, entramos en el terreno de la moral. En todo caso, entendimiento y voluntad no son independientes, sino que “la verdadera sabiduría se acompaña de la ingenuidad, y como en ella es el corazón el que regula al entendimiento” [TG: 126, 165]. Pero, además, no solo nuestra interioridad proporciona las directrices a la razón, sino que también aquello que está fuera de nosotros tiene su aportación en nosotros. En este sentido...

...si referimos las cosas exteriores a nuestros deseos, no podemos hacerlo sin experimentarnos ligados y limitados mediante una cierta sensación que nos deja traslucir que una voluntad extraña es activa en nosotros, y que nuestra propia voluntad exige la condición de una aprobación exterior. Una fuerza secreta nos obliga a acomodar nuestra intención al bien de los otros o a una voluntad que nos es ajena, aunque a menudo eso se efectúe de mala gana y contraríe enérgicamente las inclinaciones egoístas. Y el punto donde convergen las líneas directrices de nuestros impulsos no está solo en nosotros, sino también fuera de nosotros, en el querer del otro, fuerzas que nos mueven. De ello proceden las tendencias morales [TG: 41-42, 69].

Las tendencias morales son para Kant intersubjetivas, motivadas exteriormente, por medio de la voluntad general. Esto no significa que el individuo esté exento de responsabilidad, sino que como ser social vive comunitariamente. Esta estrecha relación con los demás es afirmada por Kant



tanto en lo concerniente a la razón como a la voluntad. Ambos, además, se encuentran ligados, en la medida en que...

...una oculta inclinación por la que se reconoce ante uno mismo como **bueno** o **verdadero** comparar su juicio con el de otro para hacerlos unánimes, a fin de retener cada alma humana en el camino de la verdad cuando parezca caminar por otro sendero diferente todo eso podría proceder quizá del sentimiento de la dependencia de nuestro propio juicio respecto de todo **entendimiento humano en general**, y ser medio de proporcionar al conjunto de sustancias pensantes una especie de unidad de razón [TG: 41, 69].

Los ecos de Rousseau son claros en este punto, como también cuando se refiere a la “regla de la voluntad general”, como el siguiente ejemplo que muestra asimismo esta intersubjetividad moral que venimos señalando. Leemos:

De este modo, nos vemos depender en nuestros móviles más secretos de la **regla de la voluntad general** de donde proviene, en el mundo de las naturalezas pensantes, una **unidad moral** y una disposición sistemática de acuerdo a leyes puramente espirituales. Si se quiere llamar esta necesidad de conformar nuestra voluntad con la voluntad general que sentimos en nosotros **sentimiento moral**, entonces se hace referencia a ello nada más que como una manifestación de lo que en nosotros sucede, sin distinguir la causa [TG: 42-43, 69-71].

Este sentimiento moral, entonces, “sería la sensación de esta dependencia sentida de la voluntad individual respecto de la voluntad general y constituiría el efecto de la acción recíproca natural y universal, mediante la que el mundo inmaterial obtendría su unidad moral, constituyéndose en un sistema de perfección espiritual” [TG: 43-44, 71]. Esta dependencia, explicada por Kant mediante analogía con la ley de la gravitación newtoniana, vendría a suponer entonces la existencia no solo de una comunidad intelectual, sino también moral. El filósofo prusiano postula la existencia de una unidad de la razón y una unidad moral que se da entre todos los seres inmateriales, es decir, todas las naturalezas

espirituales, también aquellas que no poseen cuerpo, los fantasmas. Esta conexión es establecida por el propio autor de los *Träume* cuando sostiene que...

Parecen desaparecer la mayoría de las anomalías que se comprueban a menudo, de un modo sorprendente, por la contradicción existente entre las condiciones físicas y morales de los hombres aquí sobre la tierra. La moralidad de las acciones podría no tener nunca su completo efecto según el orden de la naturaleza en la vida corporal de los hombres, pero sí en el mundo espiritual según principios pneumáticos [TG: 44, 71-73].

Si aplicamos los principios de la razón para solventar estas anomalías entre el mundo físico y el moral, nos encontramos con que “el presente y el porvenir serían entonces en cierto modo de una sola pieza, y constituirían un todo continuo según el **orden de la naturaleza**” [TG: 46, 73]. Sin embargo, “si finalmente la comunidad del alma con el cuerpo fuese anulada por la muerte, la vida en el otro mundo debería ser entonces solo la prolongación natural de aquélla en la que ya estaba con ella en esta vida” [TG: 46, 73] nos topamos con un problema: la necesidad de una voluntad divina extraordinaria que medie entre los problemas mundanos y esa moralidad pura espiritual.

Lo anterior no significa, no obstante, que mediante esta comunión moral de los espíritus se viese eliminado totalmente el mal, sino tan solo que aquellas almas buenas se ligarían con los espíritus buenos, mientras que las malas se relacionarían con los de su misma disposición moral, asumiendo las consecuencias resultantes [TG: 46, 73].

La clave, no obstante, ya nos ha sido dada: la asunción de consecuencias que muestra el pleno desarrollo moral del individuo y su libertad. La comprensión de los visionarios pasa por este punto fundamental, en la medida en que si se dejan arrastrar únicamente por lo que proviene del exterior, se verán encerrados en un mundo imaginario. Lo aprendido, lo externo, resulta fundamental para nuestro desarrollo como individuos, tanto para bien como para mal, es decir, bien para alimentar las más funestas ilusiones, bien para el correcto desarrollo moral [TG: 70, 101]. La diferencia pasa por esa asunción de responsabilidad y reflexión,

por no dejar que nuestras acciones se guíen por el egoísmo, pero que tampoco sean otros —metafísicos o místicos— los que construyan nuestras directrices. Es cuestión de equilibrio, de convergencia.

En este sentido, los visionarios, en tanto que demasiado influidos —o totalmente— por los espíritus externos o por las imágenes de ellos en su mente, no son candidatos a un desarrollo propicio, sino más bien al hospital [TG: 72, 103]. Se pregunta Kant en este sentido:

¿Es, pues, sólo bueno ser virtuoso porque hay otro mundo o no lo es mucho más el que las acciones sean un día recompensadas porque fueron en sí mismas buenas y virtuosas? ¿No contiene el corazón de los hombres prescripciones morales inmediatas? ¿Por qué ha de ser necesario, para conducirlo en este mundo de acuerdo a su destino, poner rumbo al otro? ¿Puede llamarse honesto y virtuoso el que se arrojaría con gusto a su vicio favorito si no lo asustase ningún castigo futuro y no se debe decir con más propiedad que ciertamente teme el ejercicio de la maldad pero que abriga en su alma el carácter vicioso, esto es, que ama la ventaja de las acciones virtuosas pero que odia la virtud misma? [TG: 126, 165].

Los visionarios, entonces, se habrían desviado de la virtud moral en la medida en que se han dejado llevar por sus propias fantasías, que pueden ser vistas también como sus vicios o desviaciones. No han luchado lo suficiente contra estas ilusiones, abandonando su propio desarrollo moral interior y dejando que esos espíritus externos los guiasen. Cuanto más influidos por estas ideas estén y más públicamente las manifiesten, mayor será el rechazo que causen en Kant. Continúa el autor su exposición con siguiente afirmación tomada de las últimas páginas de los *Träume*:

Por ello, parece más conforme a la naturaleza de los hombres y a la pureza de las costumbres fundar sobre los sentimientos de un alma bien nacida la esperanza del porvenir, que al contrario, su buena conducta sobre la esperanza de otro mundo. Tal es la **creencia moral**, cuya simplicidad puede ser dispensada de las sutilezas de

la sofisticada y que es apropiada solo y exclusivamente a los hombres, conduciéndolos sin rodeos en tal estado a sus verdaderos fines [TG: 127, 165].

El lugar de este ensayo kantiano en el conjunto de su obra cobra nuevamente fuerza a partir del fragmento anterior, pues está ya el autor configurando su pensamiento moral que será desarrollado años más tarde.

En cuanto a los visionarios, no queda claro si han de estar incluidos entre esos individuos que fundamentan su buena conducta en la esperanza futura. Sí se refiere Kant en este punto a la tradición judeocristiana, idea en la que converge con el pensamiento de Swedenborg, si bien tras las duras críticas dirigidas al místico, Kant evita pronunciarse acerca de su similitud. Habiendo ya negado cualquier posible equiparación entre las doctrinas del sueco y las suyas, resulta difícil de creer que a Kant se le escapase esta cuestión. Quizás esta coincidencia le pareció superflua, puesto que en grueso de sus posicionamientos son si no contrarios, si divergentes. Se ha mencionado ya la cuestión de la responsabilidad, que para Swedenborg reside en la comunidad espiritual, mientras que en Kant es fundamentalmente intrínseca al individuo y su desarrollo moral. Los asuntos de los que se ocupan, le parecen a Kant también diferentes, en la medida en que afirma:

Y del mismo modo que mediante una investigación medianamente profunda se aprende a ver que en el caso que hablamos el conocimiento convincente y filosófico es **imposible**, en un alma tranquila y libre de prejuicios debe reconocerse además que es superfluo e **innecesario**. La vanidad de la ciencia disculpa de buen grado el ocuparse de ello con el pretexto de la importancia de la cuestión, alegándose normalmente que el examen racional de la naturaleza espiritual del alma es indispensable, en orden a la convicción de la existencia después de la muerte, como fundamento motor de una vida virtuoso; a lo que la curiosidad ociosa añade que la verosimilitud de las apariciones de almas difuntas pueden consignar quizá una prueba de todo ello sacada de la experiencia. Pero la verdadera sabiduría se acompaña de la ingenuidad [TG: 125-126, 163-165].

Con esta última afirmación Kant se separa de su adversario Swedenborg, en la medida en que su ensayo constituye auténtica sabiduría, un modo de proceder filosóficamente válido. Por el contrario, los estudios del profeta son el resultado de esa curiosidad ociosa que ha de ser eliminada. Esta diferencia se ilustra con la siguiente distinción kantiana:

Ensimismarse con cada curiosidad y no aceptar otro límite de la pasión por conocer que la impotencia, es un celo que no conviene mal a la **erudición**. Pero elegir entre las incontables tareas que espontáneamente se ofrecen aquéllas cuya solución es importante para el hombre, es el mérito de la **sabiduría**. Si la ciencia ha recorrido su círculo, llega de modo natural al punto de una modesta desconfianza, y dice indignada de sí misma **cuántas cosas hay que no conozco**. Pero la razón que ha madurado mediante la experiencia deviene sabiduría y dice con alma serena por boca de Sócrates en medio de las mercancías de un día de mercado: **¡cuántas cosas hay que no necesito!** De este modo confluyen en uno, aunque fuesen al principio en direcciones muy diversas, dos esfuerzos de naturaleza muy diferente: el primero, vano e insaciable y el segundo, serio y moderado en sus aspiraciones [TG: 118, 157].

La primera de esas direcciones es la que Swedenborg ha seguido y la segunda la que el propio Kant tomó. Se distancia, pese a aquellos puntos comunes como el propio tema de sus ensayos o la crítica a ese más allá cristiano y la existencia de una comunidad espiritual del místico sueco.

El contenido de las visiones y revelaciones de Swedenborg es, además, altamente religioso, pues aunque se aparta en buena medida de la ortodoxia cristiana, se mantiene en esta tradición. Esto constituye otro punto de diferenciación entre la crítica kantiana al trabajo del autor sueco y su posicionamiento en relación con los visionarios y los espíritus. Para Kant la religión ha de provenir de la intuición racional y no de esas quimeras de la imaginación postuladas por los metafísicos y los profetas como Swedenborg.

Por ello, no ha de realizarse una lectura precipitada en la que la epistemología domine totalmente la situación. Debe diferenciarse entre la no

posibilidad de conocimiento del mundo espiritual y su falta de interés para la antropología. Es más, no solo constituyen los fantasmas un ejemplo de aquello que está fuera de los límites de la razón, de lo nouménico que no está al alcance de nuestro efectivo conocimiento, sino que pueden ser una herramienta de investigación importante.

En el ámbito del conocimiento, más concretamente, puede identificarse esa sociedad ilustrada a la que Innerarity refiere como la actual con el proyecto kantiano de los límites de la razón<sup>317</sup>. Según esto el proyecto kantiano habría fracasado, puesto que pese a estar ante una sociedad ilustrada los resultados no son los esperados. Sin embargo, esta lectura corresponde con una banalización de la propuesta kantiana, del mismo modo que la perspectiva tradicional ha hecho con los *Träume*. Esta crítica no es gratuita, puesto que en gran medida es la causa de este fracaso. El acento ha de ponerse en el proceso, un desarrollo personal autónomo, progresivo y enriquecedor. Esto es opuesto al rechazo que los fantasmas han ocasionado, tanto como los estudiosos de este tipo de fenómenos. Al respecto del texto kantiano hemos constatado dos posiciones: o bien el valor del texto se minimiza hasta límites irrisorios, mencionando su existencia de pasada, o bien se lee tomando solo aquellos fragmentos que son fuertemente críticos con este tipo de experiencias.

Una cuestión que se plantea al lector actual es, ¿por qué habría de preocuparse Kant por estos fenómenos? ¿Qué llevo a este autor a estudiarlos? La respuesta es triple: la notoriedad adquirida por Swedenborg; motivos personales kantianos; y la necesidad de una explicación no religiosa de esta clase de fenómenos.

Puesto que el primer motivo, a saber, la fama que Swedenborg alcanzó en su tiempo —y posteriormente, pues su influjo todavía no se ha extinguido— y la petición expresa de Mm. Knobloch de obtener una opinión de Kant acerca de este personaje ha sido debidamente documentada, pasaremos directamente a la segunda cuestión. Entre los motivos personales que pudieron haber empujado a

---

<sup>317</sup> Innerarity, *Dialectica de la Modernidad*, pág. 51.

Kant a interesarse por esta cuestión encontramos un más que pertinente dato biográfico: la muerte de su amigo Johann Daniel Funk en abril de 1764<sup>318</sup>.

De todos modos, debe comprenderse el contexto del pensador para dar cuenta de los diferentes aspectos que pueden estar influyendo en su estudio. Uno de estos factores propios de la época sería la necesidad de explicar un fenómeno extraño anteriormente supeditado a los dominios de la religión mediante argumentos, digamos, mundanos, no sobrenaturales. Estamos en el cambio de lo sobrenatural a lo preternatural, modificación de pensamiento que refleja de modo colosal Kant en su intento de explicación en el marco de su sistema.

Es en este sentido en el que descubrimos una virtud añadida al estudio kantiano de estos fenómenos, a saber: el carácter dialéctico de fantasmas y visionarios, que se sitúan en el punto de tensión entre lo conocido-intuido, lo percibido-imaginado, lo externo-interno, lo natural-espiritual. Se muestra, entonces, como un eje de referencia para la investigación de los hitos fundamentales de la humanidad, tal y como se ha pretendido mostrar en relación al conjunto de pensamiento del autor.

El tratamiento de la cuestión está él mismo a medio camino entre la ciencia y la religión. Por un lado, en su referencia a la esperanza de que exista vida tras la muerte, la creencia en espíritus se muestra fundamentalmente una cuestión de fe y, por tanto, una *variedad* religiosa. Por otra parte, en la medida en que se plantean los límites epistemológicos y las posibles maneras de ensancharlos, estamos ante una cuestión científica, de avance del conocimiento humano. El método empleado será, además, crucial para determinar si estamos ante una investigación rigurosa que pueda ser considerada científica.

Esta distinción entre lo místico y lo científico a través del método será la tratada por James, quien retoma la investigación seria, profunda y tolerante de este tipo de fenómenos. En él, nuevamente, veremos cómo la preocupación por la vida más allá de la muerte, así como el fenómeno fantasmagórico son omnipresentes, es decir, se sitúan fuera del tiempo y en todo lugar, en todos los asuntos humanos. Esta pretenciosa afirmación se refiere a que, con los fantasmas,

---

<sup>318</sup> Kuehn, *Kant: a Biography*, pág. 144.

no tratamos un único ámbito de los estudios o preocupaciones de la humanidad, sino que están en estrecha relación con cada uno de ellos: la física y la metafísica, lo real y lo imaginado, lo científico y lo espiritual, lo moral y lo político, la vida y la muerte...

Sin embargo, antes de embarcarnos en los desarrollos de este otro gran conocedor de Swedenborg, William James, es necesario apuntar las vías de transmisión de las enseñanzas del Profeta del Norte, así como los principales derroteros de los estudios de fantasmas para, con ello, tener una visión contextual clara de James. La siguiente sección se encarga de dar las pautas necesarias para la apropiada comprensión del pensador americano, esbozando las líneas fundamentales de los estudios de fenómenos extraños.



### III. TRANSICIONES DECIMONÓNICAS

Todo intento de sintetizar las complejas relaciones entre los diferentes ámbitos del conocimiento implicados directamente con los fenómenos extraños se antoja desmedido. Lo es más si este intento pretende abarcar una época en la que dichas relaciones fueron especialmente profusas: el siglo XIX. Además de pretencioso, dicho trabajo sería poco novedoso, puesto que ya ha sido realizado desde diversas perspectivas. Internacionalmente, destacan las obras de Luckhurst, Taylor, Moore, Cerullo, Oppenheim<sup>319</sup>. A nivel nacional, sobresale la trayectoria de la investigadora Annette Mülberger, con especial mención a la obra recientemente coordinada por ella<sup>320</sup>.

Sin embargo, resulta necesario sintetizar los hechos más representativos relacionados con los fenómenos preternaturales durante el siglo XIX. Estos hechos no abarcan dicho periodo desde una perspectiva generalista, no siendo tan siquiera exhaustivos de dicha historia de los fenómenos extraños. Este esbozo concuerda con nuestros propios objetivos, es decir, se tratan aquellas características y movimientos que nos permitan comprender la presente investigación en su contexto, como un conjunto. La presente sección, además, enmarca a los autores tratados de modo que pueda comprenderse su importancia y originalidad.

---

<sup>319</sup> Luckhurst, R., *The Invention of Telepathy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2002; Taylor, E., *Shadow Culture*, Berkeley, Counterpoint, 1999; Moore, R. L., *In Search of White Crows. Spirigualism, Parapsychology, and American Culture*, New York, Oxford University Press, 1977; Cerullo, J. J., *The Secularization of The Soul. Psychical Research in Modern Britain*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1982; Oppenheim, J., *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, London-New York, Cambridge University Press, 1985.

<sup>320</sup> Mülberger A., “Marginalisations de la parapsychologie et du spiritisme dans le discours scientifique en Espagne”, *L’Homme et la Société*, 167/168/169, 2008, págs. 101–118; Mülberger A., Balltandre, M., “Metapsychics in Spain: Acknowledging or Questioning the Marvellous?”, *History of the Human Sciences*, 25 (2), 2012, págs. 108–130; Mülberger A. (ed.), *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)*, Madrid, CSIC, 2016.

En la primera sección se han presentado algunas de las corrientes directamente derivadas del pensamiento de Swedenborg. Esbozamos, ahora, el impacto que el Profeta del Norte tuvo en América, fundamentalmente el trascendentalismo y el círculo de relaciones y amistades de Henry James Sr.

Además, trataremos de captar los principales movimientos y corrientes que formaron parte del ambiente distendido hacia esa nueva forma de espiritualidad que se dio en Norteamérica durante el siglo XIX como modo de conformación de los propios ideales nacionales. Este primer capítulo presenta la senda más espiritual que conduce desde Swedenborg a William James.

Una vez esbozados dichos derroteros volveremos al Viejo Continente para apuntar las principales líneas de filtración y progresiva investigación de los fenómenos extraños. Por filtración entendemos los diversos modos, ámbitos y tendencias que hicieron de las visiones de fantasmas una moda a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En este caso expondremos algunos estudios rigurosos emprendidos desde el racionalismo como modo de aproximación o rechazo de la cuestión.

El segundo capítulo de esta sección lo dedicaremos a las investigaciones emprendidas en el ámbito de la nueva ciencia y los movimientos socio-filosóficos más importantes para nuestra investigación. El objetivo perseguido con dicho estudio es la exposición del lugar central que los fenómenos extraños ocuparon en la sociedad decimonónica, muy especialmente en el terreno científico. Se presentarán dos corrientes fundamentales cuyas peculiaridades permiten observar la transición en las configuraciones ideológicas y científicas en el paso del siglo XVIII al XIX: el magnetismo animal y la fisiognomía.

Dada la relevancia de los casos, se presentará también en este segundo capítulo el ejemplo de Schopenhauer, como filósofo de la tradición kantiana enrolado en el debate de los fenómenos extraños; y el psicólogo A. Binet, que erigimos representante de la corriente francesa. Este segundo capítulo representa, en buena medida, el devenir de la filosofía desde el pensamiento de Kant hasta las nuevas configuraciones decimonónicas, de las que James será espejo.

Por último nos centraremos en uno de los casos paradigmáticos de la investigación de los fenómenos extraños o “investigación psíquica”, a saber: la *Society for Psychical Research*. Si bien la *SPR* no constituye un ejemplo aislado, sino que contó con homólogas en diferentes países europeos y en Estados Unidos (de la que James será socio fundador y presidente), el caso británico es representativo tanto por la diversidad de autores que conformaban el grupo como por la ingente cantidad de trabajo y actividad que tuvo. Puede considerarse, además, el riego que permitió crecer la investigación psíquica en William James, quién contaba ya con el germen de modo intrínseco, pero cuyos desarrollos en esta materia llevará a cabo durante la mayor parte de su vida acompañado de sus colegas —y amigos— de la *SPR*. Este tercer capítulo expone la senda de la ciencia que nos conduce a James, teniendo ya la representación de sus tres grandes fuentes: la espiritual, la filosófica y la científica.

La relevancia y centralidad de los fenómenos extraños, aunque ha sido generalmente ocultado por las corrientes mayoritarias, hace del siglo XIX una época especialmente abierta, fluida, en construcción: la ciencia, empujada por los nuevos avances en física y química, hubo de reconfigurarse; la medicina, liberada de los férreos cánones de la tradición religiosa y ayudada por los nuevos descubrimientos científicos, se expandió comenzando a ocuparse de ciertas esferas de lo humano que antes eran dominio exclusivamente espiritual, naciendo con ello la psiquiatría y la psicología, fundamental para el tratamiento de las visiones de fantasmas.

Junto a ello, y sin ánimo de exhaustividad, resulta necesario apuntar los grandes movimientos de personas debidos a la industrialización. La concentración de población en las ciudades provocó la mayor divulgación de los avances. A su vez, esto trajo consigo un incremento de las necesidades y demandas de, por ejemplo, ocio. Todos ellos, fueron factores determinantes para el gran impacto de tendencias como el ilusionismo, el auge de las médiums<sup>321</sup> y, de modo general, la

---

<sup>321</sup> Se ha optado por no utilizar la palabra procedente de la literatura anglosajona para la referencia a la actividad llevada a cabo por las médiums (“mediumnidad”), puesto que dificulta la lectura y, en ocasiones, incluso la comprensión adecuada del texto.

creencia en fantasmas y la necesidad de explorar dichas creencias. Disciplinas como la antropología en el sentido que actualmente la conocemos, tanto como la sociología, por ejemplo, surgen de estas nuevas configuraciones de lo social y lo político.

Como sección de transición entre la filosofía del Viejo Continente y los novedosos y frescos desarrollos que brotarán a un lado y otro del Atlántico, este siglo es especialmente relevante puesto que supone el despertar de Norteamérica. El siglo XIX es el período de configuración de este nuevo país a través de dos grandes guerras: La de la Independencia (1775-1783) y la Civil (1861-1865). Las corrientes americanas no suponen, en todo caso, una ruptura con los desarrollos que por aquel entonces se estaban fraguando en Europa, sino que discurren paralelamente, retroalimentándose. En este ejercicio de diálogo, nuevamente, James es un ejemplo representativo, modelo que estudiaremos en la siguiente (cuarta) sección.

---

Cuando el texto lo permita, se utilizará preferentemente “las médiums”, refiriéndonos solo a “actividad de las médiums” cuando sea estrictamente necesario con el fin de agilizar la lectura. En algunas ocasiones, no obstante, hemos tenido que conservar “mediumnidad” por no encontrar una traducción mejor.

## 15. Espiritualismo más allá de la Nueva Iglesia

El legado de Swedenborg fue muy vasto. Tal y como hemos esbozado previamente, sus escritos se extendieron rápidamente dando lugar a una gran variedad de líneas y enfoques, tanto como a un buen número de críticas desde diversos puntos de vista. Tanto si atendemos a sus diferentes líneas y enfoques, como si nos centramos en la multitud de lugares a los que llegaron sus enseñanzas, sus seguidores han tenido un impacto cultural, social y religioso importante. Entre sus críticos encontramos, también, puntos de vista centrados en sus ideas religiosas, políticas y sociales (influidas precisamente por el gran impacto que su palabra y su persona tuvieron), así como en sus visiones (consideradas en buena medida como alucinaciones)<sup>322</sup>.

Si bien las doctrinas del Profeta del Norte son prácticamente mundiales, si tuviésemos que indicar un centro estratégico del swedenborgianismo éste sería, sin duda alguna, Estados Unidos. Más allá del hecho de que numerosos grupos fueron creados para estudiar la obra de Swedenborg y continuar con las doctrinas, implantando diferentes sistemas más o menos organizados e institucionalizados; el que fuese Estados Unidos el territorio por excelencia para la propagación y crecimiento de los seguidores de Swedenborg no responde al mero azar. Existían, y quizás siga ocurriendo, una serie de condiciones que actuaron como caldo de cultivo para el crecimiento del swedenborgianismo, así como del espiritualismo en sentido general<sup>323</sup>.

Las condiciones a las que aludimos dan respuesta a la última parte del título del presente capítulo, a saber: “y su legado”. Con ello hemos querido aludir al conjunto de movimientos, corrientes y formulaciones que, sin proceder directamente de Swedenborg, son resultado en buena medida del impacto del que

---

<sup>322</sup> En el bloque dedicado a Swedenborg se han mencionado ya estas diferentes líneas, tanto positivas, de seguimiento del visionario; como negativas, relacionadas con los trabajos de sus críticos y detractores. En todo caso, el impacto de Swedenborg es innegable, habiendo llegado a prácticamente todas las áreas de conocimiento y los más recónditos lugares.

<sup>323</sup> Véase Brown, S., *The Heyday of Spiritualism*, New York, Hawthorne, 1970.

su vida y su obra gozaron. Es decir, engloba no solo a los seguidores swedenborgianos, sino a todos aquellos que, de un modo u otro, forman parte de la misma tradición visionaria, de contacto con el mundo espiritual e intento de comprender, explicar o controlar algún aspecto del mundo físico en el que vivimos desde el conocimiento del más allá.

Sin duda, en Norteamérica existían las condiciones de posibilidad idóneas para la búsqueda de esas nuevas religiosidades en las que, como Swedenborg predicaba, el propio sujeto tuviese un papel fundamental, decisivo. Dichas condiciones se dieron principalmente a partir del “Primer Gran Despertar”, es decir, el período de revolución contra el Pietismo o “Quietismo” establecido por la vieja religiosidad por parte de las colonias americanas entre 1720 y 1750. Este “Gran Despertar” supuso, a su vez, una revolución contra las restricciones que la nueva ciencia venía imponiendo a la fe, contribuyendo a la liberalización de las ideas religiosas y su expresión y, con ello, a la posterior Revolución Americana<sup>324</sup>.

Ambas ideas actuaron como ingredientes para dicho caldo de cultivo en el que la idea subyacente fundamental era la compatibilidad y necesaria compatibilización individual, personal, de ciencia y religión. Es en este sentido en el que Taylor afirma que: “la esencia del Primer Gran Despertar fue que elevó la experiencia emocional y la revelación mística al nivel de la conciencia pública”<sup>325</sup>.

El abanico de experiencias y de modos en los que la religión era revelada abarcaron un sinfín de posibilidades, desde los trances, las experiencias extáticas, el habla automática, las caídas del espíritu, hasta las sensaciones de dicha espiritual y exuberancia, alegría y felicidad plenas. Estos episodios “fueron todos muy comunes, y todos ellos estuvieron completamente sancionados por los cuerpos de la iglesia que gobernaban, los mismos que habían transmitido tales comportamientos en público en el pasado”<sup>326</sup>. Este conjunto de vivencias religiosas, que serán magistralmente recogidas por James en sus *Variedades de la Experiencia Religiosa* (1902) [VRE], supusieron la liberación de la escena religiosa

---

<sup>324</sup> Taylor, E., *Shadow Culture*, Berkeley, Counterpoint, 1999, pág. 18.

<sup>325</sup> Taylor, *Shadow Culture*, pág. 18.

<sup>326</sup> Taylor, *Shadow Culture*, pág. 18.

y, en buena medida, cultural, social y científica, convirtiéndose los que más tarde serían Estados Unidos en un territorio fértil para la diversidad y la libertad de expresión.

Este panorama sentará las bases para un segundo despertar, acaecido entre la Guerra de Secesión y la Guerra Civil, es decir, desde los inicios del siglo XIX hasta la década de los 60, aproximadamente. Sus consecuencias, sin embargo, se extienden durante todo el siglo XIX, estando presentes en los rasgos definitorios del carácter socio-cultural y político estadounidense.

En esta segunda etapa de resurgir religioso, si bien todavía están presentes los rasgos del puritanismo y misticismo del Gran Despertar, los estadounidenses han de enfrentarse a las exigencias del progreso industrial y científico para conjugar el positivismo y materialismo de unos con las necesidades religiosas de otros. Además, tras conseguir la independencia, lo que más tarde se convertirá en Estados Unidos, ha de configurarse como una nueva nación, debiendo con ello encontrar los rasgos definitorios de qué significa ser americano. Tal y como Del Castillo lo ha sintetizado:

...el llamado «Segundo Gran Despertar», un período de enorme reavivación espiritual que se extendió hasta mediados de siglo xix durante el cual las campañas de evangelización calaron en las clases populares y adquirieron un tono mucho más social, defendiendo causas como el abolicionismo, los derechos de las mujeres o la abstinencia de alcohol. Las comunidades religiosas insistieron más en la experiencia viva y personal que en la teología, y adoptaron una puesta en escena muy espectacular, celebrando al aire libre reuniones con grandes actos de predicación y trances de conversión, como la concentración metodista de la imagen, de 1837. El culto a la naturaleza, la homeopatía, la frenología, el mesmerismo, la teosofía, el hinduismo y el misticismo también proliferaron durante esta época. Desde 1850, una nueva ola religiosa acrecentó la influencia del milenarismo, pero también la aparición de movimientos reformistas como *Evangelio social*, o de curación espiritual como *Ciencia cristiana* y *Nuevo pensamiento*<sup>327</sup>.

---

<sup>327</sup> Del Castillo, R., *William James*, Barcelona, RBA, 2016, págs. 42-43.

Como se indica, en este contexto, en el que nos centraremos a continuación, surgirán toda clase de propuestas, grupos, configuraciones religiosas, así como de una fe más o menos canónica, tradicional. Renacimientos espirituales que, además, hubieron de ser conceptualizados como propios no patológicos<sup>328</sup>, sino expresión de una necesidad antropológica que debía ser respetada y atendida desde el punto de vista de la identidad y el significado personales, individuales, es decir, desde un punto de vista filosófico, psicológico y antropológico, similar al que guía la presente investigación.

Es en este clima en el que se dan experimentos como las utopías cristianas o comunas de socialismo utópico, la fusión de las enseñanzas de Swedenborg con la homeopatía, por ejemplo, y que muestran la gran variedad de posibilidades que tuvieron lugar. En estas, como en otras corrientes, se conjugaron ciencia, fe, política y, ante todo, esa necesidad de configuración grupal, de pertenencia nacional bajo los ideales de la libertad individual. Como resultado de los renacimientos espirituales y organizaciones grupales bajo una misma y novedosa forma de religiosidad encontramos el surgimiento de sociedades como los cuáqueros, *shakers*<sup>329</sup>, trascendentalistas y los propios swedenborgianos, todos ellos basados en las experiencias como visionarios de sus líderes. Taylor ha definido el periodo como sigue:

Esta fue la era de las reuniones en campamentos fronterizos, algunas de las cuales involucraban a decenas de miles de personas y duraban meses; esta fue la era de una enorme cantidad de experimentos utópicos como el socialismo cristiano; fue

---

<sup>328</sup> Lukoff, D., "From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the new DSM-IV Category", *Journal of Humanistic Psychology*, 38 (2), 1998, págs. 21-50.

<sup>329</sup> La "Sociedad Unida de Creyentes en la Segunda Aparición de Cristo" o *shakers*, son una escisión de los cuáqueros (o "Sociedad de Amigos") surgida en torno al último tercio del siglo XVIII debido a las visiones de Ann Lee. Para un acercamiento a este grupo y su impacto en la sociedad americana véase Stein, S. J., *The Shaker Experience in America*, New Haven, Yale University Press, 1992.



la era de amplias experimentaciones con todas las formas de expresión religiosa, desde la ultraconservadora a la ultraliberal<sup>330</sup>.

La peculiar configuración norteamericana se debe, además, a la ruptura con la heterodoxia del Viejo Continente, dando lugar a manifestaciones en las que visiones, teorías científicas, métodos terapéuticos, lucha social, ideales políticos, religiosos y sociales se unieron a un carácter optimista, ecléctico y pragmático que vendría a definir la conciencia americana, es decir, ese carácter de nación<sup>331</sup>.

Existe un grupo en el que el conjunto de características enumeradas se concentraron particularmente. Se trata, además, de una serie de autores notables en el contexto de la cultura americana y, a decir verdad, del conjunto del pensamiento occidental. Fueron, también, seguidores de Swedenborg, si bien es cierto que por aquel entonces los escritos del visionario sueco gozaban de una gran divulgación, no siendo, por tanto, excesivamente extraño que los personajes más cultos del panorama nacional americano lo conociesen. Algunos de ellos, además, se embarcaron en experimentos derivados del socialismo utópico, ya mencionado. Hablamos del círculo de trascendentalistas o “Club de los Trascendentalistas” (cuya fecha formal de inicio es 1836, pero cuyas relaciones se habían establecido años atrás, al menos en los años veinte del mismo siglo<sup>332</sup>)

---

<sup>330</sup> Taylor, *Shadow Culture*, pág. 19.

<sup>331</sup> Existen numerosos trabajos que, desde perspectivas diferentes, han tratado este carácter ecléctico y misceláneo de la cultura americana en la que se imbricaron aspectos religiosos, políticos, científicos y sociales procedentes de diferentes tradiciones culturales, tanto europeas como asiáticas, principalmente. En ellos puede encontrarse, además, la información que se ha sintetizado a modo de eslogan para introducir la peculiaridad del caso americano. Véase, por ejemplo: Fuller, R. C., *Americans and the Unconscious*, New York, Oxford University Press, 1986; del mismo autor *Alternative Medicine and Merican Religious Life*, New York, Oxford University Press, 1989; Bloom, H., *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Simon and Schuster, 1992; Hanegraaff, W. J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany, State Univeristy of New York Press, 1998.

<sup>332</sup> Aunque la constitución del Círculo como tal ha de fecharse en 1836 (año en el que, además, Emerson publica *Nature*), el acto fundacional de la corriente americana se remonta a junio de 1821, cuando Emerson pronunció su discurso “An Oration on

congregados en torno a Ralph Waldo Emerson, entre los que se encuentran Nathaniel Hawthorne, Henry David Thoreau, Margaret Fuller, Bronson Alcott o Henry James Sr.<sup>333</sup>.

No resulta extraño que, debido a la cercanía y lazos familiares, cualquiera de los autores mencionados haya tenido un cierto impacto en William James. Ejemplo de ello es su talante plural, abierto a las más diversas ideas y ámbitos, fomentando el desarrollo a través de la educación en la diversidad; un crecimiento personal que parte de una búsqueda activa e incesante y el contacto con la naturaleza en todos y cada uno de sus ámbitos. En James, veremos, las esferas de lo natural y lo sobrenatural están en constante tensión, en contacto, siendo el ámbito de lo natural el medio de aproximación a la segunda área, lo sobrenatural. Estas ideas, están presentes en los trascendentalistas, tal y como a continuación exponemos brevemente.

Sin poder considerarse el ejemplar típico del trascendentalismo, es necesario mencionar la impronta que Henry James Sr. dejó en su primogénito. Debido a su proximidad e influencia a través de la educación y la compleja relación que unió a ambos pensadores, se hace necesario observar que Henry James Sr. afectó notablemente en el desarrollo del psicólogo norteamericano. Si bien se ha tendido a presentar este influjo desde una esfera más personal, no deben menospreciarse las repercusiones directas que el progenitor tuvo sobre el pensamiento de su primogénito.

Henry James Sr. (1811-1882) es, quizás, el menos conocido de los trascendentalistas, al menos en cuanto a su propia producción literaria, puesto que

---

Genius” en Harvard; publicado por Reed, S., “An Oration on Genius”, en Miller, P. (ed.), *The Transcendentalist*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, págs. 49-52. Para una introducción al grupo y sus características fundamentales véase: Cheever, S., *American Bloomsbury: Louisa May Alcott, Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller, Nathaniel Hawthorne, and Henry David Thoreau; Their Lives, Their Loves, Their Work*, Detroit, Thorndike Press, 2006.

<sup>333</sup> Para una introducción a las ideas del grupo y las particularidades de cada uno de sus miembros, véase: Baker, C., *Emerson Among the Eccentrics: A Group Portrait*, New York, Penguin, 1997; Gura, P. F., *American Transcendentalism: A History*, New York, Hill and Wang, 2007; Packer, B. L., *The Transcendentalists*, Athens, University of Georgia Press, 2007.

ha pasado a la historia, en buena medida, como “el padre de” William y Henry James<sup>334</sup>. También puede considerarse como el mayor seguidor de Swedenborg entre los miembros del Círculo, pese a haber entrado en contacto con sus enseñanzas en su madurez.

Tras un accidente en su niñez, que lo llevó a la amputación de una de sus piernas<sup>335</sup>, Henry James Sr. atravesó diversos períodos de rebeldía o revolución, bien interior, bien contra su padre y, más tarde, contra el sistema establecido, tanto religioso como educativo<sup>336</sup>. En este ciclo cabe destacar dos hechos fundamentales: el contacto con Emerson, con quién pronto fraguó una profunda

---

<sup>334</sup> Ampliamente conocido, Henry James, crítico literario y novelista es autor de, por ejemplo y dada la vinculación con la temática de la tesis, la compilación de narraciones en *Trece cuentos de fantasmas* (Madrid, Valdemar, 2010) y *Otra Vuelta de Tuerca* (*The Turn of the Screw*, 1898) (James, H., *Otra vuelta de tuerca y otros relatos*, Barcelona, Planeta, 1985.), adaptada al cine en diversas ocasiones, como *Suspense* (1961) de Jack Clayton; *El Cielo* (1999) de Antonio Aloy; o, fieles al título original, *Otra Vuelta De Tuerca* de Eloy de la Iglesia (1985), de Graeme Clifford (1989) y Rusty Lemorande y Peter Weigl (1992). Si bien es una adaptación más libre y puede haber estado influida por otras novelas, más recientemente la célebre obra de Henry James ha sido llevada a la gran pantalla por Amenábar en *Los Otros* (2001).

<sup>335</sup> Piénsese que, por aquel entonces (1824, contando el adolescente con apenas 13 años) no se había descubierto la anestesia (dicho descubrimiento está fechado en 1846) tal y como ahora la entendemos, por lo que la intervención hubo de realizarse de modo rudimentario. Los dolores que Henry James Sr. había padecido debido a un accidente en el fuego se vieron multiplicados por la amputación de su pierna, un hecho que marcó profundamente su adolescencia y, podemos decir, su vida. : se le oscureció el carácter, se volvió más retraído y comenzó su búsqueda de la experiencia de la vida, primero a través de la mala vida y de la adicción —el alcohol—, así como la negativa a seguir los pasos indicados por su padre. Más tarde, mediante la espiritualidad, mediante el trascendentalismo y, posteriormente, su interpretación de Swedenborg; véase Feinstein, H. M., *Becoming William James*, New York, Cornell University Press, 1984, libro dos.

<sup>336</sup> Tal y como se indica en el primer capítulo del siguiente bloque, dedicado a William James, la educación que Henry James Sr. proporcionó a sus hijos fue variada, rica en experiencias y muy culta, pero desestructurada. Esto, por un lado, fomentó la pluralidad de pensamiento del primogénito, así como la estrechez de los lazos familiares, pero, por otro, llevó a su descendencia a sentir desarraigo y malestar (James, H., *A Small Boy and Others*, London, Macmillan, 1913, pág. 127 y ss.).

amistad<sup>337</sup> después de haber asistido a una de sus conferencias en 1842 y quién, a su vez, lo presentó a los demás miembros del Círculo; y un episodio de “vastation”, es decir, un episodio en el que perdió por completo el control de su cuerpo, aunque no así de su conciencia. Fue su experiencia de reconversión espiritual, que él mismo narra del siguiente modo:

En la primavera de 1844 vivía con mi familia en el vecindario de Windsor, Inglaterra<sup>338</sup>, muy absorbido por el estudio de las Escrituras... mi salud era buena, mi espíritu se sentía animado, y el agradable escenario del gran Park y sus vecindades nos tentaban constantemente a realizar largas caminatas y paseos en coche. Un día, no obstante, hacia fines de mayo, después de haber tomado una agradable cena, seguí sentado a la mesa cuando la familia se dispersó, mirando ociosamente las brasas del hogar, sin pensar en nada, experimentando sólo la satisfacción que acompaña a una buena digestión, cuando súbitamente, como en un relámpago, "me sobrevino un espanto Y un temblor que estremeció todos mis huesos". Desde todo punto de vista era un terror perfectamente insensato y abyecto, sin causa ostensible, y que mi perpleja imaginación sólo pudo explicar cómo causado por alguna forma maldita que se agazapaba invisible para mí en algún lugar de la habitación y cuya personalidad fétida irradiaba influjos fatales para la vida. La situación no habría durado diez segundos cuando sentí que naufragaba, es decir, que pasaba de un estado de virilidad firme, vigorosa, gozosa, a otro de una infancia casi desvalida. El único autocontrol que fui capaz de ejercer consistió en no moverme de mi sitio. Sentía un enorme deseo de precipitarme desenfrenadamente hasta el pie de la escalera y gritar pidiendo ayuda a mi esposa, o incluso correr hasta la calle y apelar a los transeúntes para protegerme, pero realizando un esfuerzo inmenso controlé esos impulsos frenéticos y decidí no moverme de mi silla hasta que hubiera recobrado la perdida posesión de mí mismo. Ese propósito que sostuve durante una hora larga, según calculé el tiempo,

---

<sup>337</sup> Prueba de esta amistad que los unía es que Emerson fue padrino de William James.

<sup>338</sup> La fecha se corresponde con el primer viaje de la familia James a Europa, como parte de la búsqueda de identidad y sosiego por parte del progenitor y en dónde mantenía interesantes debates con eminentes personalidades de Gran Bretaña, como Thomas Carlyle o John Stuart Mill. Nótese que en 1844 podemos hablar de familia James, puesto que ya habían nacido William (1842) y Henry (1843).

soportando mientras tanto una creciente tempestad de duda, angustia y desesperación, sin que absolutamente ningún alivio proveniente de cualquier verdad que hubiera hallado alguna vez, resguardara el más pálido y distante destello de la existencia divina, cuando resolví abandonar esa lucha vana y comunicar sin más rodeos a mi mujer lo que parecía mi súbita carga de desasosiego recóndito, implacable<sup>339</sup>.

Este episodio vino a culminar un proceso de búsqueda personal de la vocación, de una labor intelectual concreta a la que dedicar sus esfuerzos y su tiempo, más allá de ser padre de familia. Mediante este episodio vendría a solucionar su gran problema vocacional, a su falta de inspiración y su intensa búsqueda de la espiritualidad<sup>340</sup>. El propio Henry James Sr. se lo había narrado a su amigo Emerson, solicitando su ayuda en gran parte, diciendo:

Aquí estoy, con treinta y un años de vida, ignorante de toda ciencia exterior, pero con hábitos pacientes de meditación que no saben del disgusto o el cansancio, y sintiendo una fuerza de amor impulsivo hacia toda la humanidad que no me permitirá permanecer totalmente mudo... una fuerza que crece superando toda la resistencia que puedo dirigir contra ella. ¿Qué haré?<sup>341</sup>.

La solución, si bien no resultado directo de dicho episodio de postración, vino indirectamente de dicha experiencia, puesto que, habiendo narrado su episodio a Mrs. Chichester durante una tarde de spa, ésta le recomendó la lectura

---

<sup>339</sup> James, W. (comp.), *The Literary Remains of the Late Henry James*, Boston, James R. Osgood, 1885, págs. 58-59. Si bien el episodio recogido de postración parece haber sido no solo verdadero, sino decisivo para la espiritualidad del viejo James, la narración debe más a John Bunyan que al propio episodio, tal y como Feinstein analiza (Feinstein, *Becoming William James*, pág. 68).

<sup>340</sup> Kurila, P., "Vastations and Prosthetics: Henry James, Sr. and the Transatlantic Education of William and Henry James", en Halliwell, M., Rasmussen, D. S., *William James and the Transatlantic Conversation: Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2014, págs. 81-97.

<sup>341</sup> Emerson, R., W., *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, editado por Tilton, E. M., New York, Columbia University Press, 1939, pág. 243.

profunda de Swedenborg para comprender su episodio. Aunque Henry James Sr. ya conocía a Swedenborg, bien a partir de la lectura directa de sus obras, bien a través de los trabajos derivados de su traductor al inglés, J. J. Garth Wilkinson<sup>342</sup>, el episodio cambiaría el curso del pensamiento y obra de James<sup>343</sup>.

Será a partir de este momento cuando la labor de Henry James Sr. se comience a definir como la de un místico. El título de primera obra *Moralism and Christianity; or Man's Experience and Destiny*<sup>344</sup>, publicada en 1850, da idea de la

---

<sup>342</sup> J. J. Garth Wilkinson (1812-1899) fue un publicista y traductor inglés, principal editor de las obras de Swedenborg en Gran Bretaña. Realizaba, además, una labor de introducción e interpretación de la obra del místico sueco, reflejada en su biografía del visionario (Wilkinson, J. J. G., *Emmanuel Swedenborg: a Biography*, London, William Newberry, 1846).

Wilkinson fue también escritor, como se ve reflejado en su libro de poemas místicos que tituló *Improvisaciones desde el espíritu* (Wilkinson, J. J. G., *Improvisations from the Spirit*, London, William White, 1857).

Cuando la familia James se traslada a Europa, Henry James Sr. y Wilkinson entablarán una buena amistad, de la que surgirá, por ejemplo, el nombre del cuarto hijo del matrimonio James, Garth Wilkinson (1845-1883), familiarmente conocido como Wilkie.

<sup>343</sup> Feinstein apunta como posible primer contacto con las obras de Swedenborg fuese en una fecha tan temprana como 1830, durante la fuga del Union College que Henry James Sr. protagonizó. La popularidad del Profeta del Norte durante la década de los cuarenta, así como el contacto de James con Emerson hace improbable que el viejo James no conociese a Swedenborg antes de su viaje a Europa. Además, James había escrito una carta a Wilkinson en respuesta a un artículo suyo acerca de Swedenborg en 1841, por lo que su contacto previo parece mostrado. Sin embargo, será a partir del episodio de postración nerviosa cuando la lectura profunda del místico sueco y su interpretación pasen a un lugar central en el pensamiento y enseñanzas de Henry James Sr. Véase Feinstein, *Becoming William James*, pág. 71.

<sup>344</sup> James, H. (Sr.), *Moralism and Christianity; or Man's Experience and Destiny*, New York, J. S. Redfield, 1850. Esta no es la única obra de James Sr., sino que su legado incluye, entre otras: *Christianity; the Logic of Creation*, New York, D. Appleton and Co., 1857; *Substance and Shadow; or Morality and Religion in Their Relation to Life*, Boston, Ticknor and Fields, 1863; así como *The Secret of Swedenborg, Being an Elucidation of His Doctrine of the Divine Natural Humanity*, Boston, Fields, Osgood and Co., 1869. Su última obra publicada en vida fue *Society the Redeemed Form of Man, and the Earnest of God's Omnipotence in Human Nature, Affirmed in Letters to a Friend*, Boston, Houghton, Osgood and Co., 1879, apareciendo póstumamente la edición de *The Literary Remains of Henry James*, Boston, Houghton Mifflin, 1885, realizada por William.

que se convertiría en ocupación del viejo James para el resto de su vida: un moralista religioso. Como parte fundamental de su pensamiento cabe destacar, por un lado, el trascendentalismo, pues se mantuvo cercano al Círculo; tanto como su curiosa habilidad para transformar sus mensajes morales y religiosos de acuerdo a sus intereses cambiantes<sup>345</sup>.

Entre los rasgos definitorios de su pensamiento, características que sin duda tuvieron un impacto intelectual en su primogénito, William, deben destacarse los siguientes<sup>346</sup>. Por un lado, para Henry James Sr. filosofía y religión son los mismo, en tanto que aquellas cuestiones más importantes para el corazón lo han de ser también para la cabeza. La traducción del joven William será, por un lado, su abanico de intereses y esferas permeables a las que se dedicará a lo largo de su vida, transitando desde la medicina por la psicología y la filosofía hasta los estudios religiosos.

Además, en tanto que los fenómenos extraños y la muerte y pervivencia de los seres queridos son una cuestión de gran relevancia para el corazón de las personas, es necesario emprender un estudio serio, riguroso, que William realizará a medio camino entre la filosofía y la ciencia, pero tocando con ello de modo ineludible el ámbito de lo religioso.

Por otro lado, el pluralismo de William James y su configuración abierta de los conceptos e ideas, su radical negación del esencialismo, vendría dada por el pensamiento complejo de interrelaciones paternas. Henry James Sr., del cual se antoja imposible realizar una síntesis precisa, consideró que en cualquier objeto real puede distinguirse entre lo aparente y lo permanente. Lo aparente, propio de

---

<sup>345</sup> Ejemplo de ello es la falta de decisión en cuanto a su consideración de la pintura o, más bien, la diferente aplicación de criterio, pues, a pesar de ser una actividad de lo más respetable y elevada mediante la que cultivar el espíritu, no resultó suficientemente buena para las aspiraciones que él mismo tenía preparadas a su primogénito. Véase capítulo primero del bloque IV.

<sup>346</sup> Dada su pertinencia y carácter sintético, para la presente exposición hemos seguido el texto: James, H. (Sr.), "Review of *the Secret of Swedenborg: Being an Elucidation of his Doctrine of the Divine Natural Humanity*", *North American Review*, 110, 1870, págs. 463-468. Un estudio del pensamiento de Henry James Sr. lo encontramos en: Young, F. H., *The Philosophy of Henry James, Sr.*, New York, Bookman Associates, 1951.

la conciencia, es la representación humana de las cosas; mientras que lo permanente, la realidad, es el *ser*, cuya máxima expresión es Dios que, mediante el amor, crea<sup>347</sup>.

Como Creador, además, Dios da a la humanidad un mundo de fenómenos que poseen, relativamente, realidad y autodeterminación. Es en este ámbito en el que encontramos el *self*: en la interdependencia con los otros y con Dios formando parte de una compleja red fenoménica de interrelaciones aparentes. Tal y como se expondrá en el capítulo correspondiente a William James, su visión del individuo puede recordar en cierto sentido a la de su progenitor, si bien Dios no se presenta como necesario, sino como psicológicamente relevante para algunas personas.

Además, es necesario apuntar otro de los conceptos centrales del pensamiento de Henry James Sr., a saber: el de redención. La redención se da mediante la búsqueda por parte del individuo de la armonía con Dios. Este proceso, para el viejo James, se produce mediante la compleja maquinaria de la historia expresada, fundamentalmente, mediante la sociedad y sus constricciones. Sin embargo, para él, como para Swedenborg, no es necesario el castigo social, sino que la mera “sanción del corazón”, la conciencia de haber obrado mal es suficiente. Así, a través de la experiencia religiosa el individuo se acerca a esa armonía con Dios.

Como último punto de necesaria mención dada la relevancia para la comprensión de William James, apuntaremos la concepción que Henry James Sr. tuvo de la ciencia. Para él, el proceder científico es válido puesto que va de apariencias externas a apariencias externas, no introduciéndose en esferas más profundas. De modo paralelo —y he aquí la cuestión fundamental—, si la religión pudiera proceder del mismo modo, restringiendo sus conclusiones a experiencias espirituales, podría encontrar fundamento científico.

Para Henry James Sr., dicha meta es utópica, inalcanzable, puesto que la

---

<sup>347</sup> En su exposición de Dios, el amor y la armonía de las personas con él puede observarse claramente la impronta de Swedenborg en el pensamiento de Henry James Sr.



religión es una cuestión de todo o nada, absoluta y esencial, por lo que no es posible que siga los procedimientos de inferencia a partir de la experiencia. No obstante, William James emprenderá un arduo intento de establecer dicho fundamento científico de la religión, aproximándose a una explicación más natural y psicológica de las *variedades* de dicha experiencia.

En todo caso, Henry James Sr. fue definido por su primogénito como “un genio, un genio religioso”<sup>348</sup>. Pese a ello, la visión de algunos de sus más cercanos contemporáneos acerca del pensamiento del viejo James no fue tan positiva, tal y como leemos en las siguientes palabras de Thoreau, quién lo describe:

Conocí a Henry James la otra noche en casa de Emerson, en una conversación con Alcott, en la cual, sin embargo, éste no habló mucho al verse perturbado por la oposición de James. Éste último es un hombre lo suficientemente sano, con quien uno puede diferir de modo muy satisfactorio, tanto por sus doctrinas como por su buen temperamento. Pronuncia dogmas cuasi-filantrópicos como envueltos en una vestimenta metafísica; pero son, para todos los propósitos prácticos, muy toscos. Él carga a la sociedad con todo el crimen cometido, y elogia al criminal por cometerlo. Pero pienso que todos los remedios que él sugiere —porque no va más lejos, tan cordial como es— nos dejarían más o menos donde estamos ahora. Porque, por supuesto, no es a través de un regalo de un pavo el día de Acción de Gracias cómo propone convertir al criminal, sino por una verdadera simpatía con él, entre los demás, que miente diciendo al mundo desde la horca que nunca ha sido tratado amablemente por ni un solo mortal desde que nació. Pero no es una cosa tan fácil simpatizar, aunque se pueda tener la mejor disposición para hacerlo.<sup>349</sup>.

Además de la simpleza de sus propuestas, señalada por Thoreau, los escritos de James eran un tanto repetitivos, contradictorios y altamente misóginos, tal y como se refleja de modo práctico en la estricta o, más bien, opresora

---

<sup>348</sup> Carta a Henry James (su hermano) en: [TCWJ], 1: 43]

<sup>349</sup> Citado en Grattan, C. H., *The Three Jameses: A Family of Minds: Henry James Sr., William James, Henry James*, New York, New York University Press, 1932, pág. 84.

educación que le dio a su propia hija, Alice. Tal y como Strouse ha sabido mostrar, la pequeña del matrimonio James fue, en buena medida, producto de su época, pero también de su misógino padre, quién le impidió acudir al colegio o desarrollar relaciones sociales más allá del círculo familiar<sup>350</sup>. Aunque permitía y promovía que la pequeña leyese, su lugar estaba en el hogar, habiéndole transmitido, por ejemplo, que “el matrimonio parece ser la única ocupación fructuosa para una mujer<sup>351</sup>”.

A modo de contrapunto al pensamiento (en alto grado misógino) del sénior del matrimonio James resulta interesante mencionar a uno de los miembros más activos del Círculo, cuya labor social y política fue notoria. Hablamos de Margaret Fuller (1810-1850), una periodista y feminista, firme defensora de los derechos de la mujer. Fue, además, la primera mujer que trabajó a tiempo completo como crítica y recensionista de libros y desempeñó una intensa labor como entrevistadora para publicaciones de la talla de *The Dial* o *New York Tribune*. Ésta última envió a Fuller a Europa para entrevistar a literatos como George Sand o Thomas Carlyle.

---

<sup>350</sup> Strouse, J., *Alice James: a Biography*, New York, New York Review Books, 2011, cap. IV.

<sup>351</sup> Esta afirmación aparece recogida en una misiva de 1876, en Yeazell, R. B., *The Death and Letters of Alice James*, edición y estudio biográfico, Berkeley, University of California Press, 1983, pág. 61. Alice, con el paso de los años, se volverá paulatinamente crítica con el matrimonio, en parte debido a su condición de necesidad para las mujeres que Alice ve como imposición opresora, tanto como la educación que ella misma ha recibido. En su *Diario* muestra pinceladas de esta crítica al matrimonio y, de modo general, a los estándares sociales esperados para una mujer. Pese al carácter abierto y plural de la educación recibida por sus hermanos, Alice fue educada de este modo restrictivo, “machista” o “patriarcal”, en términos actuales. Lo plasma en afirmaciones como, por ejemplo:

Mientras que el espíritu juvenil está en blanco e, ignorando la catástrofe, queda destrozado y perplejo ante el perpetuo aplazamiento de sus esperanzas, esas cosas prometidas al amanecer que el ocaso nunca cumple. Debido a circunstancias musculares, mi juventud no fue lo que se dice ardiente, pero tuve que emplearme a fondo entre los 12 y los 24 años, “matarme”, como alguien lo llama, absorbiendo hasta la médula que lo mejor es vestirse con tonos neutros, caminar junto a aguas serenas y poseer tu propia alma en silencio; en James, A., *El Diario de Alice James*, trad. de León Edel, Valencia, Pre-Textos, 2003, pág. 129.

Además, Fuller desarrolló su lado creativo<sup>352</sup>, que plasmó en obras como *Veranos en el Lago*, en la que narra sus experiencias de contacto con la naturaleza —tema central y recurrente entre los trascendentalistas—; o *Las Mujeres en el Siglo XIX*, en la que muestra tanto sus ideales de lucha por los derechos de las mujeres,<sup>353</sup> como su vinculación con el movimiento trascendentalista. Ejemplo de ello es su vindicación de la auto-realización individual, único medio de alcanzar la felicidad, la armonía espiritual, física e intelectual. En este cultivo del sujeto incluye, por supuesto, a las mujeres, al igual que otros colectivos como los esclavos.

A ojos de la autora, las necesidades de las mujeres como colectivo están especialmente vulneradas, habiendo heredado América la depravación de Europa en el trato hacia ellas. Resulta necesaria y urgente, para Fuller, la libertad e independencia de las mujeres, que se conviertan en sujetos de pleno derecho en todas las facetas de la existencia y no a través de la poesía y el poder, esferas que ya habían conquistado parcialmente. El modo de hacerlo es, según la autora, la educación para la auto-dependencia, que aleje a las mujeres de la subordinación que sufren al ser vistas como niños, pero no como personas adultas. Como

---

<sup>352</sup> Además de haber desarrollado su propia escritura, Fuller inspiró las obras de algunos de sus contemporáneos, como es el caso de *La letra escarlata*, de Nathaniel Hawthorne (Wineapple, B., "Nathaniel Hawthorne 1804–1864: A Brief Biography", en L. J. Reynolds (ed.), *A Historical Guide to Nathaniel Hawthorne*, New York, Oxford University Press, 2001, págs. 25–26); algunos poemas de Walt Whitman en su búsqueda de la identidad literaria americana (Callow, P., *From Noon to Starry Night: A Life of Walt Whitman*, Chicago, Ivan R. Dee, 1992, pág. 111). Sus trabajos tuvieron una acogida de lo más variado, siendo alabados por Edgar Allan Poe, pese a haber tenido ciertos problemas personales anteriores ó Henry Thoreau, compañero trascendentalista (Dickenson, D., *Margaret Fuller: Writing a Woman's Life*, New York, St. Martin's Press, 1993, pág. 41); pero tanto su obra como su activismo fueron duramente rechazados por otros críticos y literatos como Harriet Martineau (Dickenson, *Margaret Fuller...*, págs. 47–48).

<sup>353</sup> Tal y como ha apuntado Von Mehren, ésta obra se ha convertido en uno de los documentos fundamentales del feminismo fundacional norteamericano; en Von Mehren, J., *Minerva and the Muse: A Life of Margaret Fuller*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1994, pág. 166.

resultado a este procedo, al que Fuller impele<sup>354</sup> tanto a hombres como a mujeres de su época y las sucesivas, hará que la humanidad y, en tanto que reflejo de ella, la divinidad, alcance esferas superiores al verse las vidas de todas las personas colmadas, satisfechas.

Este talante de cambio, revolucionario, fue compartido en cierta medida por otro de los miembros del Círculo, que expondremos brevemente puesto que resulta ejemplar en cuanto a su vivencia de esta corriente. Se trata, además, de un autor de los menos conocidos entre los miembros del círculo, pero cuya biografía es un ejemplo en sí misma de los ideales trascendentalistas: Amos Bronson Alcott (1799-1888).

Padre de la conocida novelista Lou May Alcott, conocida por *Mujercitas* (1868). Además de pertenecer al “Círculo de Trascendentalistas” y contar con estrechos vínculos personales entre las figuras más influyentes de la Norteamérica decimonónica, Bronson Alcott llevó una vida marcada por la innovación en los métodos y la búsqueda de la experiencia personal, la espiritualidad que lo ligase a la naturaleza y a sus congéneres.

Ejemplos de ello son la *Temple School* de Nueva York, famosa y polémica por sus métodos de crecimiento personal del alumno a través del diálogo y la conversación; o la comunidad de socialismo utópico *Fruitland*, en la que puso en práctica las ideas del trascendentalismo. Aunque la primera fracasó debido a las fuertes polémicas suscitadas por sus métodos<sup>355</sup> y el segundo llevó a la familia a la

---

<sup>354</sup> Quizá esta incitación es la que ha llevado a algunas autoras a considerar la obra de Fuller como “precursora de la agitación femenina por los derechos” (Stanton, E. C., Anthony, S. B., Gage, M. J., *History of Woman Suffrage*, vol. 1, New York, Fowler and Wells, 1881, pág. 177); así como, más recientemente, a situar *Mujeres en el siglo XIX* como segundo gran trabajo en defensa de los derechos de la mujer, solo por detrás de Wollstonecraft (Slater, A., *In Search of Margaret Fuller*, New York, Delacorte Press, 1978, págs. 89-90).

<sup>355</sup> Nótese el paralelismo con los experimentos educativos de Henry James Sr., quién embarcó a su familia en diferentes viajes por Europa y les dio, en general, una educación abierta, rica y plural, pero desestructurada.

absoluta pobreza, Alcott representa la puesta en marcha, el lado práctico del grupo<sup>356</sup>.

Por su exposición de las ideas del líder del grupo, Emerson, así como dada la vinculación con nuestro tema de estudio, resulta importante hacer mención de su obra *Ralph Waldo Emerson, Philosopher and Seer: An Estimate of His Character and Genius in Prose and Verse*, Boston, Cupples and Hurd Publishers, 1882; obra en la que muestra las principales ideas trascendentalistas de Emerson, como la vivencia de la naturaleza, que no se mira, no se lee<sup>357</sup>, sino que se ve, se vive. En un fragmento, que bien podría haber escrito William James, Emerson afirma:

Vivimos en sucesión, en división, en partes, en partículas. Mientras tanto en el hombre es el alma del todo; el silencio sabio; la belleza universal, a la cual todas las partes y partículas están igualmente relacionadas, lo eterno. Y este poder profundo en el que existimos y cuya beatitud nos es accesible, no sólo es autosuficiente y perfecto en cada hora, sino el acto de ver y lo visto, el vidente y el espectáculo, el sujeto y el objeto, son uno. Vemos el mundo pieza por pieza, como el sol, la luna, el animal, el árbol; pero el todo, del que son partes brillantes, es el alma<sup>358</sup>.

---

<sup>356</sup> Esta afirmación, aunque cierta, sería injustificada si no mencionamos la vivencia en la naturaleza de Thoreau, quién pasó largos períodos aislado, fruto de los cuales surgió en 1854, por ejemplo, *Walden* (Thoreau, H. D. *Walden*, New Haven, Yale University Press, 2004). Sin embargo, ambos casos son diferentes: por un lado, Alcott intentaba fomentar el trascendentalismo desde la educación en sus valores, como pone de manifiesto cualquiera de los experimentos mencionados. Por otro, embarcó a su familia en su proyecto vital, prueba de su profunda convicción en los ideales. El caso de Thoreau es, en ese sentido, más teórico, pues si bien su experiencia de la naturaleza fue directa, ésta se produjo de modo individual, en cierto sentido no natural, por tanto, y llegó a la sociedad a modo de escritos. La afirmación queda, así, justificada. Para un retrato de Bronson Alcott véase: Bedell, M., *The Alcotts: Biography of a Family*, New York, Clarkson N. Potter, 1980.

<sup>357</sup> Turró, S., *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, pág. 187.

<sup>358</sup> Emerson, R. W., "The Over-Soul" (1841), en *Essays: First Series*, London, Routledge, 1883, pág. 256.

La importancia de la Naturaleza, intermediaria entre la experiencia humana, las vivencias del sujeto y los terrenos de la metafísica, de lo que está más allá de la naturaleza, como la muerte, es una temática recurrente no sólo en Emerson, sino en el conjunto de los trascendentalistas. Aparece ya en la que pasa por ser la obra fundacional y fundamental del movimiento, publicada por Emerson de modo anónimo en 1836: *Nature*. En ella, Emerson expone la unidad de la naturaleza, la pérdida de la individualidad, a través de su metáfora del “ojo transparente” (*eye-ball*)<sup>359</sup>.

La unidad de la Naturaleza es la unidad de la variedad, y "cada partícula es un microcosmos". Hay, Emerson escribe "un alma universal" que, influenciado por Coleridge, llamó "razón". Bajo un tinte pesimista, Emerson indica que el hombre debe vivir en una relación original con el universo, asaltando los convencionalismos, construyendo desde esa unidad en la pluralidad. Emerson invita a la búsqueda de esta experiencia, a conformar “la idea pura de tu propia mente”<sup>360</sup>, una prescripción de vida que él mismo nunca abandonó.

El pensamiento de Emerson, como no podía ser de otro modo, cuenta con personalidad propia. Sin embargo, pueden observarse en él algunos elementos que también habían caracterizado a Swedenborg, como la vivencia profunda y la búsqueda de la espiritualidad a través del yo interior. La importancia del individuo, del sujeto que se constituye a través de la naturaleza para alcanzar conocimientos más allá de las leyes físicas, a través de su experiencia, es otro de las ideas fundamentales en ambos autores.

Sin embargo, éste modo de comprender a la naturaleza va más allá del Círculo de los Trascendentalistas. Las enseñanzas de Swedenborg calaron hondo en Norteamérica, tanto como su modo de acercarse al conocimiento, es decir, sus visiones. Así, ya sean seguidores directos del Profeta del Norte, ya corrientes inspiradas en un modo similar de proceder, el Nuevo Continente estuvo poblado

---

<sup>359</sup> Emerson, R. W., *Essays and Lectures*, editado por Joel Porte, New York, Library of America, 1983, pág. 251.

<sup>360</sup> Emerson, *Essays and Lectures*, pág. 451.

de numerosos y variados movimientos y grupos nuevos que plantearon diversos modos de comprender la esfera de lo físico y lo metafísico.

Por un lado, los seguidores de Swedenborg en Norteamérica fueron de lo más variopinto. Tanto si atendemos a su procedencia, como si nos centramos en las vertientes en las que plasmaron dicho influjo, encontramos grandes corrientes sociales, científicas y religiosas. Ejemplo de ello es una corriente que, todavía actualmente, es objeto de controversia: la homeopatía.

La homeopatía surge a finales del siglo XVIII en Alemania a partir de los trabajos de Samuel Hahnemann en los que se promovían ideas como la curación a través del espíritu, de la fuerza y voluntad espiritual. En palabras del propio Hahnemann: “nuestro poder espiritual, vital sólo puede enfermarse por medio de la influencia espiritual de un agente mórbido y, de la misma manera, sólo mediante la operación espiritual del medicamento se puede restaurar la salud”<sup>361</sup>.

La gran fuerza espiritual del mensaje, así como ideas tales como que la naturaleza tiende a la curación, a restaurar el equilibrio por sí misma, así como el poder curativo de las medicinas a través de la potenciación espiritual de aquel que creía en ellas fueron foco de interés de los círculos swedenborgianos, a quienes debemos su difusión de la homeopatía en Norteamérica.

Considerada como científica durante el siglo XIX, la homeopatía fue introducida en Nueva York de la mano del swedenborgiano Hans Birch Grams, y cuyo máximo interés era el uso de la ciencia para el estudio del alma. Para ello desarrolló un método paralelo a las visiones de Swedenborg, en el que se interpretaban los sueños como modo de acceso a los estados interiores<sup>362</sup>. En otras ciudades, como Boston o Philadelphia las mayores farmacias distribuidoras y promotoras de la homeopatía eran, también, centros de difusión de las escrituras de Swedenborg. El crecimiento de ambas corrientes fue paralelo, dándose imbricaciones como el caso de Samuel Worcester, un ministro swedenborgiano y

---

<sup>361</sup> Hahnemann, S., *The Organon of Homeopathic Medicine*, New York, William Radde, 1848, pág. 153.

<sup>362</sup> Bridgers, L., *Contemporary Varieties of Religious Experience: James's Classic Study in Light of Resiliency, Temperament and Trauma*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, cap. 2.

graduado en medicina por Harvard, que desarrolló un tratamiento homeopático para la enfermedad mental<sup>363</sup>.

---

<sup>363</sup> Worcester, S., *Insanity and its Treatment: Lectures on the Treatment of Insanity and Kindred Nervous Diseases*, Philadelphia, Boericke and Tafel, 1882.



## 16. El conocimiento a través de las visiones

Por otro lado, el siglo XIX estuvo colmado de nuevos movimientos que se establecen sobre las mismas bases que el swedenborgianismo, a saber: el conocimiento a través de las visiones. Ejemplos de ello son la Teosofía, la Ciencia Cristiana y el Espiritualismo.

El Espiritualismo, entendido como corriente, surge a partir de los “Hydesville Rappings” o sucesos de Hydesville protagonizados por las hermanas Fox el 31 de marzo de 1848. Si bien esta fecha se corresponde con el momento de estallido de los fenómenos, que se convirtieron en un fenómeno nacional y, prácticamente, dada su repercusión, mundial. Pronto, tanto en América como en Europa, una serie de individuos, usualmente mujeres<sup>364</sup>, comenzaron a cobrar fama y tener un gran seguimiento, tanto popular como académico, así como por parte de miembros de las más altas esferas, cobrando una importancia fundamental para la comprensión del siglo XIX. Ejemplos de ello los constituyen, además de las celebérrimas hermanas Fox, estudiadas a los dos lados del Atlántico, casos como Florence Cook, Eusapia Palladino, Daniel Douglas Home o Eleonora Piper.

El movimiento espiritualista, nacido a partir de los extraños fenómenos vividos y narrados por las hermanas Fox y con más de un millón de seguidores en los primeros años, cobró tal relevancia que esta cifra de afiliados alcanzará los once millones en la última década del siglo<sup>365</sup>. No será, sin embargo, hasta 1893 cuando se forme oficialmente la Asociación Nacional de Espiritualistas —todavía vigente<sup>366</sup>.

---

<sup>364</sup> Para un tratamiento *in extenso* de esta cuestión y los matices diferenciales entre hombres y mujeres véase Williams, J. P., *The Making of Victorian Psychical Research: An Intellectual Elite's Approach to the Spiritual World*, Tesis Doctoral (no publicada), Cambridge, University of Cambridge, 1984.

<sup>365</sup> Estos datos, que muestran la magnitud que alcanzó el fenómeno, han llevado a Taylor a afirmar que se trata de una parte integral de la cultura popular americana; véase Taylor, *Shadow Culture*, pág. 140.

<sup>366</sup> Si bien como sucesora, la asociación pasó a denominarse en 1929 *National Colored Spiritualist Association* y, en la actualidad, es gestionada por medio de la *National*

Además, subsumido bajo características comunes, el Espiritualismo contó con diversas ramificaciones, entre las que destacan las ya mencionadas Sociedad Teosófica o Teosofía, cuyo auge moderno estuvo impulsado por Madame Blavatski; y la Ciencia Cristiana, basado en las experiencias y enseñanzas de Mary Baker Eddy<sup>367</sup>.

Si bien estas corrientes no derivan de las enseñanzas de Swedenborg, ambas coinciden con el pensamiento del místico, así como con las creencias trascendentalistas en su fe en el desarrollo interior. Cada individuo, a través de la experiencia e intuición directa, entraría en contacto con dios, alcanzaría la espiritualidad a través de su propio auto-conocimiento. En el caso de la Ciencia Cristiana, además, este método promovía la creencia en la curación de enfermedades a través de la energía interior del individuo y su fe. Ambas corrientes coinciden también en su carácter ecléctico, pues basaron sus creencias en ideas de diferentes movimientos y religiones, como son el budismo o el hinduismo.

La Sociedad Teosófica fue fundada en Nueva York en 1875 por Madame Blavatski y Henry Steel Olcott, si bien ella fue la figura visible del movimiento. Su idea de base fue que el acercamiento a Dios ha de realizarse mediante el auto-conocimiento personal<sup>368</sup>. De origen ruso, Madame Blavatski vertió sus enseñanzas fundamentalmente en la obra *La doctrina secreta*<sup>369</sup>, en la cual promovía el ocultismo, el estudio de la cábala y asentaba los pilares de la sociedad: la hermandad entre todos los humanos, el estudio de la ciencia y la religión

---

*Spiritualist Association of Churches*. Su página web con información acerca de la historia, tanto del movimiento espiritualista, como de la asociación, y que prueba su existencia actual es: <http://nsac.org>.

<sup>367</sup> Si bien existe diversa bibliografía al respecto de esta corriente, resulta especialmente relevante, debido a su visión de conjunto, la obra de Zweig, S, *Mental Healers: Mesmer, Eddy and Freud*, London, Pushkin Press, 2013.

<sup>368</sup> Una idea de la importancia de la corriente la proporciona el hecho de que haya sido recogida por el breve diccionario de Oxford: “Theosophy”, *The Concise Oxford Dictionary*,: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/theosophy>

<sup>369</sup> Blavatski, H. P, *The Secret Doctrine* (1888), edición de Gómez, M., *The Secret Doctrine: The Classic Work, Abridged and Annotated*, New York, Tarcher Perigee, 2009.

comparada, así como la investigación de las todavía inexplicables leyes naturales y poderes de algunas personas<sup>370</sup>.

Los objetivos principales de la Sociedad Teosófica están cercanos a los de tantas otras agrupaciones surgidas durante el siglo XIX. La cuestión fundamental que se planteaban era doble: por un lado, la búsqueda de una nueva religiosidad, el intento de no perder la espiritualidad ante la crisis de las religiones institucionales más tradicionales. Por otro, la conciliación de creencias culturales, religiosas y científicas, es decir, la integración distintos tipos de discursos en la compleja y cambiante sociedad industrializada.

Sin embargo, pese a sus similitudes, la Sociedad Teosófica se distanció de otros movimientos, dado su carácter altamente esotérico, así como la integración de religiones pre-establecidas, como el Budismo. En este sentido, no se constituyó plenamente como una nueva religiosidad, ni tampoco como una variación de la fe cristiana, sino que, en su intento de amalgamar culturas y profesiones diferentes, se diferenció de otras corrientes, como pueden ser el Espiritualismo, la Nueva Iglesia o la Ciencia Cristiana, que presentaremos a continuación.

Uno de los principales textos de la Ciencia Cristiana es la obra *Science and Health*, escrita por su fundadora en 1875, en el que leemos afirmaciones que vienen a reforzar esta idea de la salud a través del auto-conocimiento y la fe en dios, tales como: “tomad posesión de vuestro cuerpo y regid sus sensaciones y funciones”; o “el Dios de la Ciencia Cristiana es el Amor divino, universal, eterno, que no cambia, y que no causa el mal, la enfermedad ni la muerte”<sup>371</sup>.

---

<sup>370</sup> Estos tres objetivos se corresponden con los expuestos en las bases constituyentes de la Sociedad, publicadas por el coronel Olcott (Olcott, H. S., “Constitution and Rules of the Theosophical Society”, *The Theosophist*, 12 (4), 1891, págs. 65-72). Curiosamente, Olcott y Blavatski se conocieron en 1874 en una visita a la granja de Eddy, surgiendo la amistad a partir de los intereses comunes: el Espiritualismo y el Budismo. El coronel, además de cofundador de la Sociedad Teosófica, fue el primer estadounidense de renombre en profesar el Budismo, siendo notablemente conocido por ello y promoviéndolo a través de la Teosofía.

<sup>371</sup> Eddy, M. B., *Science and Health*, New York, Christian Science Board of Directors, 1906, págs. 140 y 393. Esta obra, considerada como el texto base de la Ciencia Cristiana se encuentra disponible en: <http://www.christianscience.com/the-christian-science-pastor/science-and-health>

A lo largo de su vida, además, Eddy luchó contra la identificación de esta nueva corriente con el Espiritualismo, dando conferencias públicas que oponían ambas perspectivas<sup>372</sup>. El principal argumento de la fundadora de la Ciencia Cristiana fue que dios está por encima de los espíritus y de cualquier mensaje o enseñanza que estos puedan proporcionarnos a través de las médiums. Esta idea, sin embargo, resulta contradictoria con el hecho de que la propia Eddy actuase frecuentemente como médium, aunque su objetivo parece haber sido la conversión de los presentes a su movimiento<sup>373</sup>.

Además de su actividad como médium, que lo amalgama a la moda, por así decirlo, de corrientes decimonónicas, el movimiento fue atacado también por su falta de originalidad. De hecho, Eddy fue acusada de haber plagiado íntegramente el sistema a Quimby<sup>374</sup>, de quién había aprendido buena parte de sus enseñanzas. Un ejemplo de este ataque lo constituye Mark Twain quien, tras haber seguido la corriente, escribió una satírica obra en dónde la critica con dureza. Era, tal y como su biógrafo expone, el gran oponente público a la Ciencia Cristiana. Mostramos la visión de Twain no tanto por la notoriedad del autor, sino más bien como representativa del auge y posterior desaprobación a la que Eddy y su corriente se enfrentaron. El biógrafo de Twain, A. B. Paine, escribe:

Yo estaba en esta época muy interesado en la curación mental, y había sido tratado de la neurastenia con resultados gratificantes. Al igual que la mayor parte del mundo, yo había asumido, a partir de sus artículos publicados, que [Twain]

---

<sup>372</sup> Peel, R., *Mary Baker Eddy: The Years of Discovery*, Austin, Holt, Rinehart and Winston, 1971, págs. 183-184.

<sup>373</sup> Todd, L., *Talking to the Other Side: a History of Modern Spiritualism And Mediumship: A Study of the Religion, Science, Philosophy and Mediums that Encompass this American-Made Religion*, New York, iUniverse, 2005, págs. 32-33.

<sup>374</sup> Phineas Quimby (1802-1866) fue un polifacético inventor, pensador, sanador y seguidor del mesmerismo. Se introdujo en esta corriente, comenzando a desarrollar su labor como sanador sobre la base de la alimentación y la propia fe del paciente en la curación. Eddy reconoció en algunos pasajes y discursos haberse inspirado en las enseñanzas de Quimby para su propio desarrollo de la ciencia cristiana, siendo esta inspiración objeto de duras críticas por parte de aquellos que la acusaron de plagio.

condenaba a la Ciencia Cristiana ya sus prácticas relacionadas de improviso. Cuando confesé, un poco a regañadientes, un día, el beneficio que había recibido, me sorprendió al responder:

La Madre Eddy merece un lugar en la Trinidad tanto como cualquier miembro de ella, y ha organizado y puesto a disposición un principio de sanidad que durante dos mil años nunca ha sido empleado, excepto a modo de las más insignificantes conjeturas: ella es la benefactora de la época.

Parecía extraño, en ese momento, oírle hablar de esta manera acerca de una práctica de la que se le consideraba generalmente como el principal antagonista público. Era otro ángulo de su carácter multifacético<sup>375</sup>.

En su propia obra de tono satírico *Christian Science*, Twain publicada en 1907, narra la importancia de la Ciencia Cristiana, así como su principal idea de alcanzar la salud mediante la profesión de fe. Twain, además, añade algunos de los temas más controvertidos que rodearon a Eddy, como la acusación de haberle usurpado las enseñanzas a Quimby o el carácter de negocio que la agrupación llegó a tener. El literato relata:

No podemos estar pacíficamente de acuerdo con sus motivos, por lo tanto, su carácter debe permanecer corrupto para algunos de nosotros y directo para los demás.

No importa, ella es lo suficientemente interesante sin estar amigablemente de acuerdo. Es, en varios sentidos, la mujer más interesante que ha vivido, y la más extraordinaria. Lo mismo puede decirse de su carrera, y lo mismo puede decirse de su principal resultado. Empezó a partir de la nada. Sus enemigos la acusan de haber tomado subrepticamente de Quimby un peculiar sistema de curación que era una cura mental con una base bíblica. Ella y sus amigos niegan que le hayan quitado algo. Éste es un asunto del que podemos hablar por-y-por. Si lo tomó o lo inventó, era —materialmente— una mina de aserrín cuando lo

---

<sup>375</sup> Paine, A. B., *Mark Twain: A Biography; the Personal and Literary Life of Samuel Langhorne Clemens*, 3 vols. London, Chelsea House Publishers, 1912, pág. 1271.

consiguió, y lo ha convertido en una especie de Klondike<sup>376</sup>. Su dique espiritual no tenía ninguna firmeza, si es que existía de algún modo, y ella ha lanzado una religión mundial que tiene ahora seiscientas sesenta y tres iglesias y alquila una nueva cada cuatro días. Cuando no conocemos a una persona —y también cuando lo hacemos— tenemos que juzgar su grandeza por el tamaño y la naturaleza de sus logros, en comparación con los logros de otros en su línea concreta de negocios, no hay otra manera. Medido por esta norma, son trece siglos los años que han pasado desde que el mundo produjo alguien que podría estar a la altura de la señora Eddy<sup>377</sup>.

Según el criterio de grandeza aportado por Twain, tanto Eddy como la Ciencia Cristiana han de posicionarse en un lugar preeminente de la cultura americana, si bien, a pesar de su importancia, son un grupo de entre los diversos movimientos vinculados al Espiritualismo que surgieron en la época decimonónica. Otras corrientes enfocadas hacia la salud y el bienestar del individuo tuvieron gran relevancia en la configuración socio-política, espiritual, filosófica, científica y económica de la época. Ejemplos de ello lo constituyen el mesmerismo, la frenología o la psicopatología francesa, vinculada a desarrollos cruciales de la psicología, disciplina en formación por aquel entonces.

En el capítulo siguiente, como hemos anunciado, trataremos algunos de los desarrollos más importantes en el eje entre los fenómenos extraños y la ciencia. Para ello, regresaremos al Viejo Continente, en dónde una multitud de investigadores de las más diversas áreas se organizaron de uno u otro modo, interesados por la imbricación de los nuevos conocimientos en los viejos problemas humanos. Será en este ambiente en el que surja, también, la *Society of Psychological Research (SPR)*, cuya presentación dejaremos, dada su relevancia para nuestros objetivos, para el tercer capítulo de la presente sección.

---

<sup>376</sup> Con “Klondike” Twain hace referencia a la fiebre del oro que se extendió hacia esta región de Canadá a finales del siglo XIX, equiparable, tanto por el fervor que despertó, como por la gran cantidad de riqueza que movió, con el movimiento de Eddy.

<sup>377</sup> Twain, M., *Christian Science*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1907, págs. 102-103.

## 17. Ciencia y fe: ¿una cuestión de límites?

Emulando un ejercicio propio de las clases acomodadas de la América del siglo XIX realizaremos, en el presente capítulo, nuestro propio tour europeo. Sin embargo, aunque ese siglo fue especialmente prolijo en cuanto a nuevos movimientos y agrupaciones ideológicas, es necesario remontarse hasta la época de Kant para comprender la configuración decimonónica.

El siglo de la Ilustración fue un momento de explosión cultural e intelectual en el que la nueva forma de entender la ciencia —tras lo que se ha denominado Revolución Científica—y su separación de las religiones institucionalizadas trajo consigo una inusual permeabilidad entre disciplinas en formación y entre los intereses de los científicos y su nuevo modo de concebir el método. La existencia de fronteras difusas, tanto como las nuevas necesidades socio-culturales aludidas en la introducción de la presente sección, fomentaron la aparición de corrientes que alcanzarían cierta relevancia, bien por si mismas, bien por su significación en el conjunto del *corpus* de conocimiento posterior. Dos ejemplos de esta configuración que resultan verdaderamente pertinentes para nuestros propósitos lo constituyen el magnetismo animal o mesmerismo y la fisiognomía.

La fisiognomía o fisiognómica es un método terapéutico basado en la lectura e interpretación de los rasgos del paciente. Aunque usualmente dicho estudio se realiza del rostro, algunas corrientes y autores llevaron esta práctica antigua a otros terrenos, como el tratamiento —investigación, interpretación e intervención—de la sombra<sup>378</sup>. Este método nacido en la Antigüedad vivió su época dorada durante los siglos XVIII y XIX con Johann Gaspar de Lavater como máximo exponente. A modo de presentación, puede decirse que:

Lavater (1741-1801) fue un poeta, místico, y renombrado fisonomista Suizo; un hombre que influyó en Goethe y que también estaba cerca de Hamann. Lavater fue un lector ardiente de Kant, su *Lieblingsschriftsteller*. Sus cartas a Kant indican

---

<sup>378</sup> Stoichita, V. I., *Breve historia de la sombra*, Madrid, Siruela, 2006.

que el mundo literario y erudito estaba esperando los nuevos escritos de Kant con gran entusiasmo<sup>379</sup>.

Mencionaremos la relación con Goethe, Hamman y con el propio Kant como modo de situarlo en el círculo de intelectuales de la época. Con el filósofo de Königsberg llegó a cartearse, pidiéndole la opinión que al pensador le merecían las obras del fisiognomista<sup>380</sup>, por lo que podemos afirmar que Lavater no fue un personaje aislado ni sus teorizaciones resultan disparatadas para el marco contextual en el que se situó.

De hecho, Kant no solo mantiene correspondencia con él acerca de asuntos tan relevantes como la religión como institución, la profesión de fe y la necesidad humana de creer<sup>381</sup>, sino que se refiere a él sus obras. En la Parte II de su obra *Antropología*, Kant dedica una serie de apartados a la fisiognomía y sus divisiones, así como a los rasgos faciales y los gestos. Pero no sólo trata la cuestión, sino que defiende a los fisiognomistas y su labor como lectores de rasgos, siempre que éstos conozcan a las personas que están analizando [*Anthr.*, 242].

Sin embargo, tal y como Kant apuntó en su obra, la fisiognomía no constituye una ciencia, en tanto en cuanto no es un saber general, único y observable de modo directo, sino una interpretación acerca de las particularidades del individuo, de cada persona. Es por ello que nos hemos referido, al inicio de la exposición, como método terapéutico, debiendo señalar, además, que se sitúa más cercano a la psicología y al tratamiento moral que a un sistema médico.

De hecho, Lavater realizaba su interpretación de la sombra proyectada de la persona, más que de sus rasgos concretos. Según el propio Lavater ésta sombra constituía la expresión mínima, fundamental, de cada individuo<sup>382</sup>; una suerte de

---

<sup>379</sup> Zweig, A., “Introducción”, en Kant. I., *Philosophical Correspondence*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, pág. 14.

<sup>380</sup> Kuehn, *Kant: a Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 pág. 224.

<sup>381</sup> Kuehn, *Kant: a Biography*, págs. 79-82; pág. 121.

<sup>382</sup> Lavater, J. C., *Essays on Physiognomy*, London, B. Blake, 1894, pág. 275.



Doble<sup>383</sup> mediante el cual el fisiognomista podía acceder a su alma<sup>384</sup>. El fisiognomista, entonces, era una suerte de terapeuta del alma, del espíritu y sus perversiones, encontrándose así a medio camino entre el religioso, el juez y el médico, haciendo las veces, además, de controlador de la higiene social<sup>385</sup>.

Sin embargo, y contrariamente a los ideales ilustrados de su época que confiaban en la educación como modo de alcanzar la autonomía y rectitud el sujeto, los partidarios de la fisiognomía no creían que éste cambio, que esta “conversión moral” en el sentido kantiano explicado, pudiese surtir efecto alguno. En este sentido se diferencian también de corrientes como el trascendentalismo, que serían en este sentido derivadas de las Luces, Lavater defendía el carácter innato de la bondad o maldad, de la rectitud moral o la perversión, por lo que solamente mediante la terapia se podría frenar dicha tendencia, no pudiendo el

---

<sup>383</sup> El Doble o *Döppelgänger* fue muy frecuente durante el siglo XIX y principios del XX. Estaba asociado a dos hechos interconectados: a que una persona sufriera la aparición de la imagen de otra persona todavía viva, usualmente envuelta en un halo paranormal que presagiaba un mal acontecimiento, como en los casos vistos de los *Phantasms of the Living*; o a la propia percepción por una persona de su Doble, que podía ser también visto por los demás, pero menos habitualmente. En este segundo caso, más frecuente, el Doble está también vinculado con el Mal, pero de modo diferente: representa la mala conciencia o pecado de quién lo ve, una disociación entre la persona que realmente es y la persona que está siendo, es decir, la brecha entre el ser y el deber ser que crea problemas para el individuo. La idea del Doble es cercana, como puede comprobarse, a la teoría de los diferentes niveles de conciencia desarrollada en la misma época.

<sup>384</sup> Esta idea de que la sombra refleja la parte oscura, pecaminosa, del alma del individuo fue común durante los siglos XVIII y XIX. De hecho, la propia denominación de Siglo de las Luces viene a complementar la creencia de la época, según la que se asociaba la sombra con la ignorancia, la superstición, la debilidad moral y el pecado, pudiendo y debiendo ser combatida mediante los ideales de la Ilustración o las Luces: la autonomía moral, la razón... Esta idea se encuentra recogida en el célebre relato *La maravillosa historia de Peter Schlemihl o el hombre que perdió su sombra*, de Chamisso (Chamisso, A., *La maravillosa historia de Peter Schlemihl*, Madrid, Nórdica, 2009).

<sup>385</sup> Hablamos aquí de “higiene social” en el sentido apuntado por Foucault, en textos como el de “Los anormales”, véase Vásquez Rocca, A., “Foucault: ‘Los Anormales’. Una genealogía de lo monstruoso. Apuntes para una historiografía de la locura, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 34(2), 2012, págs. 403-420.

alma humana modificarse por completo. La constitución es innata y, mediante la lectura de la sombra, el fisiognomista observa la configuración estética del individuo que es, a su vez, reflejo de su ética<sup>386</sup>. Aunque solo esbozada, en la teoría fisiognómica se encuentra ya el germen de una idea que se convertirá en clave de la psicología posterior: el inconsciente. Y es que bien pudiera ser que un individuo, pese a sus intentos de obrar bien, no pudiese conseguirlo por su configuración personal, bien sea ésta considerada innata o causa del desarrollo y modificable mediante terapia.

Esta misma idea está en la base de la corriente del magnetismo animal, esta vez con menor implicación de la parte más religiosa y espiritual del individuo. Como veremos, en el magnetismo se considera que existen diversos niveles de conciencia que actúan, a veces de modo contrario al nivel de conciencia normal del individuo. Estos diferentes niveles y sus actuaciones también pueden ser observados mediante la nueva corriente desarrollada por Mesmer en la que se considera la conciencia más como un producto de la mente que del alma, avanzando con ello un paso hacia la secularización del sujeto<sup>387</sup>.

Esta transición del espiritualismo fue brillantemente captada por Nietzsche, quién, aunque no trató los fenómenos extraños de un modo sistemático, sí dedico algunos fragmentos a lo que fue uno de temas que más interés despertó durante su época. Nietzsche sintetiza qué son los fenómenos extraños del siguiente modo:

Para una explicación de los llamados "fenómenos espiritistas". Una parte de las

---

<sup>386</sup> Heinämaa, S., Reuter, M. (eds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Amsterdam, Springer, 2009, pág. 162.

<sup>387</sup> En este avance cobra pleno sentido, por ejemplo, el título de la obra de Cerullo, que realiza un recorrido desde estos estadios en los que alma y mente, es decir, espiritualidad y psicología estaban inclinados hacia la parte religiosa hasta la visión más partidaria de la metodología de observación científica, una visión más psicológica como la desarrollada por la investigación psíquica en el último tercio del siglo XIX. Cerullo, J. J., *The Secularization of the Soul: Psychical Research in Modern Britain*, London, Institute for the Study of Human Issues, 1980.

funciones intelectuales del *medium* le suceden de forma inconsciente: en esto su estado es hipnótico (disociación de un entendimiento despierto y de uno que duerme). En esta parte inconsciente se concentra la fuerza nerviosa debe tener lugar entre personas cogidas de la mano una conducción eléctrica hacia el *médium*, la cual permita que los pensamientos de cada persona pasen al *médium*. Una conducción tal de pensamientos no es más milagrosa que la conducción entre el cerebro y el pie, en el caso de un traspíe, dentro de una persona. Las preguntas son respondidas por la intelectualidad de las personas implicadas: si bien la memoria proporciona y ofrece a menudo algo de lo que habitualmente parece olvidado. Consecuencia de la emoción nerviosa: no hay olvido. También es posible el engaño inconsciente: pienso que un *medium* fraudulento oficia con toda clase de manipulaciones fraudulentas sin saberlo; su tipo de moralidad se expresa instintivamente en estas acciones. En definitiva, sucede siempre así en todas nuestras acciones. Lo esencial nos sucede de forma inconsciente, y el bribón es cien veces y más a menudo más bribón de una manera inconsciente que consciente.

Fenómenos eléctricos, corrientes frías, chispas son posibles entonces. La sensación de ser-tocados puede ser cuestión de ilusión, alucinaciones de los sentidos, si bien es posible que haya una unidad alucinatoria para varias personas (como en los antiguos cultos orgiásticos).

La creencia en el reencuentro con los muertos es el presupuesto del espiritismo. Es un tipo de libertad de espíritu. Los realmente piadosos no tienen necesidad de esta creencia<sup>388</sup>.

En el pasaje anterior describe una serie de características propias del Espiritualismo decimonónico, así como de los diversos movimientos que hemos mencionado. Por ejemplo, Nietzsche se refiere a la moralidad expresada de modo instintivo en las acciones de cada sujeto, rasgo estudiado por los fisiognomistas; pero lo hace también a los niveles de conciencia, cuyo germen se encuentra en la práctica totalidad de corrientes ligadas a lo preternatural, pero de la que el

---

<sup>388</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, edición de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2010, vol. III, 1 [31]. Agradezco al Dr. Killian Lavernia el haberme facilitado el fragmento citado.

magnetismo, sin duda alguna, fue su máximo exponente.

Antes de continuar con el magnetismo resulta necesario resaltar una idea de notoria importancia para la comprensión de la transición desde la religiosidad tradicional hacia la secularización del alma a la que aludíamos. Nietzsche sintetiza este tránsito cuando afirma que la creencia en la vida más allá de la muerte es un tipo de libertad de espíritu; tipo no necesario, sin embargo, para aquellos acogidos a la religiosidad entendida como creencia en un dios.

De hecho, aquellas personas vinculadas con los dogmas institucionalizados rehuyeron en muchos casos la creencia o vinculación con las nuevas corrientes espiritistas, criticando a aquellos individuos que las seguían como supersticiosos. Por otro lado, esta afirmación nietzscheana —paralela a su afirmación de la muerte de Dios—, saca a la luz la relación existente entre aquellos sujetos desposeídos de las formas tradicionales de fe religiosa, que buscaron durante el siglo XIX esa “esperanza en el porvenir” [TG, 75: 109] de la que Kant ya había hablado. Esta búsqueda fue, en gran medida, la emprendida por algunos de los seguidores de corrientes que estuvieron más vinculadas a la ciencia o los nuevos métodos terapéuticos y experimentales, como el magnetismo animal, pero también la psicopatología francesa o la investigación psíquica, como veremos.

El magnetismo animal es la corriente precursora de la hipnosis, muy extendida en el siglo XIX hasta la actualidad. También llamado mesmerismo, por su creador, Anton Mesmer (1733-1815), surge en Francia, extendiéndose rápidamente por Centroeuropa durante el último tercio del siglo XVIII. En líneas generales, el magnetismo puede ser descrito como “un sistema terapéutico basado en la idea de que la mala salud es el resultado de desequilibrios de fluidos magnéticos dentro del cuerpo, que un mesmerista puede redistribuir mediante golpes magnéticos. En algunos pacientes la aplicación del mesmerismo conduce a un estado de somnambulismo”. Entendiendo el sonambulismo como “un estado de sueño, o un momento a medio despertar, inducido espontáneamente o artificialmente, es decir, a través del mesmerismo o la hipnosis, momentos durante

los que se pueden llevar a cabo tareas, y en las que pueden exhibirse habilidades paranormales como la clarividencia y la telepatía”<sup>389</sup>.

Esta redistribución de los fluidos magnéticos trajo consigo una serie de cambios en el quehacer usual de la ciencia de la época que tendrían gran repercusión en la terapia psicológica posterior, tales como la ancestral idea de que el cuerpo y la naturaleza son sabias, es decir, conocen sus estructuras, necesidades, funciones y desórdenes. El terapeuta, entonces, ha de escuchar al cuerpo del paciente, un individuo que ha de salir de su rol pasivo, llegando incluso a la inversión de roles entre terapeuta y paciente. En cualquier caso, el abismo que separaba a unos de otros se difumina, dando lugar a la autonomía del paciente, una persona que tiene significación en sí misma independientemente de su dolencia. Con esta apertura de roles y miras verán la luz diversidad de textos médicos recogiendo testimonios acerca de los diversos niveles de conciencia, y su relación con la salud y la enfermedad<sup>390</sup>.

En cuanto a la principal aplicación que tuvo el magnetismo animal fue el tratamiento de las pacientes histéricas. Aunque no nació como circunscrito a ninguna dolencia particular, factores como los enumerados fueron determinantes para que un colectivo tan numeroso y necesitado de atención por parte de los terapeutas y médicos como el de las mujeres histéricas determinaron que el magnetismo se asociase a dicha problemática. Así, por ejemplo el hecho de que diese voz a la paciente o de que ésta tuviese su propia significación y autonomía constituyen elementos esenciales para comprender dicha relación entre corrientes.

---

<sup>389</sup> Wolfframm, H., *The Stepchildren of Science: Psychological Research and Parapsychology in Germany, C. 1870-1939*, Amsterdam, Rodopi, 2009, págs. 5-6.

<sup>390</sup> Los niveles de conciencia fueron uno de los temas más sobresalientes y debatidos de la psicología decimonónica, considerándose el culmen la teoría psicoanalítica de Freud. Para una visión más detallada de este recorrido véase: Montiel, L., “El paradigma psicoanalítico: de Mesmer a Freud”, *Historia* 16, 211, 1993, págs. 73-79. En cuanto a la puntualización de las características enumeradas el mismo Montiel ha realizado trabajos acerca de cada uno de los ítems mencionados. Por su carácter sintetizador y su pertinencia en el marco del presente trabajo, véase, en todo caso: Montiel, L., “La primera rebelión del sujeto”, Ortiz Gómez, T., *et all.* (coords.), *La experiencia de enfermar en perspectiva histórica*, Granada, Actas Congreso Nacional Historia Medicina, 2008, págs. 153-158.

Dado su vínculo con la histeria, pasaría más tarde a relacionarse estrechamente con los fenómenos extraños. Esto se debe a que, por un lado, la histeria estuvo de algún modo implícitamente vinculada con los médiums, en tanto en cuanto las videntes fueron consideradas por aquellos más escépticos al menos como histéricas. Por otro lado, el método empleado por el mesmerismo, similar o equivalente a la hipnosis, permitía que se desarrollasen episodios de comunicación con los espíritus o que los espíritus tomaran el control de las pacientes mesmerizadas para manifestarse. Fue entonces cuando magnetismo y médiums se vincularon de modo más organizado y formal en corrientes como la Ciencia Cristiana, anteriormente expuesta.

De hecho, el magnetismo sirvió a más intereses que los meramente sanitarios, en tanto que contribuyó ideológicamente a corrientes como la de Eddy, a medio camino entre la medicina y la religión; así como a otros de cariz netamente político, como movimiento de los “jacobinos vieneses” en el Imperio Austrohúngaro y las tendencias más progresistas y, anacrónicamente hablando, democráticas<sup>391</sup>, siendo utilizado en Francia con fines más amplios que los terapéuticos<sup>392</sup>.

Como ejemplo de estos otros usos y el estrecho vínculo surgido entre el magnetismo y los médiums, es importante mencionar a Andrew Jackson Davis (1826-1910), un magnetista swedenborgiano conocido como el “vidente de Pouhkeepsie”. Aunque su fama no llegó al nivel de las hermanas Fox, por ejemplo, Davis fue un referente tanto para el desarrollo de los estudios de Swedenborg como para la propagación del magnetismo en la América de mediados del siglo XIX. Otro ejemplo de ello lo constituye el célebre caso de la “vidente de Prevost”, estudiado por Justinus Kerner. Tal y como Montiel ha expuesto magistralmente<sup>393</sup>,

---

<sup>391</sup> Montiel, L., “Magnetismo romántico: el paciente, la mujer, la república”, *Dynamis*, 26, 2006, págs. 143-145.

<sup>392</sup> Darnton, R., *La fin des Lumières. Le mesmerisme et la Revolution*, Paris, Perrin, 1984.

<sup>393</sup> Si bien el autor ha tratado esta temática en diferentes trabajos resulta, quizás, más representativo de la idea expresada el siguiente: Montiel, L., “Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LVIII (2), 2006, págs. 11-38.

el vínculo entre magnetismo y espiritismo no constituyó un hecho puntual, propio del estudio de algunas videntes, sino más bien fue causa y resultado del ambiente científico y espiritual de la época. Es esta misma atmósfera la que, a lo largo del siglo XIX, propiciará estudios como los llevados a cabo por la *Society for Psychological Research* y, y la investigación de William James. La idea fundamental de estas conexiones no es tanto el hecho de que fuesen múltiples y variadas, sino la configuración de la ciencia como estrechamente ligada a este tipo de investigaciones que en la actualidad se consideran usualmente como poco serias o incluso irrisorias. Puede decirse, en pocas palabras, que la ciencia de los siglos XVIII y XIX es también el estudio de los espíritus, las médiums y los fenómenos extraños.

En todo caso, puede decirse que: “con sus muchas variaciones, el mesmerismo llegó a ser durante los primeros cincuenta años del siglo XIX un procedimiento ampliamente extendido y exhibido en Europa y América”<sup>394</sup>. Prueba de su popularidad la constituyen la obra de E.T.A. Hoffman, *El magnetizador*; así como *La madriguera del gusano* de Bram Stoker; los cuentos de Edgar Allan Poe “Revelación Mesmérica” y “La verdad sobre el caso del señor Valdemar”; o el capítulo “Magia y magnetismo animal” de la obra de A. Schopenhauer *Sobre la voluntad en la naturaleza*<sup>395</sup>.

Schopenhauer se sitúa en un punto estratégico del eje de coordenadas que hemos venido esbozando. Por un lado, él mismo experimenta con los fenómenos

---

<sup>394</sup> Luckhurst, R., *The Invention of Telepathy*, pag 9.

<sup>395</sup> Hoffman, E.T.A., *El magnetizador*, Barcelona, Bambu Editorial, 2010; Stoker, B., *La madriguera del gusano*, Madrid, Valdemar, 2001; Poe, E., *Cuentos*, Madrid, Alianza, 2002; Schopenhauer, A., “Sobre la voluntad en la naturaleza”, en *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Gredos, 2010. Schopenhauer trató la cuestión en sus diferentes obras, encontrando fragmentos en sus escritos más conocidos. Por ejemplo, Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., edición de Armas, M. C., Chamorro, J., Díaz Fernández, R. J., Madrid, Akal, 2005, vol. 2, págs. 533, 610; o Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*, 3 vols, Barcelona, Ágora, 1997, 1: 201, 5: 213. Perteneciente a este último texto es su ensayo sobre los fenómenos extraños, publicado de modo independiente: Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, trad. de A. Izquierdo, Madrid, Valdemar, 1998.

extraños, acercándose al magnetismo, las médiums y la magia como observador. En el capítulo mencionado expone su experiencia con estos ámbitos del siguiente modo:

En el año de 1854, tuve la suerte de ver aquí [Frankfurt] unas hazañas extraordinarias del señor Regazzoni de Bergamo en las que el poder inmediato, es decir, mágico, de su voluntad sobre los demás es inconfundible y sorprendente en grado máximo, de la autenticidad de las cuales ninguno puede dudar, excepto aquellos a quienes la naturaleza ha negado completamente toda capacidad de comprender condiciones patológicas. Aunque hay sujetos que deben ser abogados, ministros, comerciantes o soldados, no deben de ser médicos, porque el resultado sería fatal, ya que en medicina el diagnóstico es lo principal. [Regazzoni] Era capaz de poner a su sonámbulo, que estaba bajo su influencia, en catalepsia completa; de hecho, sólo a través de su voluntad, sin gestos, mientras caminaba hacia adelante y él estaba detrás podría hacerla caer hacia atrás. Podía paralizarla, ponerla en un estado de tétanos [*Starrkrampf*], con pupilas dilatadas, completamente insensible, y los signos inconfundibles de una condición totalmente cataléptica. Hizo que una dama de la audiencia tocara el piano, y luego de pie a 15 pasos de ella, a través de su voluntad, con gestos, la paralizó para que no pudiera tocar. Luego la puso contra una columna y la encantó para que no pudiera moverse del lugar a pesar del mayor esfuerzo. Según mi observación casi todos sus trucos se pueden explicar por el hecho de que aísla el cerebro de la columna vertebral, ya sea por completo, por lo que todos los nervios sensibles y motores están paralizados y se produce catalepsia completa, o la parálisis afecta sólo a los nervios motores, mientras que la sensibilidad permanece, por lo que su cabeza conserva la conciencia sobre un cuerpo aparentemente muerto. La estricnina funciona de la misma manera: sólo paraliza los nervios motores hasta el tétanos completo, lo que lleva a la muerte por asfixia; Sin embargo, deja los nervios sensibles, por lo tanto también la conciencia, sin perturbación. Regazzoni hace lo mismo a través de la influencia mágica de su voluntad<sup>396</sup>.

---

<sup>396</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, II, § 408.



En el fragmento anterior puede observarse el procedimiento del magnetista, mediante el cual toma el control sobre la paciente hipnotizada, en trance, pudiendo controlar con ello sus movimientos y acceder a sus diferentes niveles de conciencia. Este procedimiento será utilizado por la psicopatología francesa y estudiado por los investigadores psíquicos que, como James, se acercaban a los fenómenos extraños como modo de acceso a la comprensión de la psicología humana<sup>397</sup>.

Si bien James representa la vertiente científica, Schopenhauer se interesó también por los desarrollos de la ciencia de su época con respecto a la posible patología o sinrazón de las personas que decían ser visionarios. Prueba de ello es el propio vínculo con el magnetismo, considerado por aquel entonces como método terapéutico. Otro resultado de este estudio schopenhaueriano lo encontramos en su *Ensayo sobre las visiones de fantasmas* de 1851. En esta obra el pensador alemán parte de los desarrollos procedentes del magnetismo, aunándolos con su propia perspectiva idealista<sup>398</sup> y teniendo como base de estudio la, por aquel entonces, magna obra de Brièrre de Boismont sobre alucinaciones<sup>399</sup>.

En su *Ensayo*, Schopenhauer parte del idealismo para su consideración de las visiones de fantasmas, un idealismo según el cual los fenómenos se

---

<sup>397</sup> Esta idea será debidamente tratada en el bloque siguiente, dedicado a William James.

<sup>398</sup> Véase Cartwright, D. E., *Schopenhauer: a Biography*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2010.

<sup>399</sup> Brièrre de Boismont, A., *Des Hallucinations...*, Paris, Troisième Edition, 1862. Este trabajo se sitúa entre los tratados más completos en torno a la cuestión de las alucinaciones. En él, y desde una perspectiva racionalista, el psiquiatra francés presenta las alucinaciones clasificadas según su prevalencia, la patología asociada, o el momento en el que la persona las sufre. Entre estas últimas encontramos las alucinaciones vinculadas con el éxtasis, las pesadillas, los sueños, el magnetismo, el sonambulismo, así como aquellas que presentan comorbilidad con signos de dolencia física. Una vez presentada la exhaustiva clasificación de las alucinaciones posibles, Brièrre de Boismont pasa a su etiología para, posteriormente, proponer su consideración desde diversos puntos de vista, como son el psicológico, el religioso o el histórico. El estudio resulta de gran relevancia, además, por su idea de que no todas las alucinaciones son necesariamente patológicas, estudiar las consecuencias legales para aquellos que las sufren y tener en cuenta aspectos, como el religioso, desde un punto de vista racional.

corresponden con la representación y la cosa en sí con la voluntad. Este punto de vista que, según el propio Schopenhauer, deriva del pensamiento de Descartes en su consideración de lo subjetivo, del punto de vista del sujeto, tanto como de Kant, dado que fue el pensador de Königsberg quién introdujo la necesaria mediación del sujeto en cualquiera de nuestras percepciones y conocimientos acerca del mundo<sup>400</sup>. Sin embargo, en su *Ensayo*, Schopenhauer se distanciará del enfoque kantiano, contraponiendo la posición *espiritualista* de éste en *Sueños* a su propia concepción *idealista*<sup>401</sup>.

Asimismo, retoma la tradición anterior en cuanto a su consideración de tan solo las visiones procedentes del interior del sujeto, no entrando en debates acerca de la realidad o no de los fantasmas como posibles entes del exterior. En esta consideración de los fantasmas que provienen del interior del individuo, como aquellos con los que Swedenborg se comunicaba, Schopenhauer acotará su estudio a aquellas que se producen durante la vigilia, descartando con ello los sueños.

Su estudio, entonces, tiene como principal objetivo la dilucidación de si las imágenes que padece el visionario tienen algún fundamento objetivo o si, por el contrario, son meras alucinaciones. Esta investigación, necesaria para el autor tras un siglo de desprecio casi absoluto hacia la cuestión (el siglo XVIII), ha de ser filosófica, pero también fisiológica, tratando de establecer las posibilidades de que el cerebro proporcione intelecciones como las de los fantasmas y conceptualizar su significado<sup>402</sup>.

No trataremos *in extenso* esta obra de Schopenhauer, ni su pensamiento acerca del ámbito de lo espiritual y los fantasmas por una razón fundamental. Si bien el escrito recoge una serie de características del nuevo proceder decimonónico, no resulta cualitativamente diferente al emprendido por Kant en el siglo anterior. Y es que, a pesar de su perspectiva idealista, Schopenhauer dedica buena parte de sus esfuerzos a la dilucidación de si los visionarios son o no locos,

---

<sup>400</sup> Schopenhauer, A., *Fragmentos para la historia de la filosofía*, trad. de M. Sánchez, Madrid, Siruela, 2004, §12-13.

<sup>401</sup> Schopenhauer, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, pág. 24.

<sup>402</sup> Schopenhauer, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, pág. 21-22.

si padecen alguna patología y cómo han de ser considerados por ello. Este motivo se vuelve fundamental para nuestra decisión de estudiar a William James<sup>403</sup>, presentando tan solo a Schopenhauer como paso intermedio en la configuración de la perspectiva más laica y de mirada científica, experimental, propia del siglo XIX.

Ejemplo de dicha perspectiva intermedia es la defensa de Schopenhauer de la dualidad que abarca lo natural y lo sobrenatural. Afirma: “la creencia en los fantasmas es innata en el hombre: se encuentra en toda época y país, y quizá ningún hombre esté totalmente libre de ella. Ya la masa y el pueblo de todo tiempo y lugar distinguen lo *natural* y lo *sobrenatural* como dos órdenes de cosas totalmente diferentes, y, sin embargo, coexistentes”<sup>404</sup>.

Así, aunque dicha dualidad propia de la filosofía Moderna se verá interrumpida, superada por planteamientos como el de James, resulta de gran relevancia la centralidad que Schopenhauer confiere no solo al estudio de los fenómenos extraños, sino a su creencia al afirmar que es innata a la humanidad. Esta perspectiva que sitúa los espíritus y el posible contacto con ellos como una cuestión antropológicamente fundamental es una de las claves justificativas de la presente tesis doctoral.

Prosiguiendo con la aproximación a Schopenhauer, su *Ensayo* contiene buena parte de las características de la configuración decimonónica. En él puede apreciarse cómo se tienen en cuenta los ámbitos de creencias y prácticas más populares, tanto como los estudios procedentes de la ciencia o su necesidad, pero también los datos proporcionados por el mundo del espectáculo<sup>405</sup>. Ejemplo de

---

<sup>403</sup> Dicho estudio será emprendido en el siguiente bloque temático (IV).

<sup>404</sup> Schopenhauer, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, pág. 82. Dicha afirmación puede haber estado reforzada por las propias visiones de Schopenhauer, quién llegó a ver al fantasma de su padre sentado en el sofá junto a su caniche. El episodio es recogido por Cartwright, D. E., *Schopenhauer: A Biography*, pág. 451.

<sup>405</sup> En esta época asistimos al (re)surgimiento de los ilusionistas o magos, con un entretenimiento diferente. Los magos no eran un personaje nuevo en el siglo XIX, pero sí su espectáculo, que se desarrolló tanto por el interés en lo oculto, como gracias a nuevos dispositivos técnicos y tecnológicos. Electricidad, fotografía y cine son ejemplos de los nuevos medios para la creación de ilusiones que dejaron

ello es la referencia al magnetismo animal, que trata de modo significativamente extenso; la “acción mágica” como posible explicación de los fenómenos extraños tanto mundana como del más allá; el Doble<sup>406</sup>, tema candente en su época; o su defensa de la investigación empírica de la magia llevada a cabo por el magnetismo animal, pero que será heredada por corrientes como la psicopatología francesa. Schopenhauer, a modo de síntesis de su obra y en defensa de esta necesidad de estudio de los fantasmas, escribe:

Solo el *idealismo* que se ha ido desarrollando poco a poco en los últimos tiempos nos lleva al punto de vista desde el cual podemos juzgar con rectitud todas estas cosas, es decir, también las visiones y las apariciones de fantasmas. Al mismo tiempo, por la vía empírica, el magnetismo animal ha sacado a la luz del día la magia, envuelta en la sombra en todas las épocas anteriores, oculta temerosamente, y así ha sometido las apariciones de fantasmas a investigaciones serias y a un juicio imparcial<sup>407</sup>.

Puede observarse que Schopenhauer recogió y conceptualizó las demandas sociales e ideológicas de su época, como lo había hecho Kant. Este apunte, que puede parecer banal, nos proporciona dos datos fundamentales para la

---

perpleja a su audiencia. El invento de Méliès, 'linterna mágica', precursor del cine; o el *agioscope* del teatro que reproduce la historia de la Tierra desde su creación en adelante en 45 fotogramas (Publicado en *Le prestidigitateur*, 1920, 21 (2), una revista del sindicato de artistas y prestidigitadores que estuvo en prensa durante el periodo 1905-1928), e ilusiones de fantasmas mediante la utilización de espejos de dos caras que permitieron al *showman* combinar el mundo de los espíritus y el ámbito de la ciencia dentro y fuera del escenario (Robin, H., *L'Almanach illustré de Cagliostro: Histoire de spectres vivants et impalpables*, Paris, Pagnerre, 1864-1865). Otro método destacable lo constituye la “fotografía espirítica” o de espíritus inaugurada por Edward Bateman en 1861 como intento de mostrar su existencia (sus trabajos fotográficos han sido recopilados en: Bateman, E., *Edward Bateman: Mechanical Brides of the Uncanny*, California, Nazraeli Press, 2009).

<sup>406</sup> La más célebre obra acerca de la cuestión del Doble es sin duda alguna la novela homónima de Dovstoyeski, F., *El Doble*, Madrid, Alianza, 2011.

<sup>407</sup> Schopenhauer, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, pág. 132. El magnetismo animal es tratado en las págs. 70 y ss.; el estudio del Doble se realiza en las págs. 118-119; siendo la “acción mágica” tratada especialmente en la pág. 120.

comprensión de los fenómenos extraños: su importancia en el contexto de la época, que ocasionó no poco interés entre los académicos; y su localización estratégica en el mapa del conocimiento, en tanto en cuanto se sitúa equidistante entre el estudio de la mente y el cerebro, su funcionamiento y sus posibles patologías; la comprensión filosófica del sujeto y sus límites y potencialidades; el hecho religioso y la creencia y exploración del más allá como necesidad humana general; así como involucrada en asuntos políticos, como se ha mencionado. Ejemplo de lo anterior es una de sus primeras obras, *Sobre la visión y los colores*, publicada en 1816 y donde trabajando con Goethe se aleja de su crítica a Newton para establecer los cimientos de la que será su obra más conocida, *El mundo como voluntad y representación*<sup>408</sup>.

Sin embargo, no solo tomará de Kant su preocupación por este tipo de fenómenos, sino la distinción fundamental entre *fenómeno* y *cosa en sí*, que para Schopenhauer se traducirá en los dos conceptos centrales de su filosofía: la *representación* y *Voluntad*, respectivamente<sup>409</sup>. El propio autor afirma la impronta del pensamiento de Kant en su filosofía, cuando afirma: “las raíces de mi filosofía se encuentran ya en la de Kant (...); mi filosofía no es más que el pensar hasta el final de la suya”<sup>410</sup>.

La distinción entre ambos conceptos resulta interesante para la concepción de los fantasmas y visionarios, en tanto en cuanto, para Schopenhauer el sujeto no puede más que concebir el mundo mediante representaciones de los objetos, no aproximándose en este sentido a la realidad como tal. Esto lleva a que no pueda tener la certeza tan siquiera de si el mundo existe o es una mera representación,

---

<sup>408</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la visión y los colores; seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*, Madrid, Trotta, 2013; Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y representación*.

<sup>409</sup> La síntesis necesaria del pensamiento de Schopenhauer puede llevar a un cierto reduccionismo en la presentación del autor, pues no todos los académicos coinciden en el impacto de la recepción de la filosofía kantiana. El debate ha sido planteado en Planells Puchades, J., *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del “fenómeno” y la “cosa en sí”*, Valencia, Universidad de Valencia, 1988, págs. 118 y ss.

<sup>410</sup> Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*, 3 vols, Barcelona, Ágora, 1997, pág. 151.

una mera ilusión irreal creada por la Voluntad irracional del sujeto. El mundo es, entonces, insubstancial en cuanto representación e irracional, en cuanto Voluntad. Fue expuesto por Schopenhauer del siguiente modo:

Solo cuando la esencia interior de la Naturaleza (la Voluntad de vivir en su objetivación) se ha elevado, intrépida y animosa, a través de los reinos de los seres inconscientes y luego a lo largo de la dilatada serie de los animales para llegar, en fin, a la manifestación de la razón, es decir, al hombre, en el cual se refleja sobre sí misma, es cuando se asombra de su propia obra y se pregunta lo que es.

Su asombro es tanto mayor en cuanto que por primera vez se encuentra ante la idea de la muerte, y al lado de la finitud de toda existencia se le impone con mayor o menor fuerza la vanidad de todos nuestros esfuerzos. Con este asombro y estas reflexiones nace lo que se llama la necesidad metafísica, propia solo del hombre, a quien podemos considerar, por consiguiente, un animal *metaphysicum*. En efecto, en el estado natural de conciencia, el hombre se considera a sí mismo como algo que se entiende por sí solo. Pero este estado no perdura; pronto, en el momento que empieza a reflexionar, se manifiesta en él ese asombro ante el enigma del mundo, asombro del que necesariamente nace la metafísica<sup>411</sup>.

En la cita anterior se observa una idea de lo más relevante para nuestro desarrollo: la racionalidad humana, que intenta salir del ámbito de la mera Voluntad surge de la idea de la muerte. La confrontación con la finitud, entonces, se vuelve necesaria para la toma de conciencia del ser humano en tanto animal *metaphysicum*. Así, aunque es puramente racional como conciencia individual, en su salida al mundo se encuentra con la necesaria reflexión ante el enigma de la esfera a la que solo puede acceder mediante la representación. El idealismo de la propuesta schopenhaueriana es entonces patente.

Su propuesta hace de la esfera de lo espiritual, del mundo más allá de la muerte, una esfera de necesaria referencia en tanto en cuanto causa del despertar humano, de su limitación ante el hecho necesario de su fallecimiento. Nace, como

---

<sup>411</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, págs. 186-187.

el mismo Schopenhauer afirma en el fragmento citado, la necesidad metafísica, en el mismo sentido que Kant había afirmado con su “esperanza en el porvenir” [TG: 75, 109].

Se plantea, junto a ello, otra de las cuestiones fundamentales para el desarrollo de la investigación de los fenómenos preternaturales: la necesaria distinción entre lo real y lo ideal. En *Parerga y Paralipomena* Schopenhauer planteó esta diferenciación como clave de la Modernidad, iniciada, según el autor, por Descartes, en tanto que el filósofo francés entendió que el conocimiento recae sobre nuestras ideas de las cosas no sobre las cosas mismas dando con ello origen al problema conocimiento objetivo y subjetivo. Para Schopenhauer:

Este es el problema en cuya solución reside el principal empeño de los filósofos desde hace doscientos años, separar nítidamente lo ideal, esto es, lo que solo y en cuanto tal pertenece a nuestro conocimiento, de lo real, esto es, de lo independiente de él en su existencia, mediante un corte correctamente dirigido en la línea adecuada, para sí averiguar la relación entre ambas<sup>412</sup>.

La solución propuesta por Schopenhauer pasa por su negación de la existencia por sí mismas de las cosas físicas, sino que lo hacen solo como representación de los sujetos. En este sentido, el intelecto humano es el encargado de “crear” el mundo de cosas materiales ordinarias<sup>413</sup> y de aplicar el principio de causa y efecto a las sensaciones recibidas por nuestros sentidos corporales<sup>414</sup>. Pero las representaciones que se llevan a cabo no son más que funciones cerebrales, de modo que el cerebro, “la pulposa masa en el cráneo”, soporta el conjunto del mundo de los objetos. Este materialismo cerebral schopenhauariano es la base para su idealismo en el que los estados mentales le llevan a la afirmación de que el mundo empírico de las cosas individuales es producto de la función cerebral y que

---

<sup>412</sup> Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena*, pág. 11. Para un desarrollo más completo de la cuestión aquí esbozada véase: Martínez Rodríguez, J., *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*, Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 1998, cap. 1.

<sup>413</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1998, pág. 75.

<sup>414</sup> Janaway, Ch., *Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pág. 21.

históricamente, por miedo a reconocerlo, se inventó la noción de espíritu inmaterial<sup>415</sup>. Radica aquí, para Schopenhauer, el problema de los espíritus y cómo han de ser considerados por medio de la noción de animal *metaphisycus* que es el hombre ante la muerte.

Aquí Schopenhauer se alejará de las dos posiciones imperantes al respecto como son la de dejar de existir y la que apuesta por la inmortalidad. Él considera que el individuo (cada uno) forma parte del mundo de los fenómenos, y ocupa cierta parte de espacio durante un período de tiempo, tras lo cual deja de existir; pero si cada uno es también algo en sí mismo, fuera de todo tiempo y cambio, entonces la muerte no es el final<sup>416</sup>.

Schopenhauer considera que la gran equivocación descansa sobre la palabra “Yo” sobre la que se puede decir que es mi apariencia fenomenal personal y que es una parte infinitamente pequeña de mi verdadera naturaleza interior, como parte del mundo<sup>417</sup>; el mundo se me manifiesta así mismo aquí y ahora, pero una vez que Yo deje de existir el mismo mundo se manifestará de la misma forma a otros individuos de la misma especie, cada uno de los cuales se encontrará a sí mismo como sujetos de conciencia, referidos como “Yo”. Por ello, la realidad es indiferente entre cada una de las manifestaciones de una voluntad y otra: desde el punto de vista de la realidad el tiempo es una ilusión<sup>418</sup>.

Esta problemática estará, además, en el centro mismo de los desarrollos médicos, fisiológicos y psicológicos, en la medida en que se estudió la diferencia entre estados mórbidos, alucinaciones no patológicas y visiones “reales”. La búsqueda de pruebas para justificar dicha realidad ha sido, como es bien sabido, una constante en la investigación psíquica, presentando una de sus limitaciones fundamentales y fracaso como ciencia.

Además de la vinculación con la consideración de las alucinaciones, Schopenhauer estableció —como ya se ha referido— la relación con la magia y las

---

<sup>415</sup> Janaway, *Schopenhauer*, pág. 49

<sup>416</sup> Janaway, *Schopenhauer*, pág. 106

<sup>417</sup> Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y representación*, vol. II, pág. 491.

<sup>418</sup> Janaway, *Schopenhauer*, pág. 107.



ilusiones. Dicha línea fue también seguida por uno de los autores más sobresalientes de la tradición de la psicopatología francesa: A. Binet (1857-1911). Discípulo de Charcot y formado en La Salpêtrière, publicó trabajos como *Études de psychologie expérimentale* (1888); *On Double Consciousness* (1889); o *Les altérations de la personnalité* (1892)<sup>419</sup>. Binet, conocido como co-autor del test de desarrollo intelectual Simon-Binet, no solo desarrolló sus trabajos en el ámbito de la psicometría y la psicología diferencial, sino que estuvo fuertemente implicado en la investigación psíquica y las nuevas metodologías terapéuticas, como la hipnosis.

Puesto que en la sección correspondiente a William James, expondremos alguna de sus ideas relativas a la consideración de los médiums y el estudio de los diversos niveles de conciencia<sup>420</sup>, resaltaremos en el presente apartado una de las características más notables y originales de su labor como experimentador, a saber: su estudio de los espectáculos ilusionistas. Este apunte, aunque breve, viene a mostrar los estrechos vínculos establecidos entre esferas diferentes de la sociedad ante un tema, el de los fenómenos preternaturales, que la empapaba siendo considerado por algunos como innato, tal y como hemos expuesto.

En 1894 publica “La psicología de la prestidigitación”<sup>421</sup>, trabajo en el que estudia los experimentos y entrevista a los ilusionistas parisinos más famosos del

---

<sup>419</sup> Binet, A., *Études de psychologie expérimentale* (1888), Paris, L’Harmattan, 2010; Binet, A., *On double consciousness*, Chicago, Open Court Publishing Co., 1889; Binet, A., *Les altérations de la personnalité*, Paris, Félix Alcan, 1892.

<sup>420</sup> Para Binet, de modo paralelo a Janet, aquellas mujeres que tenían una percepción sensorial extraordinaria fueron consideradas sus pacientes y tratadas como histéricas. Binet explicó las capacidades de la médium basándose en la teoría de los diferentes niveles de conciencia jerárquicos, en los que los inferiores tomaban el control sobre los superiores. Bajo este punto de vista las mujeres que se comunicaban con espíritus estaban controladas por ellos en un sentido físico o psicológico, en el que un nivel más profundo o más esencial de su personalidad, representado como el espíritu, estaba controlándola; Binet, A., *On double consciousness*, cap. 3.

<sup>421</sup> Binet, A., “La Psychologie de la prestidigitation”, *Revue des deux mondes*, 54, 1894, págs. 903–923.

momento<sup>422</sup>. Binet concibió “la prestidigitación como una manera de entender las estructuras de nuestro pensamiento cuando percibimos el mundo externo. Para él, no es que nuestros sentidos nos engañen, sino nuestra mente, que interpreta lo que es percibido por nuestros sentidos”<sup>423</sup>.

Una característica, fundamental para nuestro estudio, ha de ser destacada de la relación de Binet con el ilusionismo. Más allá de la consideración diferencial de hombres y mujeres, tratamiento además mediado por una serie de clasificaciones sociales dadas como la actitud pasiva de las médiums frente a la actividad del ilusionista que guiaba su espectáculo, es necesario resaltar la investigación de los espectáculos por sí misma como modo de acercamiento a la psicología y los fenómenos mentales. Binet consideró a los ilusionistas prácticamente como colegas, como científicos; siendo para él necesarios por su aporte a disciplinas como la óptica, la geometría o la psicología. En relación a esta última, el foco de interés reside en la siguiente afirmación de Binet: “todo ilusionismo... se basa en la psicología”<sup>424</sup>.

Esta búsqueda de explicaciones psicológicas en diferentes ámbitos de la sociedad estará presente, también y de modo más notorio, en William James. Sin embargo, tal y como Schopenhauer advertía y Binet —expuesto como representante de la psicopatología francesa— materializó, las ilusiones de la conciencia y los sentidos, las visiones de fantasmas, apariciones, y contactos de médiums con el mundo de los fenómenos extraños han de ser estudiadas desde un punto de vista objetivo, siguiendo el método científico. Este estudio fue especialmente relevante en la *Society for Psychical Research*, que a continuación presentamos.

---

<sup>422</sup> El cénit de los espectáculos de ilusionismo fue la puesta en escena de Harry Houdini (1874-1926), pero no estuvo solo. En territorio francés podemos encontrar otros prestidigitadores importantes como Méliès, Robert-Houdin, Arnould, Pierre Raynaly, todos ellos estudiados por Binet.

<sup>423</sup> Lachapelle, S., “From the Stage to the Laboratory: Magicians, Psychologists, and the Science of Illusion”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 44 (4), 2008, pág. 322.

<sup>424</sup> Binet, “La Psychologie de la prestidigitation”, pág. 908.

## 18. La Society for Psychical Research como ejemplo

En el ambiente cultural decimonónico, Reino Unido no constituyó una excepción. Al igual que en Centroeuropa y paralelamente al auge de nuevos movimientos espiritualistas en el Nuevo Continente, en Gran Bretaña brotó el interés por los fenómenos preternaturales. Sin embargo, quizás por su largo vínculo con la filosofía de corte empirista, la aproximación de los británicos al ámbito de lo paranormal tendió hacia la comprensión desde lo natural.

Para ello, y frente a las conceptualizaciones mayoritariamente racionalistas del Continente, las investigaciones en Reino Unido tuvieron el método científico como base, como punto de partida para el estudio. Este será el punto de encuentro de académicos procedentes de los más diversos ámbitos, como la física, los estudios clásicos, el derecho, la psicología, la filología, la química, la economía y la filosofía, o el ámbito de la religión, contando la *SPR* entre sus primeros miembros con un clérigo. Siguiendo el orden en el que las disciplinas están enumeradas y, sin ánimo de exhaustividad, entre los primeros miembros de la Sociedad se encontraban: W. F. Barrett (físico); F. W. H. Myers (estudios clásicos); C. C. Massey (abogado); E. Gurney (psicólogo); H. Wedgwood (filólogo y etimólogo); W. Crookes (químico); H. Sidgwick (economista y filósofo); ó W. Stainton Moses (eclesiástico).

Sin embargo, de entre los miembros hemos de destacar a aquellos que, por un lado, más estrechamente se vincularon a la Sociedad y, por otro, permanecieron en ella, fieles a los principios de rigurosidad establecidos en su formación. Nos centraremos en las ideas representativas de la *SPR*, aquellas características que la hacen diferente de otras sociedades similares, como la francesa *Société de Psychologie Physiologique (SPP)* o su la homóloga americana de la *SPR*, la *American Society for Psychical Research (ASPR)* que puede ser considerada una derivación de la primera en tanto que sus desarrollos y miembros permanecieron vinculados a la Sociedad londinense.

La *Society for Psychical Research* o SPR<sup>425</sup>, como es usualmente conocida, nació en Londres a principios de 1882. En gran parte nutrida de antiguos estudiantes de la Universidad de Cambridge, la Sociedad estaba constituida por “hombres y mujeres eruditos con amplios intereses académicos y prácticos. Muchos también eran moderadamente ricos. Ese último hecho fue importante”<sup>426</sup>.

El hecho de que sus miembros tuviesen dinero fue determinante para la realización de sus propias investigaciones y experimentos, garantizando la independencia económica de la Sociedad. Por otra parte, que ésta estuviese formada por personas preparadas modera las sospechas de que se trataba de meras especulaciones y estudios que seguían la superstición. Tanto sus objetivos fundacionales, como sus miembros y su metodología harán desaparecer cualquiera de estas sospechas, como también provocaron, por otra parte, la baja de algunos de los miembros del grupo. Vayamos por partes.

La Sociedad nace en un ambiente de gran interés por el espiritualismo, marcado por tres hechos fundamentales: las investigaciones de William Crookes y su hipótesis de la “fuerza psíquica”<sup>427</sup>; el interés suscitado por él en círculos de notables académicos que los reunió en una sesión de espiritismo de gran calado para la historia de la investigación psíquica; y la creación de *The Psychological Society of Great Britain* por E. Cox en 1875.

---

<sup>425</sup> Dada la centralidad de esta agrupación nos referiremos a ella indistintamente como *SPR* y como Sociedad.

<sup>426</sup> Moore, *In Search of White Crowds*, pág. 138.

<sup>427</sup> Existe cierta controversia acerca de quién acuñó el nombre y quién descubrió el fenómeno, puesto que las investigaciones eran llevadas a cabo por un grupo, que incluía a Cox, Richardson y el propio Crookes, entre otros. Un dato relevante para dicha discusión lo encontramos en una carta de Cox a Crookes, a quién asistía en algunos experimentos, en la que escribe: “para evitar la aparición de cualquier conclusión precipitada, recomendaría la adopción de algún nombre apropiado, y me atrevo a sugerir que la fuerza se denomine Fuerza Psíquica; las personas en las que se manifiesta este poder extraordinario Psíquicos; y la ciencia relacionada con ella psiquismo, como una rama de la psicología” (Hall, T. H., *The Spiritualists: The Story of Florence Cook and William Crookes*, New York, Helix Press, 1963, pág 81). La reconstrucción de dicho debate, aunque de gran interés, excede las posibilidades de exposición general del presente capítulo.

William Crookes (1832-1919), químico de formación, fue uno de los personajes más sobresalientes de su disciplina durante el siglo XIX. Entre sus aportaciones principales encontramos el descubrimiento del elemento metálico talio, el desarrollo de lo que hoy se conoce como “tubo de Crookes” para el estudio de los rayos catódicos y la identificación del Plasma. Además, fundó la revista de divulgación *Chemical News* y fue editor de la prestigiosa *Quarterly Journal for Science*, realizando un sinnúmero de avances menos notorios, desde invenciones como el radiómetro y un detector de partículas, hasta la investigación sobre la conducción de electricidad en los gases<sup>428</sup>.

Exponemos su notoriedad debido a la imagen que la historia de la ciencia nos ha legado de él: como un crédulo de los trucos de una médium, seguidor acérrimo del espiritualismo y, en definitiva, un hombre echado a perder. Lejos de ello, sus aportaciones tanto en el área de estudio de la química, como en relación a la investigación de fenómenos extraños, fueron fundamentales para los desarrollos posteriores.

En el terreno de lo paranormal, Crookes se hizo célebre por su estudio de médiums tan relevantes para la historia de los fenómenos extraños como Kate Fox, Florence Cook o Daniel Douglas Home. El químico británico se encuentra, entonces, en el germen mismo de este tipo de investigaciones a las que dio un cariz científico, pese a que esto sólo supuso un primer paso y es independiente a cómo fue el desenlace.

Crookes no fue honesto en su proceder metodológico ni en la exposición de sus resultados relativos al estudio de las médiums<sup>429</sup>. Esto le llevó a ser criticado

---

<sup>428</sup> El conocido como “tubo de Crookes” consiste en una ampolla de vidrio con dos electrodos: un ánodo y un cátodo. Fue un paso necesario para la observación de los electrones descomponiéndose, posteriormente estudiados mediante el tubo de rayos catódicos. Por su parte, las revistas científicas en las que más activamente participó son consideradas como fundamentales en la divulgación del conocimiento en sus áreas. Para una profundización en la vida e importancia de Crookes véase: Brock, W. H., *William Crookes (1832-1919) and the Commercialization of Science*, London, Routledge, 2008.

<sup>429</sup> Para una revisión de sus investigaciones véase Hall, *The Spiritualists....* Crookes cayó en descrédito tras haberse demostrado que las médiums que investigaba eran un

por personajes del ámbito de la magia y el ilusionismo, tales como la mentalista londinense Eva Fay<sup>430</sup> o el conocido Harry Houdini, quién afirmó:

No tengo la menor duda de que este hombre inteligente fue engañado, y que su confianza fue traicionada por los médiums que puso a prueba. Sus poderes de observación fueron cegados y sus facultades de razonamiento tan embotadas por su prejuicio en favor de cualquier cosa psíquica u oculta que él no pudo, o no quiso, resistir su influencia<sup>431</sup>.

Si bien Houdini no se equivocaba en la crítica a Crookes, tanto su afirmación, como la de la mentalista, ha de ser relativizada. Ambos, Fay y Houdini, formaban parte del círculo de ilusionistas, es decir, sus espectáculos estaban basados en los engaños a los sentidos. Aunque sus fines eran honestos, puesto que no engañaban o estafaban, su actividad se encontraba claramente amenazada por la posible existencia de espíritus que pudiesen comunicarse con las personas vivas. De ser real lo que Crookes, y he aquí una de sus mayores aportaciones a la investigación psíquica, denominó “fuerza psíquica”, los espectáculos de entretenimiento de mentalistas e ilusionistas dejarían de resultar interesantes ante la posibilidad de contactar con el más allá.

Antes de continuar, es necesario apuntar que, en todo caso, la crítica de personajes como Fay y Houdini<sup>432</sup> no significa la no existencia de médiums con

---

fraude. Además, Oliver Lodge destapó una supuesta foto de la fallecida mujer de Crookes con obvios signos de haber sido manipulada. Esta misma manipulación parece haberla realizado con Katie King, el espíritu que se comunicaba con Florence Cook (Lehman, A., *Victorian Women and the Theatre of Trance: Mediums, Spiritualist*, North Carolina, McFarland, 2009, pág. 158), con quién, además, fue vinculado sentimentalmente (Sladek, J. T., *The New Apocrypha: A Guide to Strange Sciences and Occult Beliefs*, New York, Panther, 1974, pág. 194).

<sup>430</sup> Polidoro, M., *Anna Eva Fay: The Mentalist Who Baffled Sir William Crookes*,

<sup>431</sup> Houdini, H., *A Magician Among the Spirits*, Cambridge, Cambridge University Press. 2011, pág. 205.

<sup>432</sup> Houdini realizó una suerte de cruzada contra el espiritismo y las actividades relacionadas con los fenómenos extraños, como las realizadas por las médiums. Un curioso ejemplo de ello ha sido documentado mediante su correspondencia y la reconstrucción de cómo su amistad con Conan Doyle, autor de Sherlock Holmes, se

habilidades poco usuales ni anula la posibilidad de la pervivencia del espíritu y posibles contactos con la esfera espiritual. Sin embargo, Crookes llevó más allá de lo racional y científicamente permitido la investigación de las médiums movido por su idea, su firme creencia, en la existencia de ese “algo más”, de la fuerza psíquica y la vida después de la muerte. Así, aunque "estamos ante un hombre con una reputación científica impecable, que descubrió un nuevo elemento, pero no pudo detectar a una verdadera doncella viviente que se disfrazaba de fantasma", cegado por su fe<sup>433</sup>.

Sus excesos, sin embargo, son y provocaron un eco en la sociedad británica de su tiempo. Afirmamos que lo son, en tanto que viene a recoger una inquietud que había venido desarrollándose paulatinamente y de modo paralelo a otros países. Por su parte, puede decirse, aunque no causalmente, que sus excesos provocaron, promovieron el auge de esta inquietud entre los académicos de la época. Este incremento tendría como punto álgido la asistencia de eminencias a una reunión muy peculiar: una sesión espiritista. Luckhurst ha recogido el evento como sigue:

La sesión del 16 de enero de 1874 en la casa de Londres del hermano de Charles Darwin, Erasmus, debe ser una de las reuniones más improbables en la intelectualidad victoriana. Su registro se dispersa a través de diferentes memorias, biografías y cartas, y tiende a ser tratado como un incidente pasajero. Que este evento ocurrió en todo debe hacer reflexionar, sin embargo. Alrededor de la mesa se reunieron Charles Darwin, George Henry Lewes, George Eliot, los consejeros

---

deterioró por el vínculo del escritor con círculos espiritualistas tras la muerte de su hijo. Sin embargo, antes de morir dejó un código secreto a su mujer para que ésta pudiese corroborar la existencia de vida después de la muerte y contacto entre vivos y muertos en caso de que Houdini lograra comunicarse con ella. Tras diez años de infructuosa espera su esposa abandonó la esperanza. Este código muestra, en todo caso, que la cruzada de Houdini era más por el fraude y la competición que las médiums suponían que debido a su total rechazo de la vida tras la muerte. Véase Doyle, A. C., Houdini, H., *Sherlock Holmes contra Houdini*, Madrid, La Felguera, 2014.

<sup>433</sup> Lyons, S. L., *Species, Serpents, Spirits, and Skulls: Science at the Margins in the Victorian Age*, New York, State University of New York Press, 2010, pág. 101.

científicos de Darwin Francis Galton y Hensleigh Wedgwood, varios miembros de la familia (incluyendo a George Darwin) y un protegido de Eliot, Frederic Myers, el hombre que acuñaría el término telepatía<sup>434</sup>.

La reflexión acerca de dicha sesión ha de centrarse en dos puntos fundamentales y vinculados: por un lado, la atracción hacia el espiritualismo no fue durante el siglo XIX un interés ocasionado por la falta de preparación, la ignorancia y la superstición, como en la actualidad se tiende a pensar. Por otro, y reforzando la exposición acerca de Crookes, éste no se encontraba solo. Pese a que la historiografía lo ha presentado usualmente como una suerte de personaje egocéntrico, sus investigaciones estaban a la orden del día, llamando la atención de, además de los hasta el momento mencionados, otros personajes del panorama intelectual como Wallace o Leonard Huxley, hijo del llamado “bulldog de Darwin”<sup>435</sup>. Tal y como hemos venido sosteniendo y pese a la campaña de desprestigio a la que Crookes fue sometido, no estaba solo, sino más bien al contrario<sup>436</sup>.

Junto a ello, otro de los ecos de Crookes que ha de ser desarrollado es su propuesta de “fuerza psíquica”. Por “fuerza psíquica” Crookes entendía la extraña energía o habilidad desarrollada en ciertos sujetos más sensibles a los fenómenos extraños. Es una capacidad psicológica, ni física ni espiritual, que se ciñe al ámbito de lo preternatural, dejando en entredicho que exista lo sobrenatural o que la mediación de los espíritus sea necesaria para la presencia de fenómenos extraños. Con ello se opone al principio básico del Espiritualismo, pero, sin embargo, él mismo realizó diversos montajes para fomentar y defender la persistencia de espíritus más allá de la muerte. Habla de la “fuerza psíquica” como sigue:

---

<sup>434</sup> Luckhurst, *The Invention of Telepathy*, pág. 37.

<sup>435</sup> Thomas Henry Huxley ha sido apodado el “bulldog de Darwin” por su fiereza en la defensa de la teoría de la evolución.

<sup>436</sup> Noakes, R., “Carnks and Visionaries”: Science, Spriitualism and Transgression in Victorian Britain’, Cambridge, 1998, tesis doctoral no publicada.



Al presentar este artículo al público, permítanme aprovechar la oportunidad de explicar la posición exacta que deseo ocupar con respecto al tema de la Fuerza Psíquica y el Espiritualismo Moderno. He deseado examinar los fenómenos desde un punto de vista tan estrictamente físico como su naturaleza lo permita. Quiero averiguar las leyes que rigen la aparición de fenómenos muy notables que en la actualidad están ocurriendo en un grado casi increíble. Que una forma de fuerza no reconocida hasta ahora —ya sea llamada fuerza psíquica o fuerza X es de poca importancia— esté involucrada en este acontecimiento, no es para mí una cuestión de opinión, sino de conocimiento absoluto. Pero la naturaleza de esa fuerza, o la causa que inmediatamente excita su actividad, constituye un tema sobre el cual no me siento actualmente capaz de opinar. Quisiera, al menos por el momento, ser considerado en la posición de un electricista en Valentia<sup>437</sup>, examinando por medio de instrumentos de prueba apropiados, ciertas corrientes eléctricas y pulsaciones que pasan a través del cable atlántico. Independientemente de su causalidad e ignorando si estos fenómenos son producidos por imperfecciones causadas por los propios instrumentos de prueba, ya sea por corrientes de tierra o por fallas en el aislamiento, o si son producidos por todos los operadores inteligentes en el otro extremo de la línea<sup>438</sup>.

El concepto de “fuerza psíquica” será central para el desarrollo de la investigación psíquica, que se distancia del Espiritualismo en ese intento, señalado ya por Crookes, de realizar un estudio lo más físico posible, siguiendo el método científico<sup>439</sup>. Pese a las contradicciones que envuelven las propuestas y las acciones

---

<sup>437</sup> Se refiere a la Isla de Valentia, actualmente perteneciente a Irlanda, en la que existía, por aquel entonces, un centro de comunicación trasatlántico.

<sup>438</sup> Crookes, W., “Psychic Force and Modern Spiritualism”, *Quarterly Journal of Science*, I, 1871, pág. 316; véase también Crookes, W., *Psychic Force*, London, H. Gillman, 1871, pág. 1 y ss.

<sup>439</sup> Las posibles interpretaciones de cómo interactúa la fuerza psíquica de las personas vivas con la de los fallecidos, si no es mediante la supervivencia total del espíritu se verán en el capítulo correspondiente de James, cuya propuesta es ecléctica, tolerante y plural, representativa de las características principales de su época.

de Crookes<sup>440</sup>, es necesario situarlo como uno de los actores fundamentales en el panorama de lo paranormal de la Gran Bretaña del siglo XIX.

El eco de esta propuesta será recogido por uno de los grandes olvidados del su época: Edward W. Cox (1809-1879), fundador de *The Psychological Society of Great Britain* en 1875<sup>441</sup>. Resulta importante la mención de Cox y su sociedad, tanto por lo que representó, como germen de la posterior SPR, como haberse hecho eco de la noción de “fuerza psíquica” de Crookes<sup>442</sup>. En este último sentido, escribió:

La teoría de la Fuerza Psíquica es en sí misma el mero reconocimiento del hecho de que bajo ciertas condiciones, todavía imperfectamente comprobadas, y dentro de una distancia limitada, pero aún indefinida, de los cuerpos de ciertas personas que tienen una organización nerviosa especial, una fuerza opera por medio de la cual, sin contacto muscular o conexión, se produce una acción a distancia, y se producen movimientos visibles y sonidos audibles en sustancias sólidas<sup>443</sup>.

Esta distinción será una de las principales líneas de estudio emprendidas por la *Society for Psychical Research* desde sus inicios, recogida directamente de Cox y su sociedad, en tanto que: “*The Psychological Society of Great Britain* se construyó sobre la elisión de terrenos y una retórica transformada, en la que las

---

<sup>440</sup> Si bien los críticos han sido numerosos, resulta interesante la propuesta de Luckhurst, quién habla de una campaña en contra de Crookes, para desprestigiarlo debido a intereses en que la investigación de los fenómenos extraños, cuyo impacto estaba alcanzando magnitudes insospechadas, no proliferase; Luckhurst, *The Invention of Telepathy*, pág. 32 y ss.

<sup>441</sup> Richards, G., “Edward Cox, the Psychological Society of Great Britain (1875-1879) and the meanings of an institutional failure”, en G. C. Bunn, A. D. Lovie, & G. D. Richards (Eds.), *Psychology in Britain: Historical essays and personal reflections*, Leicester, The British Psychological Society, 2001, págs. 33-53.

<sup>442</sup> Este hecho ha sido usualmente olvidado por los historiadores de la Sociedad, como Cerullo (Cerullo, *The Secularization of the Soul*) o minimizado, tal y como ha ocurrido con Oppenheim, quién afirma acerca del trabajo de Cox que “sus logros fueron apenas un apunte” (Oppenheim, *The Other World*, pág. 30). A idea se opone firmemente Luckhurst debido al debate conceptual abierto por Cox entre “psíquico” y “psicológico” (Luckhurst, *The Invention of Telepathy*, págs. 47-51).

<sup>443</sup> Cox, E., *Spiritualism Answered by Science*, London, Longman, 1871, pág. 15.

preocupaciones ‘espirituales’ fueron transcritas al lenguaje de la ciencia y reubicadas dentro de la estructura de una sociedad científica”<sup>444</sup>. Aunque las bases establecidas por Cox son similares a las de la *SPR* y “su proyecto conceptual fue formativo y seguido por muchos otros posteriormente, las redes sociológicas débiles de su nueva ciencia fueron reparadas en la fundación de la *Society for Psychical Research*”<sup>445</sup>.

La *SPR* nace en Londres en 1882, promovida por Barrett, quién había realizado diversos experimentos sobre hipnosis y “transferencia de pensamiento” como ayudante del prestigioso físico irlandés, John Tyndall<sup>446</sup>. Tras la publicación de un artículo acerca de esta cuestión en *Nature*<sup>447</sup>, “en enero de 1882 Barrett persuadió al editor de la revista espiritualista londinense *Light*, Edmund Dawson Rogers (1823-1910), para que lo ayudase a reunir intelectuales espiritistas, agnósticos y escépticos interesados en el estudio sistemático y controvertido de esos fenómenos polémicos”<sup>448</sup>.

Cuenta entre sus miembros fundadores con el joven protegido de Eliot, Frederic Myers y el psicólogo Edmund Gurney, ambos miembros significativos tanto por su actividad en la Sociedad y sus aportaciones intelectuales, como por sus dotaciones económicas, que confirieron la autonomía necesaria para poner en funcionamiento el proyecto y sus principales investigaciones.

---

<sup>444</sup> Luckhurst, *The Invention of Telepathy*, pág. 49.

<sup>445</sup> Luckhurst, *The Invention of Telepathy*, pág. 51.

<sup>446</sup> John Tyndall (1820-1893) es mayormente conocido por su descubrimiento del “efecto Tyndall”, que tomó su nombre. Consiste en la diferencia existente entre que la luz traspase un coloide en un medio aéreo, como las partículas de polvo en suspensión, o en una solución, donde no reflejan la luz, siendo el haz de luz invisible. Este efecto fue de crucial importancia para la investigación de los fenómenos extraños, en tanto que dio explicación a lo que se conoce como “orbes”: manchas en las fotografías que eran tomadas como manifestaciones de espíritus o concentraciones de energía.

<sup>447</sup> Barrett, W. F., “Mind-Reading Versus Muscle Reading”, *Nature*, 24, 1881, págs. 212-236.

<sup>448</sup> Sommer, A., *Crossing the Boundaries of Mind and Body: Psychical Research and the Origins of Modern Psychology*, London, UCL, tesis doctoral no publicada, pág. 59.

La Sociedad, encargada de desempeñar “el trabajo más importante que está siendo realizado en el mundo. Con diferencia el más importante”<sup>449</sup> no supuso un problema académico o político, no era, por así decirlo, una vergüenza, sino más bien lo contrario. Por ello,

... aparte de Gurney y Myers, sus patrocinadores originales más activos incluyeron a Sir William Barrett, profesor de física en el Royal College of Science, Henry Sidgwick, profesor de filosofía moral en Cambridge, su esposa Eleanor, directora de Newham College y su hermano Arthur Balfour, un futuro primer ministro [...] Entre los miembros del consejo y los miembros honorarios de la sociedad se encontraban ocho *Fellows* de la *Royal Society* —Alfred Russel Wallace, Couch Admas, Lord Rayleigh, Oliver Logde, A. Macalister, J. Venn, Balfour Stewart y J. J. Thompson; dos obispos; y literatos tan célebres como Alfred Tennyson, William Ruskin y Charles Lutwidge Dogson (Lewis Carroll). Al principio y en años subsiguientes, la calidad de miembro en el *SPR* colocó a aquellos que la disfrutaban en una distinguida compañía<sup>450</sup>.

El objetivo principal de la Sociedad fue el estudio sistemático y riguroso del conjunto de fenómenos asociados de difícil explicación mediante las leyes físicas conocidas. Es decir, en su investigación incluían las diversas manifestaciones de lo extraño, como la comunicación a distancia entre mentes (de la cual Myers acuñaría la denominación actual de telepatía<sup>451</sup>), conocimientos de hechos del pasado, bien a través de la lectura de las mentes de los vivos, bien por contacto con el mundo de los espíritus, las apariciones de personas fallecidas o en el momento de la muerte, así como las alucinaciones no relacionadas con patología

---

<sup>449</sup> Afirmación de William Gladstone citada en Gauld, A., *The Founders of Psychical Research*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968, pág. 140.

<sup>450</sup> Moore, *In Search of White Crowds*, págs. 139-140.

<sup>451</sup> Gurney, E., Myers, F. W. H., “Report on the Literary Committee”, *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1, 1882-1883, pág. 147; véase también, Myers, F. W. H., “Second Report on the Literary Committee”, *Proceedings*, 2, 1883-1884, pág. 48.

mental, sufridas de modo esporádico o puntual por alguna persona psicológicamente sana.

Se establecieron, para ello, diversos comités, destacando por su labor, tanto como por sus miembros el comité para el estudio del hipnotismo; el comité para el estudio de las médiums; el comité para el estudio de las alucinaciones; y el comité para el estudio de la transferencia de pensamiento.

Los dos primeros comités, es decir, hipnotismo y médiums, estuvieron liderados por otro de los miembros más activos de la *SPR*, no perteneciente al círculo británico: William James. Aunque los desarrollos relativos a James los dejamos para la siguiente sección, es necesario apuntar al menos su posición preeminente y activa en la *SPR*, tanto como en su homóloga americana.

La *ASPR*, sin embargo, fue más una delegación de la Sociedad británica que una entidad en sí misma. Esta afirmación se justifica en varios puntos: la *ASPR* nunca rompió el cordón umbilical con la *SPR*, puesto que las investigaciones llevadas a cabo eran una suerte de reflejo de las europeas. Es más, su fundación no fue un acto espontáneo surgido entre investigadores interesados en Estados Unidos, sino que surgió de la propuesta y financiación de Barrett, quien viajó al Nuevo Continente en 1884, estableciendo durante su estancia la *ASPR*<sup>452</sup>.

Pese a contar con avances significativos, como los propios desarrollos jamesianos, y haber aportado el descubrimiento de la médium Mrs. Piper, la rama americana de la investigación psíquica siempre fue al compás de la británica. Junto a ello, el hecho de que Mrs. Piper viajase a Reino Unido para ser investigada a fondo, además de conferir mayor credibilidad y rigurosidad a la Sociedad, hace que la preeminencia de la *SPR* sobre su equivalente transatlántica quede patente.

Además, la *ASPR* no gozó de la relevancia histórica necesaria para que, incluso los más expertos historiadores de la investigación psíquica la considerasen diferente, como una sociedad separada a la británica. Aunque, por supuesto, todos ellos han hecho referencias a su desarrollo y labor, siempre ha sido desde la perspectiva de una sociedad derivada de la primera y no una agrupación con

---

<sup>452</sup> Fichman, M., *An Elusive Victorian: The Evolution of Alfred Russel Wallace*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pág. 111.

entidad propia. Por último, la *ASPR* no solo compartía el trabajo con la *SPR*, sino que sus estatutos, principios y objetivos fueron también los mismos.

Tal y como ocurrió en la *SPR*, el grupo inicial de investigadores psíquicos americano, entre los que se encontraban algunos de los primeros psicólogos de Harvard como G. Stanley Hall, James Mark Baldwin, Joseph Jastrow o Christine Ladd-Franklin<sup>453</sup>, perdió a algunos de sus miembros, desencantados por los resultados de las investigaciones, que no fueron conclusivos. Todos ellos, pese a su pronta inscripción, habían abandonado la *ASPR* en 1890<sup>454</sup>, convirtiéndose Hall y Jastrow, sobre todo, en los grandes —e injustos<sup>455</sup>— críticos y opositores de la misma.

Este punto ha sido tomado recientemente por Gina como muestra de la originalidad de la *ASPR*, en tanto que:

La Sociedad Estadounidense adoptó una visión más escéptica de los fenómenos psíquicos que su contraparte británica y, dirigida por prominentes hombres de ciencia, estaba más abierta a las explicaciones mundanas. Los resultados fueron decepcionantes y el interés de muchos miembros científicos disminuyó, bajo la dirección de los no científicos, la *ASPR* languidecía durante muchos años<sup>456</sup>.

Sin embargo, no estamos de acuerdo con dicha afirmación, puesto que: la *SPR* fue realmente crítica y poco permisiva en sus estudios, realizando una intensa labor de desenmascaramiento del fraude que la llevó a perder miembros valiosos y

---

<sup>453</sup> Estos miembros de la *ASPR* fueron también algunos de los primeros psicólogos americanos; véase: Clegg, J. W, *Self-Observation in the Social Sciences*, New York, Transaction Publishers, 2013, pág. 53.

<sup>454</sup> Pickren, W., Rutherford, A., *A History of Modern Psychology in Context*, New York, Wiley, pág. 132.

<sup>455</sup> Calificamos de injustas las críticas debido a que, en algunas ocasiones, Hall utilizó fragmentos de los textos e informes de la *SPR* para sustentar sus argumentos; párrafos y afirmaciones aisladas que cambiaban el sentido del estudio o presentaban, en la lectura y exposición de Hall, carencias formales, lo que le llevó al conflicto con James. Véase, por ejemplo: *TCWJ*, vol. 6, págs. 282-284.

<sup>456</sup> Gina, M., *American Countercultures: An Encyclopedia of Nonconformists, Alternative Lifestyles, and Radical Ideas in U.S. History*. London, Routledge, 2015, pág. 244

queridos como Stainton Moses<sup>457</sup>. La Sociedad británica fue, además, dirigida por miembros igualmente valiosos de la academia británica, existiendo personas, como Eleanor Sidgwick, cuyo fin principal era la demostración de la no existencia de lo sobrenatural, es decir, la explicación mediante lo que Magi denomina “causas mundanas”. Además, pese a la disminución del interés por lo que la autora refiere como “miembros científicos”, fueron éstos los que utilizaron argumentos y ardidés más propios de la retórica sofista<sup>458</sup> que de una persona formada en ciencia. Por último, tampoco resulta precisa la afirmación de que la *ASPR* pasó a manos no científicas, puesto que William James estuvo vinculado a su dirección—bien como presidente, bien en un segundo plano—, hasta su muerte.

La mayor o menos originalidad como agrupación diferenciada de la *ASPR*, no significa, sin embargo, que el brazo americano de la Sociedad no tuviese peso en el devenir de ésta. Su importancia radica en tres hechos fundamentales: las investigaciones de Hogdson; el descubrimiento y seguimiento de Mrs. Piper; y las aportaciones de William James. Las tres, sin embargo, estuvieron fuertemente vinculados en los trabajos de la Sociedad británica, partiendo o acudiendo a ella en diversas ocasiones.

La partida corresponde al australiano Richard Hogdson (1855-1905), quién fue enviado desde Cambridge, donde estudió, a Boston para hacerse cargo de la secretaría de la *ASPR* y realizar investigaciones a tiempo completo. Su participación en la *SPR*, tanto como en su brazo americano, estuvo marcada por su intensa labor contra el fraude —viajó para ello a India con el fin de investigar a la Sociedad Teosófica, llegando a desenmascarar a su líder, Helena Blavatski—, su estudio de Mrs. Piper, de quién llegó a creer que el contacto con los espíritus era verídico, y su comunicación a través de ella tras su muerte<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Oppenheim, J., *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, págs. 139-140.

<sup>458</sup> Véase nota 124.

<sup>459</sup> Tanto las investigaciones sobre Mrs. Piper como su comunicación tras la muerte de Hogdson serán tratadas en el bloque correspondiente a James. En relación a Hogdson y su trabajo como investigador psíquico, además de la información disponible en las obras de los historiadores de la *SPR*, para un acercamiento al autor

En cuanto a los restantes comités —alucinaciones y transferencia de pensamiento— fueron, aunque no exclusivamente, tratados por los miembros británicos de la Sociedad. De ellos saldrían dos de los trabajos más sobresalientes y voluminosos de la misma, así como numerosos debates y sugerentes ideas: la magna obra de la Sociedad, *Phantasms of the Living* (1886), y el *Census of Hallucinations* (1894)<sup>460</sup>.

La obra *Phantasms of the Living* aúna la recopilación de un sinnúmero de casos y la discusión de los mismos, poniendo las objeciones pertinentes para desmontarlos y aportando las posibles explicaciones de aquellos en los que el fraude o una explicación lógica, sencilla y natural parece estar fuera de juego. A modo de síntesis de este libro de más de setecientas cincuenta páginas podemos situarlo como embrión de una popular corriente de investigación posterior: las experiencias cercanas a la muerte o *NDE*<sup>461</sup>.

Estas experiencias, relatadas de modos diversos en la obra, se corresponden usualmente con la aparición de un allegado que se encuentra geográficamente distante en el momento de su muerte o un período próximo al fallecimiento. A partir de estos relatos y sus diversas interpretaciones surgieron, además, debates interesantes y profundos en el seno de la Sociedad, como los relacionados con la vestimenta de las apariciones.

Aunque pueda parecer una banalidad, resulta interesantes que aquellas personas que relatan haber sufrido una aparición narren con exactitud la vestimenta del espíritu; atiendo que, además, suele coincidir con alguna de las actividades preeminentes del mismo durante la vida o, en el caso de ser un “fantasma de un vivo”, éste se aparece con las ropas que porta en el momento de la muerte. Eleanora Sidwick, por ejemplo, vio en éste un dato de la falsedad de los

---

disponemos de la (única) biografía de Baird, A., *The Life of Richard Hodgson*, London, Psychic Press Limited, 1949.

<sup>460</sup> Gurney, E., Myers, F. W. H., Podmore, F., *Phantasms of the Living*, London, Society for Psychical Research, 1886; Sidgwick, H., Johnson, A., Myers, F. W. H., Podmore, F., & Sidgwick, E. M. “Report on the Census of Hallucinations”, *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 10, 1894, págs. 25-422.

<sup>461</sup> Este término sería acuñado y empleado por la escuela de Boston, con Rhine como máximo representante.



relatos, pues no tenía sentido que, una vez fallecidos, los espíritus se aferrasen no sólo a su cuerpo, sino a sus ropas. Sin embargo, para otros más cercanos a la hipótesis de la pervivencia del espíritu, como Myers, esto significaba una prueba de la veracidad de las apariciones, en tanto que mostraban las características más sobresalientes que representaban a la persona y, entonces, de modo coherente a su espíritu<sup>462</sup>.

Las disputas y debates en el seno de la Sociedad supusieron un refuerzo de sus métodos y conclusiones. Resultados que no dejaron de ser parciales pese a los esfuerzos y la intensa labor llevada a cabo por los investigadores. La razón de dicha parcialidad era la escasa validez experimental de los estudios mencionados, basados en estudios de casos reales y que contaban, entonces, con una amplia validez ecológica, pero tenían escasa replicabilidad en situaciones controladas. Además, dado que los métodos de contrastación no permitían la verificación de la existencia de espíritus, el único hecho concluyente por parte de los investigadores psíquicos era que no habían podido falsar la hipótesis de dicha pervivencia.

Otra de las consecuencias derivadas de las investigaciones de la Sociedad, cuyos miembros realizaban estudios en profundidad de médiums durante sus sesiones, fue el destapar como fraude algunas de las más célebres. Se ha mencionado el caso de Hogdson y Helena Blavatski, pero éste fue solo uno de los muchos ejemplos. Como contrapartida, algunos miembros que inicialmente se habían adscrito a la Sociedad, como Staiton Moses<sup>463</sup>, la abandonaron por las prácticas de desenmascarar a las médiums.

Sin embargo, éste no era el fin de los investigadores psíquicos. Su pretensión en el testeo de médiums era la de encontrar sujetos de estudio fiables que les permitieran realizar experimentos consistentes y significativos, como fue el caso de Mrs. Piper. Con ello pretendían, por un lado, avanzar en la investigación

---

<sup>462</sup> Blum, D., *Ghost Hunters*, London, Arrow Books, 2007, pág. 187 y ss.

<sup>463</sup> Moses, recordamos, era un clérigo que ya había estado vinculado a la agrupación fundada por Cox y cuya inclinación hacia el espiritualismo provocó su descontento con la radicalidad y seriedad de los estudios de la SPR, síntoma también de la rigurosidad en el seguimiento de los objetivos de la Sociedad de estudio científico de los fenómenos extraños.

psíquica, pero por otro, aunque imbricado en lo anterior, realizar aportaciones al ámbito de la psicología humana, de los estudios de la mente. El máximo representante de esta vertiente será William James, cuya formación como médico y su dedicación a la psicología, así como su pluralidad de miras y bagaje cultural y religioso hicieron de él un ejemplo paradigmático de la originalidad de la Sociedad y este modo diferente de investigación en psicología, pero también en el estudio del ser humano y sus creencias, su experiencia religiosa.

En todo caso, este vínculo con la psicología, que situó a la Sociedad como pionera de algunos de los avances más significativos de la época —como la telepatía y el debate acerca de los niveles de conciencia— permitió o fomentó su relación con investigadores eminentes de otros países, como es el caso de Richet, Janet y Binet en Francia<sup>464</sup>; ó Flournoy en Suiza.

Puesto que las ideas principales acerca de la recepción y diálogo establecidos entre la *SPR* y la escuela francesa serán planteadas en la siguiente sección con James como representante de la Sociedad británica, es necesario presentar brevemente al suizo Thèodore Flournoy (1854-1920). Sus desarrollos han pasado desapercibidos, pese a la importancia que tuvieron, por ejemplo, para el propio James, quién contó con él no solo como amigo, sino como interlocutor teórico. Su pensamiento fue también determinante para el joven Jung, que en buena medida seguiría su trayectoria<sup>465</sup>.

Flournoy es quizás conocido por su estudio de la médium Catherine Élise Müller, a quién él rebautizó como Hélele Smith, nombre con el que pasaría a la historia. El pseudónimo fue utilizado para preservar la intimidad de la joven en la

---

<sup>464</sup> Charles Richet (1850-1935) fue miembro de la *SPR*, siendo Alfred Binet (1857-1911) y Pierre Janet (1859-1947) colaboradores asiduos, así como interlocutores de los diferentes miembros. La escuela de la psicopatología francesa se hizo eco de los debates de cariz psicológico realizados en la Sociedad, como aquellos relativos a las alucinaciones no patológicas; fundándose una sociedad equivalente en Francia en 1885.

<sup>465</sup> McLynn, F., *Carl Gustav Jung: a Biography*, New York, St. Martin's Griffin, 1996, págs. 146, 170-171, 565; Kerr, J., *A Dangerous Method: The Story of Jung, Freud and Sabina Spielrein*, New York, Atlantic, 2012, pág. 328. En la obra de Kerr está basada la película del mismo nombre y año de David Cronenberg.

obra *Des Indes à la planète Mars* (1899)<sup>466</sup>. En ella el psicólogo suizo no solo narra los estudios realizados acerca de la joven, cuyos estados de trance sonámbulo parecían permitirle la comunicación con espíritus, sino las teorizaciones acerca del caso realizadas por el autor, basadas en la idea de la conciencia subliminal.

Como se ha ido observando, las diferentes ideas y aportaciones de la presente sección conducen hacia un punto central, un eje sobre el que podríamos hacer pivotar los diferentes contenidos de tan diversa índole, a saber: William James. Bien sea por su vínculo paternal con el trascendentalismo y las enseñanzas de Swedenborg; bien como americano con el surgimiento de nuevas formas culturales que Taylor ha denominado “folk culture” y en las que James estuvo muy interesado; ya como miembro activo de la comunidad de psicólogos de su tiempo, vinculado con los más eminentes investigadores aquí mencionados; ya por su educación humanista y su reubicación como pensador, para lo cual fue un ávido lector de Kant; tanto como por suponer un modo de pensar y desarrollar las ideas no solo original, sino anticipado a su tiempo, como después se verá en la psicología de los años 60; así como por su participación directa en la Sociedad británica para el estudio de los fenómenos extraños, James constituye una pieza clave del rompecabezas. A él dedicamos la cuarta sección de la presente tesis doctoral.

---

<sup>466</sup> Flournoy, T., *Des Indes à la planète Mars*, Paris, F. Alcan, 1899. Existe la versión cinematográfica del libro, dirigida por Christian Merlhiot y Matthieu Orléan en 2008.



#### IV. LA VÍA CIENTÍFICA: WILLIAM JAMES

Realizar una presentación de un pensador como William James es tarea complicada, pero a modo de introducción es necesario decir de él que fue un autor con una extraordinaria agudeza analítica siempre unida a una gran capacidad sintética. Ambas cualidades actuando simultáneamente son las responsables de que su pensamiento sea amplio en cuanto a contenidos, pero también muy específico si atendemos a sus desarrollos; se caracteriza, también, por ser fragmentado y habitualmente poco comprendido, puesto que los investigadores han tendido a escuchar tan solo aquella música acorde con su disciplina y no la sinfonía completa<sup>467</sup>.

James abordó problemáticas de fisiología, psicología, filosofía y religión, por mencionar tan solo grandes áreas disciplinares. Por ello, los autores que han estudiado su pensamiento se han acercado a él desde un solo punto de vista, dejando a un lado uno de los ítems fundamentales para la comprensión global del pensamiento jamesiano. En el presente estudio abordaremos estas diferentes facetas de un pensador complejo y prolijo bajo un hilo conductor —común a todo el desarrollo de la tesis— que ha quedado usualmente ocultado o ha sido menospreciado, a saber: la relación con los fenómenos extraños y el estudio de los fantasmas<sup>468</sup>.

---

<sup>467</sup> Una aproximación a la complejidad de estudiar a James por su peculiar y complejo (en su riqueza), pero sencillo en (sus palabras) modo de presentar su pensamiento, que es riguroso, pero abierto; contextual, pero específico; poético, pero práctico; así como profesional (académico) a la vez que popular lo encontramos en el estudio de S. Marchetti, “Style *and/as* Philosophy in William James”, *Journal of Philosophical Research*, 39, 2014, págs. 339-352.

<sup>468</sup> Nótese en este punto la similitud con el caso kantiano antes presentado e, incluso, con la consideración de Swedenborg, que ha pasado a la historia como un místico. En ambos casos el estudio de los contactos con espíritus ha quedado relegado a un segundo plano, desapareciendo prácticamente de los estudios acerca de Kant y quedando subsumidos bajo la espiritualidad religiosa destacada por sus seguidores en Swedenborg. El tratamiento de la cuestión de los fantasmas es un tema recurrente, puesto que o el autor es tratado como un enfermo mental (Swedenborg considerado un esquizofrénico) o queda esta faceta de su pensamiento olvidada (en

Con la calificación de “menospreciado” se hace referencia tanto al pasar por alto la investigación jamesiana de este tipo de fenómenos, como a la idea de que supusieron una mera excentricidad en su pensamiento, dejando su relación con la investigación psíquica como una anécdota a no tener en cuenta para la concepción de James como un autor serio. Ambos prejuicios son igualmente dañinos y contraproducentes de cara a la comprensión del pensador americano, cuya curiosidad por la investigación psíquica ocupó toda su vida adulta<sup>469</sup>. Esta lectura es, además, asincrónica en tanto que la investigación psíquica, el espiritualismo y las nuevas metodologías científicas que se exploraron durante el siglo XIX pasan necesariamente por tener en cuenta esta apertura de miras de cara a los fenómenos extraños.

Esta mirada abierta ha interesado en el último cuarto del siglo XX a algunos investigadores que, como se ha mencionado en la presentación de la investigación psíquica, han tratado de realizar una lectura completa y comprensiva de las consecuencias de su silenciamiento, así como las aportaciones que estas investigaciones hicieron a la ciencia y la sociedad del *fin-de-siècle*.

---

Kant) o no suficientemente atendida (en James). En el caso de James, prácticamente todos sus estudiosos se refieren a esta faceta, pero no entran en análisis profundo de qué supuso en el conjunto del pensamiento jamesiano. Sin embargo, aunque es cierto que la curiosidad por los fantasmas y fenómenos extraños ha sido menospreciada en ambos autores, el hecho de que James estudiase estos fenómenos a lo largo de su vida, hace de su caso un ejemplo sintomático de su época y de la tendencia historiográfica del siglo XX; véase Taylor, E., *William James on Consciousness beyond the Margin*, Princeton, Princeton University Press, 1996, *introducción*.

<sup>469</sup> La vinculación de James con la investigación psíquica se remonta a una fecha tan temprana como 1869, mientras realizaba el último curso de su formación médica. En ese año publicó una reseña del libro *Planchette* de Epes Sargent, en la que James expresaba la necesidad de probar la existencia de hechos psíquicos, fenómenos verificables; [*EPR*, 1: 1-4]. Su relación con esta línea se extenderá de por vida, si bien, como es normal, con períodos de mayor o menor actividad, dependiendo de su salud física y sus otras ocupaciones, como las docentes, como conferenciante o autor.

En el caso concreto de James, resalta el estudio realizado por Taylor en *William James on Consciousness beyond the Margin*<sup>470</sup>, quién va más allá de las fronteras de la historiografía e interpretaciones al uso, abordando el pensamiento jamesiano como un todo integrado y en el que se enfatiza la importancia que la investigación psíquica tuvo para el desarrollo de James. Ya en el título de la obra se citan dos de las nociones centrales para el adecuado acercamiento al pensador americano, a saber: la conciencia y los márgenes, pues uno de los elementos constitutivos del quehacer jamesiano fue el intento de comprensión de la conciencia, de la mente humana como un todo, incluyendo aquellos fenómenos que se sitúan en los márgenes, que son “preternaturales” [EP, 192], pues se encuentran en los límites de nuestra comprensión, volviéndose por ello necesarios y útiles para una explicación completa, esto es, plural, del ser humano.

El pluralismo es, sin duda, otro de los rasgos a destacar de la perspectiva de William James, como lo es su empirismo radical, fundamental como epistemología de acercamiento a los fenómenos extraños. Junto a ello, nociones como experiencia, relación o hábito, en tanto que son elementos constituyentes del “stream of consciousness” o “stream of thought” [PP, 1: cap. 9] se presentan como conceptos centrales en nuestro estudio. En todo caso, veremos cómo la complejidad del pensamiento jamesiano no está formada por una sucesión de hilos aislados, sino por una madeja, una red de interconexiones que nos permita llegar a una explicación científica y humanística de lo humano. Pero en esta complejidad, por supuesto, se ha de incluir también la investigación psíquica y las relaciones que el autor mantuvo con los miembros más activos de la SPR, conformando un diálogo académico y personal fundamental para la comprensión de cada uno de los polos o disciplinas que James trató en su obra.

Por ello mostraremos que la investigación psíquica se encuentra en el centro del pensamiento jamesiano, actuando como eje de sus desarrollos tanto psicológicos como filosóficos y religiosos. Comenzaremos analizando cómo surgió en James el interés por este tipo de fenómenos para luego centrarnos en su desarrollo como método científico y las posibles interpretaciones de los

---

<sup>470</sup> Taylor, E., *William James on Consciousness beyond the Margin*.

fenómenos extraños. Debido a la relevancia de la investigación psíquica para el psicólogo americano, estudiaremos las ideas y conceptos más relevantes del pensamiento de William James, ayudándonos para ello tanto de sus coetáneos como de sus intérpretes posteriores.

A través de esos pasos se pretende alcanzar el objetivo principal de esta sección y, en buena medida de la tesis, que puede ser enunciado de modo somero como sigue: la concepción que William James tuvo de los fantasmas como modo de acercamiento a una problemática compleja y que ha quedado olvidada, pese a su centralidad para diversos aspectos de la comprensión antropológica del mundo. Tal y como la primera generación de investigadores de la *SPR*, del que James es un ejemplo carismático, ha mostrado, no estamos ante un fenómeno enteramente religioso o especulativo, sino que sus implicaciones se extienden al ámbito filosófico y científico. En James encontramos el equilibrio entre cada una de estas áreas, por lo que su estudio resulta especialmente relevante.



## 19. Los principios de su pensamiento

El primero (cronológicamente hablando) de los grandes hitos por los que es conocido William James es su papel en la psicología. James fue el principal introductor de esta disciplina en América, hecho que ha motivado que su aportación académica se restrinja a este ámbito<sup>471</sup>. Para muchos, James ha significado poco más que su obra culmen, limitando su contribución a sus *Principios de Psicología* (1890). Sin embargo, su puesto de honor, como uno de los *Great Men*<sup>472</sup> de esta disciplina va más allá de esta obra<sup>473</sup> y de su papel fundador, junto con Wundt en Leipzig, de la nueva psicología científica<sup>474</sup>. James abandona

---

<sup>471</sup> Taylor ilustra la cuestión cuando afirma: “Pero los experimentalistas lo ignoraron como psicólogo tras la publicación de los *Principios* en 1890. (...) Pero, ¿abandonó realmente James la psicología después de 1890? (...) Mi respuesta a la cuestión sería un sonoro ‘¡NO!’”, en Taylor, *William James on Consciousness beyond the Margin*, 1996, págs. 4-5.

<sup>472</sup> Con la alusión a los “Great Men” nos referimos a la conocida afirmación de Carlyle de que “la historia del mundo es tan solo la de las biografías de los grandes hombres”, en Carlyle, T., “The Hero as Divinity. Paganism: Scandinavian Mythology” (1840), *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History*, New Haven, Yale University Press, 2013, págs. 21-50. Asumimos para ello la lectura de Sydney Hook cuando sostiene que cada autor debe ser contextualizado para la apropiada comprensión de dicha afirmación, es decir, que puede mirarse la historia del mundo por los grandes hombres que la componen en la medida en que dichos autores son los más representativos del pensamiento y situación de su momento, siendo entonces resultado, producto de los desarrollos anteriores, pero también germen de los posteriores, de ahí su genialidad; en Hook, S., *The Hero in History*, New York, Humanities Press, 1950, pág. 67; esta misma idea ha sido defendida recientemente por Del Castillo, “Devi trasformare la tua energia” en James, W., *L’importanza degli individui*, edición de Del Castillo, R., Parma, Anabasis, 2016, págs. 7-27.

<sup>473</sup> Esta idea, compartida por algunos de los lectores de James, pero no generalizada, queda ilustrada en la edición de Harvard de sus obras. En el volumen once dedicado a la psicología [EP] nos encontramos variedad de textos relacionados con esta disciplina, tanto anteriores a la publicación de los *Principios* —“Brute and Human Intellect” (1878), “The Feeling of Effort” (1880), “What is an Emotion?” (1884) ó “What the Will Effects?” (1888)- como posteriores a 1890, tales como “A Plea for Psychology as a ‘Natural Science’” (1892), “Professor Wundt and Feelings of Innervation” (1894) ó “On Some Mental Effects of an Earthquake” (1904).

<sup>474</sup> Danziger, K., *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

progresivamente el positivismo que tiñe su magna obra psicológica<sup>475</sup>, pasando a explorar un modo de renovación y ampliación de la psicología que resulte sugerente y un avance resolutivo hacia la comprensión de la mente humana, sus necesidades y fenómenos asociados<sup>476</sup>.

En *Principios* se encuentran ya elementos de su pensamiento posterior, así como de los ámbitos de estudio por los que James se interesará, tanto en relación a la investigación psíquica, como filosóficamente hablando. Este cambio no supuso una ruptura con su psicología, sino más bien una ampliación de horizontes. Una ojeada a la edición de las obras de James nos muestra esta particularidad, en tanto que en un mismo volumen, es decir, bajo una misma temática, se aúnan textos de diferentes épocas, por lo que se observan cambios de matices o enfoques, pero no tanto modificaciones o tránsitos absolutos entre disciplinas. Lo mismo ocurre al consultar sus obras si en lugar de temáticas analizamos sus escritos por años, puesto que versarán de las más diversas cuestiones. Un ejemplo concreto lo constituye el año 1909 en el que James escribió textos tan variados como “Confidences of a Psychical Researcher” [EPR, 38: 361-375]. y “What Psychical Research Has Accomplished” [EPR, 13: 89-106], el manuscrito que daría lugar a *On Some Problems of Philosophy* [SPP], así como las correcciones a sus Hibbert Lectures de 1908 publicadas como *A Pluralistic Universe* [PU]. En ese mismo año se publica, también, *The Meaning of Truth* [MT].

Entre el James psicólogo y el filósofo o el James científico y el especulativo encontramos el habitual desarrollo de pensamiento que se produce en todo autor. Es decir, James no pasó de ser un psicólogo científico a ser un psicólogo de la religión o un filósofo, sino que su amplitud de miras, el pluralismo de intereses que mostró, estuvieron ligados a un único y mismo fenómeno: la comprensión de la mente humana, sus dimensiones y limitaciones, situándose siempre dentro de los márgenes del método científico. De hecho, podría decirse que el motor de investigación de James era uno y el mismo: la necesidad de comprensión.

---

<sup>475</sup> Taylor, E., Wozniak, R. H. (eds.), “Introducción”, *Pure Experience. The Response to William James*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, págs. ix-xxxii.

<sup>476</sup> Taylor, *William James on Consciousness...*, pág. xiii; pág. 6.

Adelantando en parte los contenidos que desentrañaremos es necesario aclarar que por “mente humana” en James hemos de entender un fenómeno global, en el que se incluyen tanto la psicología, como la fisiología, pero también el fenómeno religioso y el filosófico. El objetivo de James es, enunciado de un modo general, la comprensión de la persona, del ser humano, partiendo para ello del estudio de la mente, pero sin realizar una cosificación ni idealización de la misma, puesto que su pensamiento es contrario a ambas posturas, que son interpretadas por James como reduccionistas. En las siguientes páginas mostraremos los detalles de la concepción jamesiana.

Aunque pudiera aludirse que cualquier estudio responde a esta necesidad de comprensión de algún fenómeno en particular, ha de argumentarse enfatizando dos puntos fundamentales: por un lado, en muchas ocasiones el objetivo principal de un estudio es solventar un problema y no comprenderlo. Tal era el caso, por ejemplo, de la medicina en tiempos de James, puesto que “muy poco se entendía de las causas de las enfermedades. James considerada la mayor parte de su formación médica como un ‘embaucamiento’, aunque tuvo gran interés en la ciencia de la anatomía y la fisiología”<sup>477</sup>.

Por otro lado, la necesidad de comprensión fue especialmente fuerte en James, quién estuvo fuertemente motivado por esta vocación comprensiva y, por ello, comprehensiva. Es en este sentido en el que hemos de acercarnos a este autor y comprender su desarrollo, que Taylor ilustra como sigue:

Entender el cambio del positivismo al empirismo radical es arrojar nueva luz sobre la variedad de problemas que James trató, desde la psicopatología experimental, la investigación psíquica, la psicología social de los cuervos, la psicología de la pintura, nuestro entendimiento del genio creativo y la psicología de la educación, hasta la trascendencia del hecho religioso. Es más, sus investigaciones psicológicas durante esta fase pivotante de su carrera, particularmente entre 1890 y 1902, mantengo, nos informan significativamente del desarrollo de su filosofía técnica,

---

<sup>477</sup> De hecho, James se doctorará en medicina con una tesis sobre los efectos del frío en el cuerpo humano, aunque nunca ejercerá; Kamber, R. (ed.), *William James. Essays and Lectures*, New York, Pearson, 2007, pág. 4.

que por otro lado usó para justificar la posibilidad de una psicología científica basada en la persona en lugar de en el laboratorio<sup>478</sup>.

El acercamiento a este complejo y multifacético autor no sería, por otra parte, completo si obviásemos algunos de los hitos biográficos que en James juegan un papel fundamental para el desarrollo de su pensamiento. Sin embargo, una biografía completa queda fuera de los límites y las necesidades del presente estudio, además de existir un gran número de excelentes trabajos que recogen la vida del autor desde diferentes perspectivas<sup>479</sup>. En nuestro caso tan sólo mencionaremos brevemente aquellos hechos directamente conectados y fundamentales para la adecuada comprensión de su curiosidad y sensibilidad para con los fenómenos extraños. Se indicarán aquellos puntos de especial relevancia para la apropiada contextualización de las inquietudes jamesianas.

El primero de los grandes hechos precursores del pensamiento de James fue su educación, entendida esta en un sentido amplio que engloba el ambiente familiar donde se crió y las enseñanzas recibidas o experiencias vividas durante su infancia y adolescencia. Dada su amplitud, variedad y constantes cambios, así como el sinfín de posibilidades culturales que la familia James disfrutó durante la infancia de los vástagos, William maduró como un pensador de diversificados intereses, un autor pluralista y con una excepcional capacidad analítica. Su desarrollo personal estuvo marcado por el ambiente en el que vivió su infancia, un

---

<sup>478</sup> Taylor, *William James on Consciousness...*, págs. 5-6.

<sup>479</sup> Ejemplos brillantes de ese ejercicio biográfico tanto desde la perspectiva del autor como de su familia, así como de su psicología o pensamiento filosófico y religioso son, por citar algunos de ellos: Perry, R. B., *The Thought And Character Of William James* (1935), 2 vols., USA, Vanderbilt University Press, 1996; Mathiessen, F. O., *James Family*, New York, Knopf, 1947; Allen, G. W., *William James, A Biography*, New York, Viking, 1967; Barzun, J., *A Stroll with William James*, Chicago, Chicago University Press, 1983; Feinstein, H. M., *Becoming William James*, Ithaca, Cornell University Press, 1984; Richardson, R. D., *William James in the Maelstrom of American Modernism: a Biography*, Boston-New York, Houghton Mifflin Co., 2007; Fisher, P., *House of Wits: An Intimate Portrait of the James Family*, New York, Henry Holt, 2008.

clima a la vez discursivo y contradictorio<sup>480</sup>, marcado por los viajes a Europa<sup>481</sup>, las constantes visitas de grandes personalidades de la cultura de su tiempo y la necesidad de adaptación a los cambios.

Además de la riqueza de esta educación trasatlántica, que en ocasiones resultaba difícil para los hermanos pues debían cambiar constantemente de ambiente y amigos<sup>482</sup>, los pequeños de la familia James eran alentados a mantener vivos debates con personas tan relevantes en la época como Emerson<sup>483</sup> o Thoreau, habituales visitas en el hogar de los James. El calado de tales debates se recoge en una afirmación tranquilizadora de la madre: "no se preocupe, Edward, no se van a apuñalar entré sí. Esto es común cuando los muchachos están en casa"<sup>484</sup>, dada la vivacidad y violencia verbal de dichas discusiones.

---

<sup>480</sup> Feinstein retrata los problemas que a James le generó las profundas contradicciones a las que su padre lo sometía, por ejemplo, en su elección de profesión, pues si bien las artes suponían un medio de desarrollo personal ideal, cuando William se interesó por la pintura, cayeron en desgracia para el progenitor; véase Feinstein, *Becoming William James*, pág. 92.

<sup>481</sup> La familia James viajó a Europa en diversas ocasiones, pasando largas temporadas. Muestra de ello es que, a la edad de dieciocho años, William había pasado un tercio de su vida (seis años) en el Viejo Continente; Feinstein, *Becoming William James*, 1984, pág. 105.

<sup>482</sup> La educación de los James, pese a las grandes ventajas que los viajes a Europa suponían, fue muy errática, tal y como Aggasiz criticó (Feinstein, *Becoming William James*, 1984, pág. 179). Además, las oportunidades fueron diferentes para cada uno de los miembros de la familia, priorizando al primogénito, William, y dando opciones a Henry. Los hermanos menores, Wilkie y Bob fueron víctimas de los experimentos de su padre (Feinstein, *Becoming William James*, 1984, págs. 258-260), mientras que Alice no tuvo opción alguna de recibir educación formal, permaneciendo la mayor parte del tiempo en el hogar (Feinstein, *Becoming William James*, 1984, pág. 204).

<sup>483</sup> La estrecha relación que unía a las familias se ve confirmada en el hecho de que Emerson fue el padrino de William.

<sup>484</sup> La escena completa es relatada por un visitante como sigue: El adiposo y afectuoso "Wilkie", como lo llamaba su padre, diría algo que sería corregido y discutido al instante por el pequeño 'gorrión Bob, el menor, pero con buenos modales el primero defendería su afirmación, y entonces Henry, hijo, saldría de su silencio en defensa de Wilkie. A continuación Bob insistiría con más impertinencia, y Mr. James daría un paso al frente como moderador, y William, el hijo mayor, se uniría él. Pero la voz del moderador iba a ser ahogada por las de los combatientes; él

La variedad de temáticas sobre las que versaban dichos debates era excepcional:

...la abolición de la esclavitud, los derechos de sufragio femenino y, por supuesto, el espiritualismo, un tema de pesquisa común en aquel tiempo. Aunque las opiniones estaban divididas, los relatos de fenómenos sobrenaturales eran tratados de modo riguroso a partir de un análisis crítico y una evaluación neutral de la evidencia<sup>485</sup>.

Este método dialógico, analítico y basado en los datos concuerda con los desarrollos más originales de William: su empirismo radical, su pluralismo, así como sus habilidades para el análisis crítico cualquier tipo de fenómenos y las variedades de los mismos<sup>486</sup>.

Sin embargo, influido por un padre contradictorio, el desarrollo personal de William James estuvo marcado por la necesidad de buscar alternativas que pudiesen calmar la ira y deseos de su padre, a la vez que lo satisficiesen en su búsqueda de profesión. Esto parece haber sido fruto de su flexibilidad en relación a la propia evolución de intereses, que comenzaron en el campo de las artes<sup>487</sup>,

---

bajaba a la arena con prontitud y vigor, y cuando, en el curso de una argumentación excitada, no faltaban los cuchillos de la cena en manos que gesticulaban con vehemencia, la querida señora James, más convencional, pero tan alegre como maternalmente, me miraría y se reiría tranquilizadora, diciendo: "No se preocupe, Edward, no se van a apuñalar entré sí. Esto es común cuando los muchachos están en casa", en Perry, *The Thought and Character*, vol. 1, págs. 171-172.

<sup>485</sup> Sech, A. (Jr.), Freitas Araujo, S., Moreira-Almeida, A., "William James and Psychical Research: towards a Radical Science of Mind", *History of Psychology*, 24 (1), 2013, pág. 64.

<sup>486</sup> Numerosos elementos de la educación de William parecen apuntar en el mismo sentido. Otro ejemplo lo encontramos en la huella que Agassiz dejó en el joven James.

<sup>487</sup> Estudió con Hunt, aunque no con tanto talento como el mostrado por su hermano. La vocación artística fue anulada por el padre, así como por las propias inseguridades de William, que dudaba de su talento (Feinstein, *Becoming William James*, 1984, cap. 2). El abandono de su carrera como pintor para comenzar los estudios en Harvard serán explicados por su hermano, años después, comentando que las condiciones para la carrera artística de William no fueron propicias; James, H.,

pasando por la química<sup>488</sup>, la biología<sup>489</sup>, la fisiología<sup>490</sup>, comenzando a establecerse en el área de la psicología hasta llegar a ámbitos más filosóficos. Esta demora en la elección de dedicación ha sido vista por algunos autores como “natural”, en tanto que “William James era un individuo dotado, y el tiempo que le tomó hallar su dirección puede considerarse natural en el caso de un joven con talentos múltiples y una familia con amplios recursos económicos para sostener sus oscilaciones<sup>491</sup>”.

Sin negar la lectura anterior, ha de decirse que esa elección estuvo también marcada por los constantes problemas de salud de William. Durante su juventud, el primogénito de los James sufrió numerosas dolencias en sus ojos y su espalda, además de problemas nerviosos asociados a la neurastenia. Todo ello, además, en un contexto social en el que se creía que las energías de cada individuo eran limitadas, por lo que el joven William no podía dedicar demasiado tiempo diario a sus deberes académicos. Él mismo recoge la idea en una carta a su amigo Tom Ward, en dónde afirma: “cómo te envidio tu caudal de energía. Yo dispongo de una cucharadita para cada día y cuando se termina, cosa que usualmente sucede a las diez de la mañana, no sirvo para nada”<sup>492</sup>.

En el complejo caso de la familia James, en el que las relaciones de

---

*Notes of a Son and Brother*, en Dupee, F. W., *Henry James Autobiography*, USA, Criterion Books, 1956, pág. 265.

<sup>488</sup> El paso de James por la química fue breve, pues le resultaba tedioso el trabajo en el laboratorio y no satisfacía sus pretensiones de comprensión de lo humano.

<sup>489</sup> Ejemplo de ello lo constituye la expedición a Brasil junto a Agassiz, de quién tomó el afán de rigor taxonómico en sus estudios. Este viaje ha sido debidamente retratado en Machado, M. H., *Brazil through the Eyes of William James: Diaries, Letters, and Drawings, 1865-1866*, New York, David Rockefeller Center for Latin American Studies, 2006.

<sup>490</sup> La carrera universitaria como docente comenzará con un puesto como instructor de psicología en Harvard en 1873, siendo posteriormente nombrado instructor de anatomía y fisiología en ese mismo año. En 1876 pasa a ser asistente de psicología, ostentando el cargo de asistente de filosofía a partir de 1881. Cuatro años después será nombrado profesor, pasando a ocupar la cátedra de psicología en 1889, de filosofía en 1897 y retirándose como emérito de filosofía diez años más tarde, en 1907.

<sup>491</sup> Feinstein, *Becoming William James*, cap. 7.

<sup>492</sup> En Perry, *The Thought and Character*, vol. 1, pág. 373.

interdependencia fueron especialmente fuertes<sup>493</sup>, este reparto de energías parece haber sido grupal y no individual<sup>494</sup>. Esto explica los períodos de estudio, enfermedad y viaje que cíclicamente acompañaron a James a lo largo de su vida, así como la asignación de tareas a cada uno de los miembros de la familia<sup>495</sup>. Esta concepción de la energía compartida será, también, básica para la interpretación jamesiana de los fenómenos extraños.

Prosiguiendo con las múltiples influencias que la educación recibida tuvo en William, es necesario recordar la enseñanza mística de su padre, Henry James Sr.<sup>496</sup>. Pese a ser William un gran conocedor del pensamiento swedenborgiano — que su padre estudiaba— y de las corrientes místicas de su época, este punto ha sido usualmente menospreciado en la biografía de William. El primogénito de la familia no sólo editó la obra *The Literary Remains of Henry James* (1885)<sup>497</sup>, sino que su conocimiento profundo de Swedenborg influyó en su posterior

---

<sup>493</sup> En gran medida esta interdependencia estuvo motivada por la necesidad de establecer relaciones fuertes entre los hermanos, puesto que eran los únicos amigos o relaciones estables con las que contaba cada uno de los miembros de la familia debido a los viajes familiares.

<sup>494</sup> López Vale, A., “Retrato de una hermana: Alice James”, en Arriaga, M., *Ausencias. Escritoras en los márgenes de la cultura*, Sevilla, Arcibel, 2013, pág. 706.

<sup>495</sup> Este reparto quedaría establecido del siguiente modo: William sería el académico de ciencia —por deseo de su padre y debido a cierta motivación de alejarse de los estudios del progenitor—; Henry habría de convertirse en escritor de éxito y crítico literario; Wilki abandonaría la pretensión intelectual y seguiría los pasos empresariales de su abuelo, aunque sin éxito, tras lo cual se convertiría en un héroe de guerra; mientras que Alice, la pequeña y única chica, desarrollaría su “trabajo de inválida” (Yeazell, R., *The Death and Letters of Alice James*, ed. with a biographical essay, Berkeley, University of California Press, 1983, pág. 4. Por raro que esto último pueda parecer, su propio hermano Henry se refiere a su histeria o postración nerviosa como “la única solución que ella veía al problema práctico de su vida” (citado en Edel, “Introducción”, en James, A., *Diario de Alice James*, Valencia, ONCE, 2011, págs. 15-46). El reparto de energías y la enfermedad de Alice, así como su relación con William ha sido tratado en López Vale, “Retrato...”.

<sup>496</sup> Para una introducción a dicho pensamiento en relación con William James véase Feinstein, *Becoming William James*, capítulo 3.

<sup>497</sup> James, H. (Sr.), *The Literary Remains of Henry James* (1885), Boston, Houghton Mifflin, 1885.



pensamiento. Este vínculo resulta importante, dado que, como se ha apuntado, Swedenborg fue un místico, pero también un visionario.

James fue educado en una psicología intuitiva de la transformación de la personalidad promulgada por su padrino, Ralph Waldo Emerson, y el énfasis swedenborgiano en la evolución espiritual de la conciencia representado por su padre, Henry James Senior. La doctrina de lo racional de Swedenborg se puede ver en la insistencia de James de que la lógica se basa en sustratos más profundos de la experiencia; la doctrina de uso [de Swedenborg] se puede ver en la interpretación de James del pragmatismo, y la reinterpretación trascendentalista de la doctrina de las correspondencias de Swedenborg se puede encontrar transmutada en el énfasis de James en la contextualización del objeto en un mundo de pura experiencia<sup>498</sup>.

Abandonando por el momento las nociones del pensamiento de James mencionadas, llegamos de la mano de Swedenborg al segundo hito esencial para la comprensión del pensador americano, a saber: su ligazón con la investigación psíquica<sup>499</sup>. La relación entre James y los miembros de la Sociedad británica fue personal, académica y grupal desde los inicios de la *SPR* e, incluso, anterior a ella. Además, constituye un diálogo sostenido en el tiempo en el que James participa de modo activo a través de sus aportes a la revista de la Sociedad, los *Proceeding of*

---

<sup>498</sup> Taylor E., Woniak, R. H. (eds.), *Pure Experience. The Response to William James*, 1996, págs. 21-22. En la misma línea, los editores mantienen: Si bien es cierto que el empirismo radical de James revivió una tradición moribunda de la filosofía empírica inglesa, la tradición filosófica a la que pertenece en realidad es, en nuestra opinión, otra completamente distinta. James no está ligado ni al empirismo inglés ni al idealismo alemán, sino a un linaje que es único de América y no derivado, a saber: la del pensamiento de Swedenborg y el trascendentalista (pág. 21).

<sup>499</sup> Tal y como se ha mostrado el auge del Espiritualismo, pero también la dirección que tomaron los estudios a las populares médiums, dio como resultado el estudio sistemático por parte de la Sociedad para la Investigación Psíquica (*SPR*), con la que James estuvo fuertemente vinculado, tanto a nivel grupal como académico —debatando nociones centrales de su pensamiento, como en el caso de Myers— y personal, estableciendo amistad con algunos de sus miembros —entre los que destacan el propio Myers, Hogdson y el matrimonio Sidgwick.

*the Society for Psychical Research*, así como en los múltiples comentarios y diálogos establecidos, que pueden rastrearse en su correspondencia<sup>500</sup>.

Pese a que James no dedicó ninguna de sus obras al tratamiento riguroso de la investigación psíquica no ha de inferirse, por ello, que no fuese una temática central en su pensamiento. Entre los motivos de que no exista una obra tal encontramos que los resultados de la investigación psíquica eran de carácter totalmente provisional; que James estuvo cada vez más saturado de trabajo a lo largo de su vida, pues fue un autor realmente prolijo<sup>501</sup>; y que las ediciones realizadas en los años siguientes a su muerte no consideraron la unificación de textos tan extensos como “Census of Hallucinations” [EPR, 11: 56-78]; “What Psychical Research Has Accomplished?” [EPR, 13: 89-106]; “Report on Mrs. Piper’s Hodgson-Control” [EPR, 37: 253-360]; o “The Confidences of a ‘Psychical Researcher’” [EPR, 38: 361-375].

Fue necesario esperar hasta la década de los sesenta con Murphy y Ballou para ver un volumen editado que recopilara los diversos textos de James acerca de la investigación psíquica<sup>502</sup>, pero ya era demasiado tarde para su consideración en el *corpus* jamesiano tradicional. Es en este sentido en el que McDermott ha afirmado que los escritos de psicología y filosofía fueron activamente estudiados por la comunidad científica y académica, mientras que los escritos acerca de investigación psíquica fueron poco leídos. En aquellos casos en los que, a pesar de

---

<sup>500</sup> Debido al volumen de cartas que James enviaba o recibía, resulta imposible todo intento de exposición de los contenidos de su correspondencia. Por ello, se ha decidido citar tan solo algunos pasajes que sean clarificadores al hilo del presente discurso. Sin embargo, para dar una idea de la relación de James con otros miembros de la *SPR* o de sus discusiones acerca de la investigación psíquica en sus misivas, decir que en cada volumen de su *Correspondencia* [TCWJ] alrededor de la mitad están relacionadas con esta temática, bien directamente, bien de modo tangencial, pero igualmente importantes para la comprensión del pensamiento de James tanto en conjunto como circunscrito a la investigación psíquica.

<sup>501</sup> La edición de Harvard de su obra así lo constata, con diecinueve grandes volúmenes que recogen los textos y escritos de James, sin incluir en ellos los siete tomos de correspondencia.

<sup>502</sup> James, W., *William James on Psychical Research*, editado por G. Murphy y R. Ballou, New York Augustus M. Kelley Publications, 1960.

todo, este conjunto de textos se estudiaron, fue mayoritariamente para criticarlos, oponiéndose no solo a las conclusiones, sino prejuiciosamente a la propia investigación<sup>503</sup>.

La investigación psíquica en James, entonces, cayó en saco roto, en la medida en que fue tomada por una u otra perspectiva desde el punto de vista que el propio James pretendía superar: el dogmatismo acrítico. Además, la investigación psíquica venía a cumplir una función esencial en el conjunto del pensamiento jamesiano como elemento integrador, puesto que “uno de los objetivos fundamentales del pensamiento de James fue eliminar las “vallas accidentales” entre la psicología, el pensamiento religioso, y la filosofía; y para estas tres áreas, la investigación psíquica servía como estímulo para la integración y el control contra las separaciones artificiales”<sup>504</sup>.

En las siguientes décadas comenzó a tenerse en cuenta de forma paulatina, pero sin dejar de ser marginal al no lograr introducirse en la visión que los colectivos como el de psicólogos o filósofos pragmatistas, tienen del autor. Es decir, si bien la importancia de la investigación psíquica en James ha sido tratada desde un punto de vista histórico o biográfico, no ha sido integrada, por ejemplo, en su pensamiento filosófico, perspectiva que aquí emprendemos. Resulta curiosa esta omisión cuando el propio Perry, quien tuvo una especial relevancia en la posterior interpretación de James, afirma: “el interés de James en la ‘investigación psíquica’ no fue una de sus extravagancias, sino que fue un tema central y típico”<sup>505</sup>.

Sin embargo, es necesario recordar su vinculación con la investigación psíquica, de forma muy activa durante más de tres décadas, pero que ya había sido iniciada tan tempranamente como en el año 1869. Esto nos muestra que la investigación psíquica constituye un elemento fundamental para comprender su pensamiento. La vinculación de James con el estudio de los fenómenos extraños va más allá de la mera curiosidad, habiéndole restado tiempo de lo que usual y

---

<sup>503</sup> McDermott, “Introducción”, *EPR*, pág. xxxiv.

<sup>504</sup> McDermott, “Introducción”, *EPR*, pág. xxxv.

<sup>505</sup> Perry, *The Thought and Character*, vol. 2, pág. 155.

prejuiciosamente se comprende como investigación “seria” y filtrándose a ella. En su correspondencia reconoce el haber descuidado la redacción de *Principios* por estar involucrado en el seguimiento de la investigación psíquica: “subjetivamente, mi mayor problema es avanzar en mi psicología [libro]... La investigación psíquica me ocupó mucho tiempo el año pasado”<sup>506</sup>. No debe, por tanto, entenderse esta nueva ocupación como independiente a la concepción y redacción de su psicología, sino estrechamente vinculada a la misma y como elemento fundamental para una mejor comprensión de la mente y su funcionamiento<sup>507</sup>.

Además, ya en *Principios* se encuentran referencias a la investigación psíquica, constituyendo un claro ejemplo de ello el tratamiento de la escritura automática llevado a cabo por James en el capítulo X de dicha obra [PP, 1: 279-379]. Además, otros pasajes y referencias, tales como la referencia a los “altamente importantes series de artículos acerca de escritura automática” [PP, 1: 378] o la explicación de las médiums y los poseídos [PP, 1: 371] nos muestran la relación del autor con esta línea de investigación, que no puede ser considerada paralela, sino transversal a su concepción de la psicología<sup>508</sup>.

Paralelamente, es necesario mencionar otros escritos contemporáneos a *Principios* en los que James también trató la investigación psíquica, tales como “Report of the Committee on Mediumistic Phenomena” (1886) [EPR, 3:14-18]; “A Record of Observations of Certain Phenomena of Trance” (1890), [EPR, 12: 79-88]; o “What Psychical Research Has Accomplished” (1892) [EPR, 13: 89-106]<sup>509</sup>, ciñéndonos a los años cercanos a la publicación de *Principios*. Junto a estos

---

<sup>506</sup> Esta carta de William a su mujer, Alice Howe Gibbens data del 8 de agosto de 1886, en plena investigación de los *Principios*, está recogida en la correspondencia de James, vol. 6, pág. 156.

<sup>507</sup> Shamdasani, S., “Automatic Writing and the Discovery of the Unconscious”, *Spring* 54, 1993, págs. 100-131.

<sup>508</sup> En *Principios* [PP], pese a ser su obra “científica” y “académica”, James hace referencia en diversas ocasiones de modo positivo al trabajo llevado a cabo por la Sociedad, así como a la importancia de la investigación psíquica. Ejemplos de ello pueden verse en [PP, 1: 213; 353-354] o [PP, 2: 642].

<sup>509</sup> Nótese que en la edición de Harvard los textos figuran por orden cronológico, por lo que la escritura acerca de esta temática fue muy amplia (con más de diez textos incluidos).

escritos, James mantuvo una profusa actividad como comentador, escribiendo reseñas, cartas y notas acerca de los fenómenos, temas y casos estudiados por la *SPR*.

El tercer y último hito a resaltar en cuanto a las bases del desarrollo del pensamiento de James está relacionado con el contexto social y cultural, el momento histórico, en el que vivió. El incipiente desarrollo de una disciplina como la psicología y la amplitud de posicionamientos y posibilidades abiertos para sus pioneros dejaron la puerta abierta a emprender un estudio riguroso de los fenómenos más extraños de la mente, pero también propios de ella, cubriendo la investigación psíquica esta necesidad, entre otras. La investigación psíquica se ocupó del estudio científico de una nueva corriente de pensamiento<sup>510</sup> constituida a principios del siglo XIX, pero cuyo origen inmediato se remonta a los inicios de la Modernidad<sup>511</sup>, a saber: el ocultismo, los fenómenos extraños o paranormales. Para la adecuada comprensión del pensamiento de James resulta necesario tener claros cada uno de estos términos.

Por “ocultismo” se entiende el conjunto de “ciertas ciencias y prácticas reputadas como la magia, brujería, hechicería, adivinación, etc., que encierra conocimiento esotérico o el empleo de elementos místicos; no ha de confundirse con la *parapsicología* científica”. La “parapsicología”, por su parte, es el estudio meramente científico de los fenómenos que hoy llamaríamos paranormales, comprendidos como: “cualquier fenómeno que en uno o más aspectos excede los límites de lo que se considera físicamente posible en supuestos científicos actuales”<sup>512</sup>. La diferencia, entonces, entre “ocultismo” y “parapsicología” es metodológica, puesto que la segunda utiliza solamente prácticas científicas, mientras que en la primera se entremezclan métodos que pueden considerarse parte de la ciencia, como algunos de los seguidos en la magia o la hechicería, con

---

<sup>510</sup> Moore, R. L. *In Search of White Crows. Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*. New York, Oxford University Press, 1977.

<sup>511</sup> Piénsese en autores como Newton, Kant o Swedenborg, todos ellos referentes en el desarrollo científico y filosófico de la Modernidad y la época ilustrada.

<sup>512</sup> Thalborune, M. *A Glossary of Terms Used in Parapsychology*. Londres, Heinemann, 1982, pág. 47, 50-51.

otros procedimientos místéricos, supersticiosos o, en definitiva, esotéricos. Los fenómenos investigados por James y los miembros de la *SPR* no se apartaban del mundo físico, buscando explicaciones que no excediesen los límites de la ciencia para fenómenos como la telepatía, la hipnosis, las apariciones y alucinaciones, así como las manifestaciones de los *médiums*.

Por su parte, el término “investigación psíquica” evolucionó, desde los orígenes de la *SPR*, pasando en un segundo momento, con Rhine, a considerarse investigación acerca de “percepción extrasensorial” (*EPR*). Esta segunda etapa, en la que se incluyen la telepatía, la clarividencia y la precognición o premonición, se asoció con los estudios en el ámbito universitario, concretamente en la Universidad de Duke (en EEUU). El mayor rigor científico en la que fueron envueltas estas investigaciones, que rechazaron, por ejemplo, los testimonios de las *médiums* como pruebas y datos de estudio, dieron paso a la tercera etapa, en la que predominó el término “paranormal” y “parapsicología”, derivado del alemán “Parapsychologie”. Esta nueva designación fue acuñada por el propio Rhine tras la defensa de la primera tesis doctoral acerca de estas cuestiones en la Universidad de Duke a manos de Thomas, como doctorando, y Rhine, como director. Es el término más extendido en la actualidad con el que se suele hacer referencia al ámbito de los fenómenos extraños o preternaturales<sup>513</sup>.

La importancia cultural y académica de la investigación psíquica, así como todos aquellos fenómenos relativos a *médiums* y visionarios, queda suficientemente reflejada en la siguiente cita de Collingwood: “una intensa polémica contra una doctrina específica es un signo infalible de que la doctrina en cuestión está muy presente en el ambiente del autor e incluso tiene una gran atracción para él”<sup>514</sup>. Es decir, parte de la gran campaña de lucha por eliminar el nuevo ámbito de estudio de la mente vendría dado por la necesidad ambivalente de ocultar un desarrollo interesante, pero diferente al de aquellos autores materialistas y cuya visión de la psicología era restrictiva.

---

<sup>513</sup> Desarrollado en: Moore, *In Search of White Crowds*, cap. 7.

<sup>514</sup> Collingwood, R. G., *Idea de la Historia*, Madrid, FCE, 2004, pág. 33-34.

Este punto, si bien no exclusivo de James, resulta crucial para la adecuada comprensión de dos ideas que la narrativa histórica posterior ha tachado de contrapuestas, a saber: investigación psíquica y método científico. El desarrollo detallado de la imbricación histórica de ambas cuestiones en James queda pospuesto para el capítulo posterior. Sin embargo, resulta pertinente mencionar aquí algunos ejemplos que nos ayuden a ilustrar la relación. Quizás el más claro de ellos es la simbiosis que se fraguó entre los ilusionistas y los psicólogos experimentales en Francia, tal y como Lachapelle ha analizado<sup>515</sup>.

La simbiosis entre ciencia e investigación psíquica se tradujo en la práctica en avances para el ámbito de la psicología. Ejemplo de ello lo constituyen los estudios acerca de la conciencia y sus niveles, en los que diferentes teorías vinculadas con el terreno de los fenómenos extraños, investigaron la cuestión. James, por supuesto, no era el artífice de esas distintas teorías, sino que:

James no era el único psicólogo del siglo XIX interesado por este extraño mundo del subconsciente. También lo hizo un amigo suyo en Ginebra, el suizo Théodore Flournoy (1854-1920), médico y profesor de filosofía y psicología fisiológica, y lo hicieron asimismo Pierre Janet, Théodule Ribot, Alfred Binet y Jean Martin Charcot en Francia, y Frederic Myers y Havelock Ellis en Inglaterra. Igualmente, Freud trastornó a media Europa con sus ideas sobre el inconsciente. En este terreno, como en tantos otros, James fue un pionero y realizó experimentos<sup>516</sup>.

En la cita anterior, además de mostrar cómo James estaba inmerso en un ambiente cultural propio del *fin-de-siècle* y, aun pudiendo ser considerado pionero, no se encontraba sólo; también puede verse su estrecha vinculación con la ciencia en la afirmación de su experimentación. La imbricación entre diferentes ámbitos fue crucial en la formación del pensamiento de James y en sus aportaciones a los diferentes ámbitos o disciplinas que trabajó.

---

<sup>515</sup> Lachapelle, S., “From the Stage to the Laboratory: Magicians, Psychologists, and the Science of Illusion”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 44 (4), 2008, págs. 319-334.

<sup>516</sup> Del Castillo, R., *William James*, Barcelona, RBA, 2016, pág. 76.

Como ejemplo de esta imbricación y pluralidad de la perspectiva del autor, pero también de su época, no podemos dejar de mencionar, dado el seguimiento que el propio James hizo de la cuestión, el movimiento americano conocido como *Mind Cure*<sup>517</sup>, pese a que su importancia, junto con la investigación psíquica, la psicología del subconsciente y los influjos asiáticos, ha sido obviada en la magna obra de su biógrafo<sup>518</sup>. La *Mind Cure* resulta esencial ya que, por un lado, se ha propuesto como base para el desarrollo de métodos e ideas de la psicología jamesiana posterior; y, por otro, estas prácticas populares, mantenidas por cualquier individuo que quisiese comenzar a consultar, llegaron a suponer un peligro para la institución de una psicología científico-académica de cariz médico<sup>519</sup>.

Existe, entonces, un interés generalizado en este tipo de prácticas, creencias y fenómenos que sin base científica demostrada, dan explicación y solucionan buena parte de los problemas espirituales y psicológicos de esta época. La histeria fue una de las epidemias del siglo XIX, motivada por la rigidez de la sociedad victoriana y el desarrollo de las ciencias de la mente<sup>520</sup>. Entre las clases acomodadas se había extendido la neurastenia, como una suerte de requisito entre los jóvenes<sup>521</sup>. En todo caso, la histeria, denominada de muchas y múltiples formas<sup>522</sup>, tal y como Luis Montiel ha sabido documentar, fue la enfermedad no de quienes la padecían, sino de toda una época<sup>523</sup>.

---

<sup>517</sup> Duclow, D., “Williams James, Mind-Cure, and the Religion of Healthy-Mindedness”, *Journal of Religion and Health*, 41 (1), 2002, págs. 45-56.

<sup>518</sup> Perry, *The Thought and Character of William James*, vol. 1.

<sup>519</sup> Barzun, *A Stroll with William James*, cap. 4.

<sup>520</sup> Makari, G., *Revolución en mente*, Madrid, Sexto Piso Editorial, 2012.

<sup>521</sup> Ehrenreich, B., *Una historia de la alegría*, Barcelona, Paidós, 2008.

<sup>522</sup> Ehrenreich y English reconocen, a modo de ejemplo, las siguientes: “neurastenia”, “postración nerviosa”, “hiperestesia”, “insuficiencia cardíaca”, “dispepsia”, “reumatismo” e “histeria”, en Ehrenreich, B., English, D., *Por tu propio bien*, Madrid, Capitán Swing, 2010, pág. 148.

<sup>523</sup> Montiel, L., “Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica”, *Asclepio* LVIII (2), 2006, pág. 21.



El interés en dar solución a estos problemas se unió a la crisis en la fe<sup>524</sup> tradicional durante el siglo XIX. La gran necesidad surgida dio como resultado una aproximación de lo más variopinta: desde lo popular hasta los niveles más académicos intentaron enfrentarse a explicaciones que tachamos de supersticiosas y solucionar estos fenómenos, hoy considerados extraños.

Sin embargo, el gran auge surgido en torno a esta necesidad, unido al desarrollo paulatino de las artes de la ficción, no fue óbice para que estos hechos fueran considerados un tema marginal por la corriente científica principal, así como heréticos por la ortodoxia religiosa<sup>525</sup>. Esto no impidió que James comenzase a interesarse por los nuevos desarrollos desde los años 60 del siglo XIX, cuando “su deseo por ayudar a curar a los enfermos” [ECR, 16: 56-62] lo llevó a estudiar, y reseñar, obras como *Du sommeil et des états analogues* de Ambrose-Auguste Liébeault tan tempranamente como en 1868 [ECR, 77:240-256]. En su reseña James relaciona la enfermedad mental con fenómenos considerados ocultos [ECR, 16: 56-62].

Sin embargo, James no dejó de seguir el método científico, pasando de un primer posicionamiento positivista al empirismo radical<sup>526</sup>. Nótese que cuando mencionamos la investigación psíquica hablamos de método y no de disciplina científica, matización importante, tanto en lo que concierne al pensamiento jamesiano como a las posteriores y más recientes comprensiones de qué es ciencia y qué no lo es. En su texto acerca de los logros de la investigación psíquica, expone James que...

...aunque en su esencia la ciencia solo ha de atenerse a un método y no a una creencia fija, sin embargo habitualmente tanto sus partidarios como sus marginados la identifican con cierta creencia fija, la creencia en que el orden oculto de la naturaleza es exclusivamente mecánico y en que las categorías no

---

<sup>524</sup> Turner, F. M., *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1974; Webb, J., *The Occult Establishment*, USA, Open Court Publishing, 1976.

<sup>525</sup> McDermott, “Introducción”, *EPR*, págs. xiii-xxxvi.

<sup>526</sup> Taylor, E., *William James on Consciousness...*, cap. 2.

mecánicas son modos irracionales de concebir y explicar asuntos tales como la vida humana [WTB, 239].

Es más, “la ciencia significa en primer lugar un método desapasionado” [WTB, 336], por lo que, habrá que actuar con cautela, pacientemente y esperar a la siguiente generación para que se comprenda la magnitud de la investigación psíquica, “su importancia en la organización del conocimiento humano” [WTB, 225].

James no se equivocaba en cuanto a la importancia de la investigación psíquica para el conocimiento humano posterior, si bien su peso llegó por motivos y cauces bien distintos a lo que el psicólogo americano hubiese imaginado: la irrupción de Freud y el método psicoanalítico, cuyas ideas principales beben en buena medida de los propios desarrollos de la *SPR*, bien de modo directo con aportaciones como las de James y Myers, bien a través del conjunto de conocimiento que se generó en diálogo con otras escuelas como la francesa.

Sin embargo, en esta presentación de los grandes hitos y principios del desarrollo de James, hemos avanzado con pasos de gigante en lo que se ha configurado como buena parte de la historia de una disciplina. No es posible en el contexto del presente escrito realizar un análisis profundo de todos y cada uno de los elementos coadyuvantes en la formación de una nueva línea en la historia de la psicología, por lo que contextualizaremos a James en este importante y muchas veces olvidado proceso de configuración de una psicología de la personalidad y el individuo, como la que se desarrolló en los años 30 y 40 del siglo XX, así como la futura psicología humanista de los 60<sup>527</sup>. En todo caso, la psicología de James es siempre una ciencia individuo-centrada<sup>528</sup> sin poder adscribirse completamente a ninguna de las tradiciones anteriores ni posteriores debido a la riqueza de sus planteamientos y las diversas raíces de las que estos beben.

---

<sup>527</sup> Taylor, *William James on Consciousness...*, pág. 33.

<sup>528</sup> Allport, G., *Personality: A Psychological Interpretation*, New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1937; Rogers, C., *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, London, Constable, 1951.

En el siguiente apartado veremos la evolución del método de investigación en James, desde unos inicios marcados por el positivismo científico que nunca le satisfizo, hasta el desarrollo de su crítica al materialismo que expresó en buena parte de su obra posterior. A través de esta exposición del método en James podremos observar también uno de los puntos de especial relevancia en relación a su investigación psíquica, a saber: qué considera el autor como ciencia y en qué medida sus estudios de los fenómenos extraños han de ser comprendidos como tal. En un ejercicio de historia cultural, mostraremos el pensamiento de James como un adelantado a su tiempo, pues habrían de transcurrir varias décadas, como ya se ha indicado, para que la psicología comenzara a desarrollar las líneas que él había apuntado.

## 20. Metodología y epistemología: la propuesta de James

Para comprender los desarrollos de James es necesario poseer unas nociones del método jamesiano y su particularidad en relación a la tradición familiar y académica de la que provenía. James instituyó su propio método de investigación a partir de la crítica al materialismo y basándose siempre en la ciencia. La concepción de James era la de una ciencia no reduccionista. Frente al dogmatismo presente en la ciencia de su tiempo, James establece la investigación psíquica y sus desarrollos como centrales para el desarrollo de un método comprensivo. Para él, es necesario que se tengan en cuenta tanto las necesidades humanas como los requisitos de la metodología científica. En su introducción al volumen *Essays in Psychological Research*, McDermott asegura que:

A pesar de ser a la vez el área más controvertida y descuidada de su pensamiento, es también la que presenta el método filosófico de James y sus objetivos de forma nítida y detallada. Fidelidad a la realidad, evitación de categorías abstractas, atención paciente a cuestiones fundamentales, y la preferencia por la complejidad sobre el dogmatismo ya sea el del escéptico o el del creyente, son evidentes en la obra de casi tres décadas como investigador psíquico de James<sup>529</sup>.

Mediante este rechazo de los excesos dogmatistas, tanto de positivistas y materialistas como del Espiritualismo, James lleva a cabo una integración de la investigación psíquica como punto medio entre una y otra postura. Los positivistas negaban de modo prejuicioso toda posibilidad de explicación e incluso interés en los fenómenos extraños; mientras que el Espiritualismo más radical pecaba de excesiva credulidad en sus propios planteamientos. Situándola en el ámbito científico, pero cuyo interés va hacia lo todavía no explicado, lo preternatural, James sitúa la investigación psíquica en un lugar privilegiado de la escena

---

<sup>529</sup> McDermott, "Introducción", *EPR*, pág. xiv. Nótese que aquí se acota el período como investigador psíquico a tres décadas, que abarcaría el período desde la fundación de la *SPR* en 1882 hasta la muerte de James en 1910. Sin duda, este período es el más activo, aunque no debemos olvidar las vinculaciones anteriores como referencia al profundo interés que James tenía en esta temática.

académica. Es en este sentido en el que se puede sostener que: “en la investigación psíquica de James como en su filosofía general, la cuestión religiosa, o las reivindicaciones a favor y en contra de una base espiritual de la realidad, parece proporcionar la motivación; mientras que la ciencia, o un empirismo verdadero, proporciona el método y los criterios”<sup>530</sup>.

Puesto que para James la ciencia constituye el método y criterio de decisión con el que confrontar la experiencia, comenzaremos por definir qué entendía James por ciencia. Esta puntualización es necesaria para comprender la importancia que James confiere a la *SPR* y su método: la investigación psíquica. James afirma que: “la Sociedad [*SPR*] cumple una función que, aunque limitada, es decididamente importante en la organización de la ciencia” [*EPR*, 13: 89].

James afirma que “la ciencia significa en primer lugar un método desapasionado” [*EPR*, 19: 132], por lo que cualquier tipo de exceso ha de evitarse, tanto aquellos propios de los crédulos, como los de los férreos antagonistas de una investigación a fondo. A los crédulos James les lanza la siguiente advertencia: “suponer que significa que un cierto conjunto de resultados podría precisar la fe que uno abraza para siempre, es tristemente confundir su genio, y degrada el cuerpo científico a la condición de secta” [*EPR*, 19: 132]. Pese a la declaración de James, pocas líneas antes, de que su “propio cuervo blanco es Mrs. Piper”, ya que “en los trances de esta médium no puedo resistir la convicción de que el conocimiento que aparece no ha podido ser obtenido por ella de forma ordinaria usando sus ojos, oídos o ingenio” [*EPR*, 19: 131], el autor no abandona el método científico, que constituyó la base sobre la que asentar su pensamiento.

La afirmación anterior al respeto de Mrs. Piper pone a James en una posición difícil, pues lo lleva a dar crédito a toda experiencia que la ciencia no es capaz de explicar. Él mismo reconoce:

Desconozco cuál puede ser la fuente de este conocimiento, y no tengo una propuesta explicativa brillante para hacer; pero desde la admisión de que en tal conocimiento no veo ninguna fuga. Así que cuando me vuelvo hacia el resto de

---

<sup>530</sup> McDermott, “Introducción”, *EPR*, pág. xiv.

nuestras pruebas [de la *SPR*], fantasmas y todo lo demás, no puedo llevar conmigo el sesgo irreversiblemente negativo de la mente rigurosamente científica, con su presunción en cuanto a lo que el verdadero orden de la naturaleza debe ser; me siento como si, aunque la evidencia sea endeble en algunos puntos, sin embargo, puede llevar colectivamente a tener peso. La mente rigurosamente científica puede, en realidad, extralimitarse fácilmente. [*EPR*, 19: 131-132].

Dejando para más tarde las explicaciones que James ofreció de los fenómenos extraños y el conocimiento de Mrs. Piper, es necesario resaltar ya una característica metodológica jamesiana: no traspasar los márgenes de lo que él mismo considera ciencia. James se mantiene en el ámbito de la ciencia tanto en su método como en sus explicaciones, si bien, deja margen a otro tipo de creencias basadas en la fe. Esta apertura se manifiesta en la siguiente afirmación:

No me avergüenzo al confesar que, en mi caso, aunque el *juicio* permanece deliberadamente suspendido, mi *sentimiento* acerca de la forma en que el fenómeno de la mediumnidad física debería ser abordado es como habiendo recibido de los fantasmas y otras historias perturbadoras una sacudida con marcado carácter caritativo.

Debido a esta actitud, está en disposición de criticar los excesos llevados a cabo por esa “mente rigurosamente científica” que, en su pretensión de acabar con los excesos de credulidad que convierten, como James ha afirmado, a algunos investigadores en sectarios, cae ella misma en el mismo problema. En este segundo sentido es en el que James dice que la ciencia ha de ser un “método desapasionado”, vertiendo la siguiente crítica hacia la ciencia de su tiempo:

...la ciencia tomada en su esencia debería mantenerse como método y no como ninguna creencia especial, aunque como habitualmente la toman sus devotos, la ciencia comenzado a identificarse con una creencia fija, la creencia de que el orden profundo de la Naturaleza es exclusivamente mecánico, y que las categorías no-mecánicas son modos irracionales de concebir y explicar incluso cosas como la

vida humana. Ahora este mecanicismo racionalista, como puede denominarse, abre, como si fuese el único modo de pensar, una violenta brecha con las formas de pensar que hasta nuestros días han funcionado la mayor parte de la historia de la humanidad [EPR, 19: 134].

Los representantes de esa ciencia como creencia fija son considerados por James del tipo “clérico-académico-científico” en la medida en que actúan prejuiciosamente (clérigos) en la selección de sus líneas de investigación (académico) y la aplicación sesgada del método (científico), que excluye no solo el tipo “religioso”, sino también cualquier tipo de pensamiento excéntrico, al margen, como es el caso de la investigación psíquica [VRE: 84]<sup>531</sup>. Para James la investigación psíquica, frente a este excesivo materialismo de la ciencia, está llamada a ocupar ese lugar decisivo de explicación para la historia de la humanidad que el mecanicismo deja de lado [EPR, 19: 134]. Es lo que James denomina “residuo inclasificado” que queda siempre fuera y en el que James está más interesado por situarnos sobre la pista de los problemas más profundos y en vías de la posibilidad de aumentar, de ir más allá de los márgenes del conocimiento actual<sup>532</sup>.

En este sentido, en “What Psychical Research Has Accomplished”, podemos leer en el siempre metafórico estilo jamesiano:

Ahora, el autor de este libro (no del todo insensible a las consecuencias nocivas de apuntarse a sí mismo en el registro de falso profeta) debe expresar abiertamente su propia sospecha de que, tarde o temprano, el gato *debe* saltar hacia este lado. Los medios especiales de su conversión han sido los trances de médiums como el caso que ya fue aludido anteriormente en *Proceedings*. Conociendo estos trances de primera mano, no puede escapar a la conclusión de que en ellos el conocimiento

---

<sup>531</sup> El acento en esta crítica que James realiza en las lecciones IV y V recogidas en *Varietades* como “The Religion of Health Mindedness” [VRE: 71-108] ha sido puesto por Del Castillo, R., “The Comic Mind of William James”, *William James Studies*, 8, 2012, nota 21.

<sup>532</sup> Tal y como Taylor se ha encargado de demostrar, como una de las tesis principales de Taylor, *William James on Consciousness....*

de hechos por parte de la médium aumenta enormemente y de una manera imposible de explicar mediante cualquiera de los principios que la ciencia actual tiene en cuenta. Los hechos son los hechos, y el mayor incluye al pequeño; por lo que estos trances, sin duda, me hacen más indulgente con los otros hechos registrados en *Proceedings* [EPR, 13: 100].

Indulgente significa aquí abierto, tolerante, puesto que aunque distintos pensadores tienen un nivel de credulidad diferente [EPR, 13: 100], la investigación psíquica sigue el método científico. Su metodología puede verse tanto en los diversos casos documentados en los *Proceedings* como en la propia obra de James, en su “Report on Mrs. Piper-Hodgson Control” [EPR, 37: 253-360].

Si bien las irregularidades y dificultades de la investigación con fenómenos extraños no permiten avanzar una teoría unificada, no resta importancia al método empleado, netamente científico en su procedimiento, aunque no pueda alcanzar conclusiones, precisamente por su carácter de ciencia<sup>533</sup>. La actitud emprendida, es elogiada por James, cuando afirma:

Si alguno de mis lectores, estimulados por la idea de que mucho humo debe presagiar fuego, nunca ha buscado una prueba de lo sobrenatural en la literatura existente, sabrá lo que quiero decir. Esta literatura es enorme, pero es prácticamente inútil como medio de prueba. Existen hechos suficientes, en efecto; pero los registros de ellos son tan falibles y acrílicos que lo más que hacen es confirmar la presunción de que puede estar bien mantener una ventana abierta en aquella parte de la propia mente [EPR, 13: 91].

Esta apertura de miras hacia las posibilidades que ese humo presagia han sido metodológicamente colmadas, según James, por los investigadores de la *SPR*,

---

<sup>533</sup> El Espiritualismo, de hecho, saca conclusiones mucho más fuertes de las mismas observaciones, en tanto que su carácter es religioso y, por tanto, su fundamentación descansa en la fe y no en un método rigurosamente científico, de observación y extracción de conclusiones debidamente fundadas.



como afirma elogiando sus virtudes: “en los *Proceedings* de la Sociedad, por el contrario, una ley diferente prevalece. Calidad, y no la mera cantidad, es lo que se ha mantenido principalmente en mente” [EPR, 13: 91].

Esta calidad es la que hace único el trabajo llevado por la Sociedad, para la que James no tiene más que palabras de alabanza y de cuyo trabajo, reconoce el pensador americano, espera muchos y grandes frutos en el futuro, estando incluso llamada a ser la gran ciencia revolucionaria en generaciones venideras [EPR, 13: 91-92]. Es en este sentido el que leemos afirmaciones como la siguiente, que muestran la posición de la *SPR* en el conjunto de disciplinas humanas:

Fuera de los *Proceedings*, no conozco ningún intento sistemático para sopesar la evidencia de lo sobrenatural. Esto hace que el valor de los siete volúmenes ya publicados sea único, y creo firmemente que a medida que pasan los años y se cubra más terreno, los *Proceedings* de la Sociedad serán cada vez más fuertes, tendiendo a reemplazar a todas las demás fuentes de información relativa a los fenómenos empíricos tradicionalmente considerados como ocultos [EPR, 13: 91].

El hecho de situarse, además, en ese margen de la teoría científica que vuelve más complicada la sistematización —si ésta fuera posible— de los datos obtenidos, en cuanto no cuenta con una base previa sobre la que asentar su propuesta; es decir, se correspondería en todo caso con un nuevo y revolucionario paradigma en el sentido kuhniano del término. Sin embargo, James no pierde la esperanza en que “deberíamos acabar por tener, no dentro de mucho, una masa de hechos suficientemente concreta para fundar una teoría decente sobre ella” [EPR, 13: 91].

La investigación psíquica cuenta, como veíamos, con la virtud excepcional de centrarse en ese conjunto de hechos y fenómenos que quedan al margen de los “hechos ordenados de toda ciencia” y que se corresponde con esa siempre presente “suerte de nube de polvo llena de observaciones excepcionales, ocurrencias diminutas e irregulares raramente encontradas, que son siempre menos fáciles de atender que de ignorar” [EP, 247].

Esta nube de polvo de hechos inclasificables, no verdaderos— intrínsecamente hablando, desde el interior de una teoría o paradigma concreto—, rechazada por la ciencia como insignificante, se rebela en ocasiones como motor de desarrollo de las nuevas y más avanzadas teorías científicas en manos de los genios, puesto que “solo los nacidos genios se permiten a sí mismos preocuparse y fascinarse de esas excepciones pendientes, y no tienen paz hasta que se introducen en el redil” [EP, 247]. James hace, entonces, alusión a Galileo, Galvanis o Darwin, añadiendo que “*cualquiera* que va a renovar su ciencia lo hará centrando su mirada en los fenómenos irregulares. Y cuando la ciencia está renovada, sus nuevas fórmulas a menudo tienen más de la voz de la excepción que de lo que se suponía debían de ser las reglas” [EP, 248]<sup>534</sup>.

En su modestia James se refiere, sin embargo, a los demás miembros de la SPR para mostrar los objetivos que perseguían con la fundación de la SPR, que James mismo resume, mencionando tanto el carácter escurridizo de los fenómenos estudiados, así como algunas de las características fundamentales del método científico: observación, experimentación y búsqueda de evidencia. Leemos:

Su propósito era doble: en primer lugar, llevar a cabo una experimentación sistemática con los sujetos hipnóticos, médiums, videntes y otros; y, en segundo lugar, recoger evidencia relativa a apariciones, casas encantadas, y fenómenos similares que son obtenidos accidentalmente, pero que, por su carácter fugitivo, no admiten un control deliberado [EPR, 13: 90].

Dadas las dificultades de estudio que presentan los fenómenos que la SPR pretendía analizar y explicar científicamente, el método de los investigadores psíquicos fue progresivamente desarrollado. Partiendo de una base científica sólida procedente de la física y la fisiología que algunos miembros aportaban, la

---

<sup>534</sup> Nótese que, tal y como era propio de los modales de la sociedad victoriana, James realiza un discurso velado en el que se alude con cierta modestia e ironía a sí mismo como genio. James, con su pretensión de modificar la nueva e incipiente psicología mediante el estudio comprensivo y desde los márgenes de la mente humana, estaba en disposición de ser calificado como tal. El tiempo, en este sentido, le dio la razón.

Sociedad desarrolló una metodología plenamente científica. Tal y como Ellenberger, Gauld o Knapp han mostrado en relación a las coordenadas contextuales en las que se desarrolló la actividad de la Sociedad, ésta ha de ser considerada científica y no pseudocientífica<sup>535</sup>.

Es necesario, para sostener la afirmación anterior, tener presente la situación de la ciencia en el último cuarto del siglo XIX y el hecho de que el ámbito de estudio se situaba en la frontera entre la física y la mente humana, por lo que la línea entre ciencia y pseudociencia se vuelve, en esta última, más difusa de lo habitual, si cabe<sup>536</sup>. En todo caso, la *SPR* fue fundada en un momento de establecimiento de la ciencia, en el que...

...diferentes disciplinas y asociaciones profesionales resolvieron los problemas de definición de la experiencia y su táctica de inclusión y exclusión de diferentes maneras, pero algunos límites se mantuvieron más permeables al aficionado y generalista que otros. Esta imagen desordenada es vital para captar la escena, pues fue esta desigualdad y la procedencia incierta del conocimiento experto la que generó la posibilidad de nuevas ciencias como la investigación psíquica. Los investigadores psíquicos no produjeron un contador en el conocimiento de un monolito científico naturalista: no existía una estructura sencilla a la que oponerse. Más bien su conocimiento surgió a lo largo de las líneas de falla en el interior de un frágil edificio. Un elemento fundamental para la ideología del

---

<sup>535</sup> Ellenberger, H. F., *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books, 1970; Gauld, A., *A History of Hypnotism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Knapp, K. D., *To the Summerland. William James, Psychical Research and Modernity* (tesis doctoral no publicada), Departamento de Historia, The Graduate School of Arts and Sciences, 2003; Sech, A., Freitas, S., Moreira-Almeida, A. "William James and Psychical Research: Towards a Radical Science of Mind", *History of Psychiatry*, 24 (1), 2013, págs. 62-78.

<sup>536</sup> Este debate ha estado —y se encuentra todavía— muy presente en la historiografía científica, siendo su complejidad y la multitud de factores que los conforman, componentes que exceden la posibilidad de un tratamiento en el presente escrito, pues nos desviaría de nuestro estudio del posicionamiento jamesiano. Un ejemplo de ello lo encontramos en el desarrollo ligado a la investigación psíquica de métodos de investigación y herramientas fiables para realizar experimentos considerados válidos, como se comenta en relación a la "randomization".

naturalismo científico era extender los terrenos sobre los que se podría ejercer: lo social, lo teológico y lo moral<sup>537</sup>.

De hecho, si atendemos al devenir de los métodos empleados y perfeccionados por los investigadores psíquicos, tal y como Hacking ha desentrañado, encontramos un hilo conductor desde la incipiente experimentación telepática de los años ochenta del siglo XIX hasta los diseños de aleatoriedad tan populares en la ciencia desde el pasado siglo<sup>538</sup>. Otro ejemplo de los frutos de la metodología empleada por los investigadores psíquicos es el desarrollo de la estadística asociada a su experimentación y su rigurosa recopilación de datos, procesos y resultados<sup>539</sup>.

La experimentación sistemática emprendida por los miembros de la Sociedad sitúa, entonces, a la investigación psíquica en un lugar privilegiado tanto para el avance del conocimiento humano, como para el diálogo entre posturas opuestas, tomando de cada una de ellas las características más sobresalientes. Se sitúa, pues, “así, entre los espiritualistas y teósofos, que abarcan tanto que se enfermaron con los métodos, y los científicos, que ocupan tan poco que enfermaron con los hechos; la SPR está entre los últimos, en una posición bastante

---

<sup>537</sup> Moore, *In Search of White Crows*, pág. 21.

<sup>538</sup> Hacking, I., “Telepathy: Origins of Randomization in Experimental Design”, *Isis*, Vol. 79 (3), 1888, págs. 427-451. Por “randomization” o aleatoriedad se entienden los métodos o diseños de investigación que siguen un proceso aleatorio en la que los resultados, por tanto, no están predeterminados. La aleatoriedad no significa, sin embargo, que los diseños estén sujetos al mero azar, sino que se basan en las distribuciones probabilísticas. Por ejemplo, para seleccionar una muestra de individuos en una población, que se siga un método aleatorio se refiere a que los individuos son seleccionados entre el conjunto, teniendo todos y cada uno las mismas probabilidades de ser parte de la muestra. Dicho método es diferente al no probabilístico o no aleatorio en el que la selección de individuos es directa y de modo arbitrario.

<sup>539</sup> Véase Edgeworth, F. Y., “Psychical Research and Statistical Method”, *Journal of the Royal Statistical Society*, 82 (2), 1919, págs. 222-228. Puesto que estos desarrollos son transversales y no centrales a nuestra investigación, consideramos necesario apuntar su existencia, pero no realizar un detallado resumen o exhaustivo análisis de sus contenidos.

abandonada [dejada de lado]. Sin embargo, es una posición de peculiar mérito” [EPR, 13:99].

El hecho fundamental para James, como para otros grandes pensadores de la época como Flournoy o Myers, “la psicología, para ser una ciencia, no podía omitir el estudio de ningún fenómeno humano”<sup>540</sup>. Pero... ¿qué ocurre, entonces, con ese residuo ignorado por la ciencia? El propio James explica:

Gran parte del residuo inclasificado se ha tratado, por lo general, con una indiferencia científica más despectiva que con la masa de fenómenos llamados generalmente *místicos*. La fisiología no tiene nada que hacer con ellos. La psicología ortodoxa les da la espalda. Son barridos fuera de la medicina; o, como máximo, cuando está en una vena anecdótica, registra algunos de ellos como "efectos de la imaginación", una frase de mera desestimación cuyo significado, a este respecto, es imposible precisar. Al mismo tiempo, sin embargo, los fenómenos están ahí, tendidos y transmitidos a lo largo de la historia [EP, 248].

Frente a esta dualidad de lo atendido por la ciencia ortodoxa (que se corresponde con aquel conjunto de fenómenos que ha sido capaz de explicar) de situar en los confines de sus normas y teorías; y aquello que se ha dejado fuera de tales límites sin haber sido siquiera considerado, James propone la investigación psíquica. Así, puesto que “ortodoxia es casi tanto una cuestión de autoridad en la ciencia como en la Iglesia” [EPR, 13: 99] y...

...el espíritu y principios de la ciencia son meros *affaires* del método; no hay nada en ellos que impida necesariamente a la ciencia ocuparse satisfactoriamente con un mundo en el que las fuerzas personales son el punto de salida de nuevos efectos. La única manera en la que podemos encontrar directamente una cosa, la única experiencia concreta que tenemos, es nuestra propia vida personal [EPR, 19: 136].

---

<sup>540</sup> Shamdasani, S., *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pág. 127.

Para James, la “vida personal” equivale en gran medida a la “personalidad” [EPR, 19: 136]. Con ello llegamos a una triple cuestión, a saber: qué posición ocupa, entonces, la ciencia, al ignorar este conjunto de cuestiones marginales, pero fundamentales para la historia de la humanidad; en qué consiste, para James, el adecuado acercamiento al mundo mediante la experiencia que perfila en la cita anterior; y qué entiende el autor por “personalidad”. La primera cuestión remite a la crítica jamesiana del mecanicismo y la propuesta de la investigación psíquica en un lugar privilegiado que venga a solucionar los problemas planteados. El segundo punto, relacionado con el anterior, remite a la epistemología jamesiana del empirismo radical, en buena medida teorizado por James debido a su implicación en la *SPR* y sus estudios. La tercera cuestión, fundamental para la comprensión de la psicología, no escapa tampoco a la consideración que el autor tuvo de las médiums y las posibilidades de explicación de los fenómenos extraños, como veremos.

Atendiendo al primero de ellos y, puesto que el pensamiento del autor ha sido ya tratado suficientemente en relación a este asunto, tan solo concluiremos brevemente. La crítica de James se hace especialmente dura en ciertos momentos de sus escritos, como cuando afirma:

La ciencia, en la medida que ignora estos hechos excepcionales, permanece tirada por los suelos para mí; y la necesidad intelectual más urgente que siento en el presente es que la ciencia se construya otra vez de forma que tales hechos puedan efectivamente ocupar un sitio. Ciencia, como la vida, alimenta su propia decadencia. Los nuevos hechos revientan las viejas normas; entonces, las nuevas concepciones unen lo viejo y lo nuevo en una ley reconciliadora [EPR, 13: 101].

Esta nueva concepción unificadora es la presentada por la *SPR*, de la que Gurney y Myers se erigen como representantes, según James, por su intento de que las viejas “leyes de la naturaleza” se sometan a las nuevas explicaciones con el mínimo esfuerzo posible [EPR, 13: 101]. Además, en tanto que “no existía trabajo experimental alguno, y donde la Sociedad parece no ser nada más que un servicio

meteorológico para la captura de apariciones esporádicas, etc., en su frescura, estoy dispuesto a pensar que su función es indispensable para el organismo científico” [EPR, 13: 91].

Esta función viene dada por algunas características que en nuestra exposición del lugar de la *SPR* han ido apareciendo de soslayo, como es típico en la escritura jamesiana, desarrollada de modo que el autor guía, como una mano invisible y con el mínimo esfuerzo, al lector a través de sus ideas. Estas características son, por ejemplo, la experimentación y observación llevada a cabo por la Sociedad y único modo de aprehensión del mundo compartido por todos; su búsqueda empírica, pero comprensiva de hechos evidentes, que puedan ser probados; así como ese mínimo esfuerzo posible para dar cabida a las actuales leyes de la naturaleza y las nuevas teorizaciones que la investigación psíquica dará como fruto. Todo ello se conjuga en James mediante su propia propuesta metodológica: el empirismo radical.

Es necesario apuntar, antes de explicar los hitos fundamentales de la concepción jamesiana directamente relacionados con nuestra propia investigación, que su concepción es paralela a la propia de la *SPR*, habiéndose retroalimentado en su desarrollo. Más allá de lo obvio de la afirmación anterior, este punto de vista es especialmente importante en lo que a la Sociedad se refiere. Por un lado, cada uno de los autores, recordemos<sup>541</sup>, procedía de ámbitos académicos diferentes, por lo que sus perspectivas eran también diversas. Por otro, en tanto que su nivel de creencia y el objetivo perseguido por la investigación psíquica difería de unos a otros autores, sus resultados e inferencias no estaban unificados. La *SPR* constituía, por así decirlo, una unidad fruto de la más amplia diversidad.

Uno de los ejemplos que más claramente pueden ilustrar esta diferencia son las perspectivas del matrimonio Sidgwick, Myers y James. Mientras que el matrimonio Sidgwick, sobre todo Nora, buscaban destapar el fraude oculto en

---

<sup>541</sup> Recordemos que, por tomar algunos ejemplos, Barret era físico, Lord Rayleigh físico experimental, Henry Sidgwick era filósofo moral, Myers humanista y clasicista, mientras que James procedía del ámbito de la fisiología y la medicina y comenzó su participación como psicólogo, si bien después fue ampliando su enfoque.

todo lo relacionado con los fenómenos extraños, mientras que el principal motor de la investigación de Myers era la demostración de la existencia de la inmortalidad y James, aunque complejo de definir, se movía en la comprensión de la mente humana. Para ello, en todo caso, cada uno de los miembros de la *SPR* mantuvo una actitud suficientemente abierta para llevar a cabo una investigación científica que atendiera a esos márgenes aludidos.

Esta mirada a los márgenes fue en James progresivamente desarrollada, en parte debido a la insatisfacción de la ciencia dominante y de su propia explicación tras la publicación de *Principios*; pero en buena medida estuvo mediada por los desarrollos de sus colegas. Los márgenes a los que aludimos quedan ilustrados en la siguiente afirmación de James:

Las condiciones insanas tienen esta ventaja, que aíslan factores especiales de la vida mental, y nos permiten inspeccionarlos desenmascarados de su entorno más habitual. Desempeñan el papel para la anatomía mental que el bisturí y el microscopio juegan en la anatomía del cuerpo. Para entender correctamente una cosa tenemos que verla tanto en su ambiente como en sí misma y tener conocimiento de toda la gama de sus posibles variaciones. El estudio de las alucinaciones ha sido para los psicólogos la clave de su comprensión de la sensación normal, la de las ilusiones ha sido la clave para la correcta comprensión de la percepción. Los impulsos mórbidos y las concepciones imperativas, "ideas fijas", así llamadas, han arrojado una avalancha de luz sobre la psicología de la voluntad normal; y las obsesiones y delirios han realizado el mismo servicio para la facultad normal de creer [VRE: 21].

En todo caso, aunque "James no apuntó demasiado acerca del problema de los niveles de atención en *Principios*. Dio por hecho que la atención era selectiva... en *Variedades* fue más explícito"<sup>542</sup>. Ejemplo de ello lo encontramos en la siguiente

---

<sup>542</sup> Hilgard, E. R., "Levels of Awareness: Second Thoughts on Some of William James' Ideas", en R. B. Macleod (ed.), *William James: Unfinished Business*, APA, Washington D.C., 1969, pág. 49. Pese a que el capítulo XI de *Principios* está dedicado a la atención [PP: 380-432], con un apartado acerca de las "Variedades de la atención" el desarrollo de la idea de niveles será posterior.



explicación jamesiana respecto a las personas que no pueden desprenderse de la conciencia del mal, que sufren por ello:

Así como vimos que en la mentalidad sana hay niveles más y menos profundos, desde la felicidad simple similar a la del animal hasta los modos más regenerados de felicidad, también hay diferentes niveles en la mente mórbida, siendo uno mucho más formidable que el otro. Hay personas para quienes el mal significa sólo un mal ajuste con las cosas, una correspondencia equivocada de la propia vida con el medio ambiente. Esto es curable, en principio al menos, en el plano natural, ya que simplemente modificando el yo o las cosas, o ambos a la vez, los dos términos pueden hacerse encajar, y fluir juntos de nuevo. Pero hay otros para quienes el mal no es una simple relación del sujeto con cosas exteriores particulares, sino algo más radical y general, un error o vicio en su naturaleza esencial, que ninguna alteración del medio ambiente o cualquier reordenación superficial del yo interior puede curar, y que requiere un remedio sobrenatural [VRE: 114-115].

Según James, la correcta comprensión y el debido tratamiento de estos casos, requiere un estudio de los diferentes niveles atencionales, poniendo el énfasis en la diferenciación de aquellos contenidos que llegan a la conciencia y los que, debido a que no han sido debidamente atendidos, no alcanzan el nivel consciente. Continuando la lectura de *Variedades...*

La psicología reciente ha encontrado gran utilidad para la palabra "umbral" como una designación simbólica para el punto en que un estado de la mente pasa a otro. Así hablamos del umbral de la conciencia de una persona en general, para indicar la cantidad de ruido, presión u otro estímulo exterior que se necesita para despertar su atención absoluta. Una persona con un umbral alto se dormitará en presencia de una cantidad de ruido en la que otra con un umbral bajo despertaría inmediatamente. De manera similar, cuando uno es sensible a las pequeñas diferencias en cualquier orden de sensación, decimos que tiene un "umbral de diferencia" bajo, su mente pasa fácilmente a la conciencia de las diferencias en cuestión. Y sólo para hablar de un "umbral de dolor", un "umbral de miedo", un

"umbral de miseria", y lo encuentran rápidamente superado por la conciencia de algunos individuos, pero demasiado alto en otros para llegar a menudo a su conciencia [VRE: 115].

Si bien las diferencias del nivel de atención serán explicadas por James a partir de una concepción gradual, es decir, partiendo desde un foco central la atención se difumina progresivamente cuanto más nos acercamos a los márgenes, la concepción jamesiana es novedosa en cuanto a que propone la existencia de la "claridad cognitiva", frente a la "claridad atributiva" propia de, por ejemplo, Titchener. Con "claridad cognitiva" nos referimos al hecho de que para James el punto de vista recae siempre en el sujeto, reside en el interés del individuo, que atenderá a uno u otro objeto basándose en su preferencia; frente a la propuesta objeto-centrada de Titchener<sup>543</sup>.

La diferencia entre ambos radica en que, mientras que en la propuesta de Titchener se parte de la viveza que el objeto presenta, siendo ésta determinante para su atención por parte del sujeto y que, como resultado de dicha atención, el objeto se manifieste de un modo claro; para James, cuya propuesta es sujeto-centrada o individuo-centrada, serán las ideas o representaciones previas del sujeto las que determinarán que sitúe su atención ante uno u otro objeto en virtud de lo que este concuerde o sea discordante con dichas representaciones o imágenes mentales del individuo.

La atención para James es la actividad que la mente del individuo desarrolla como reacción a cosas o ideas. En este sentido, la mente de las médiums o los individuos sensibles a los fenómenos extraños serían diferentes en su nivel de reactividad a dichas imágenes, cosas o ideas procedentes de otras mentes o espíritus. Como precursor del funcionalismo James puso el acento en el estudio de las funciones de los procesos mentales, trasladando el foco (estructuralista) desde la sensación hacia el aprendizaje, es decir, cómo el individuo configura su experiencia, su atención, su motivación e interés y cómo, a partir de dichos

---

<sup>543</sup> Hilgard, "Levels of Awareness: Second Thoughts on Some of William James' Ideas", pág. 49.

elementos, se produce la conciencia. Esta se encuentra, además, modulada por los diferentes grados que alcancen los elementos anteriores, fundamentalmente la atención.

Antes de continuar con la explicación de la concepción Jamesiana es necesario, sin embargo, hacer notar en qué medida ésta está influida por los desarrollos de otros miembros de la Sociedad. En este caso, la teoría del “yo subliminal” de Myers ayudaría el desarrollo jamesiano de los diferentes “selves” [EP, 247-268], siendo la afirmación contraria igualmente correcta, puesto que el “second wind” [ERM: 129-146; 147-161]<sup>544</sup> de James actuaría como promotor del desarrollo del autor británico. La visión de Myers es compartida con James con respecto a la psicología, en tanto que “la psicología funcional debe proceder independientemente de la estructural”<sup>545</sup>. Además, coincide con James en que “el fenómeno del ‘second wind’ toma un estatus ejemplar para él, pues afirma que existía un depósito sin explotar de energía en todos nosotros”<sup>546</sup>.

Partiendo de las ideas de su época enarboladas por el doctor Weir Mitchell<sup>547</sup> James defendía en su juventud que cada uno de nosotros dispone de una cantidad de energía limitada para cada día<sup>548</sup>. Con el paso de los años y sin contradecir la idea anterior, defenderá que todos estamos dotados con más energía de la que manifestamos o aprovechamos normalmente. En su *Presidential Address* para la *American Philosophical Association* de 1906, publicado posteriormente como “The Energies of Men” en 1907, nos habla de “la cantidad

---

<sup>544</sup> La notación se corresponde con los textos “The Energies of Men” y “The Powers of Men”, respectivamente.

<sup>545</sup> Shamdasani, S., *Jung and the Making of Modern Psychology*, 2003, pág. 126.

<sup>546</sup> Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, pág. 126.

<sup>547</sup> Weir Mitchell fue un afamado neurólogo de Filadelfia cuya aportación más relevante a la historia de la medicina, pero también del pensamiento Occidental en su conjunto, fue la “cura de reposo” con la que trataba a sus pacientes neurasténicos e histéricas.

<sup>548</sup> Feinstein, *Becoming William James*, pág. 194. Más tarde William se haría defensor de la actividad física al aire libre, pero en su juventud dados los problemas de salud y el malestar general con su situación como estudiante y la elección de profesión que tantas tensiones familiares le generó, la idea de que las energías eran limitadas le permitía disfrutar de reposo y, en todo caso, tomarse los deberes con calma.

de energía disponible para hacer funcionar nuestras operaciones mentales y morales” [ERM: 130], explicando:

Prácticamente todo el mundo sabe por sí mismo la diferencia entre los días en los que la marea de energía está alta y cuando está baja, aunque no se sabe exactamente lo que en realidad cubre el término energía cuando se usa aquí, o lo que sus mareas, tensiones y niveles son en sí mismos. Esta vaguedad constituye probablemente la razón por la que los psicólogos científicos ignoran la concepción en conjunto [ERM: 130].

Sin embargo, James no rehuirá tratar esta cuestión, sino que la abordará como parte del estudio fundamental para la comprensión de la mente humana, del funcionamiento de la *psique* desde una perspectiva holística y global. Además, en su empeño, James se alejará del cientificismo que critica, exponiendo su concepción de una forma accesible, pero no por ello menos apropiada. Ejemplo de su proceder habitual lo encontramos cuando leemos, acerca de esa limitación energética:

La mayoría de nosotros nos sentimos como si viviéramos habitualmente con una especie de nube que pesa sobre nosotros, por debajo de nuestro nivel más alto de la claridad en el discernimiento, seguridad en el razonamiento, o firmeza en la decisión. En comparación con lo que debería ser, estamos solo medio despiertos. Nuestros fuegos se amortiguan, se controlan las corrientes de aire. Estamos haciendo uso de sólo una pequeña parte de nuestros posibles recursos mentales y físicos [ERM: 130].

Con ello hace referencia a ese *second wind*, es decir, con la capacidad de ir más allá de nuestras propias energías y superarnos con una fuerza que, sin poder explicar demasiado bien, se apodera repentinamente de nosotros. Este *second wind* puede, en caso de ser necesario por las condiciones contextuales en las que nos encontramos, ser sucedido por un tercer o cuarto impulso, que no suele acontecer al no forzar usualmente el ir más allá de lo establecido, del hábito

[ERM: 130]. La explicación utilizada por James resulta clara y de gran ayuda cuando escribe en “What the Will Effects” [EP, 216-234]:

Todos sabemos lo que es salir de la cama en una mañana congelada en una habitación sin fuego y cómo el principio vital dentro de nosotros protesta en contra de la dura prueba. Probablemente la mayoría de nosotros hemos permanecido en ciertas mañanas durante una hora incapaces de prepararnos para la resolución. Pensamos lo tarde que debe de ser, cómo los deberes del día van a sufrir; decimos "tengo que levantarme, esto es ignominioso", etc.; pero aun así el caliente diván se siente delicioso, el frío de fuera demasiado cruel, y la resolución flaquea una y otra vez justo cuando parecía a punto de estallar la resistencia y pasara realizar el acto decisivo, se pospone. Ahora bien, ¿alguna vez llegamos a levantarnos en tales circunstancias? Si se me permite generalizar a partir de mi propia experiencia, sucede más a menudo que no nos levantamos sin ningún tipo de lucha o decisión en absoluto. De repente nos encontramos con que nos hemos levantado. Un afortunado lapso de conciencia se produce [EP, 220].

Como puede verse, además de explicar este acontecimiento cotidiano, este pasaje clarifica el proceder metodológico jamesiano que, “en lugar de desarrollar un vocabulario supuestamente científico acerca de la energía, propone articular qué permanece implícito en los términos diarios de cansancio, júbilo, vigor y demás”<sup>549</sup>. Este proceder nos introduce en el empirismo radical jamesiano<sup>550</sup>, que expondremos basándonos en tres características fundamentales, a saber: la continuidad de la experiencia; la epistemología de las relaciones de la experiencia y la metafísica de la “experiencia pura”<sup>551</sup>.

---

<sup>549</sup> Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, pág. 205.

<sup>550</sup> Las implicaciones que los diversos aspectos del pensamiento de James tienen para la interpretación de los fenómenos extraños y la consideración de los médiums serán tratadas en capítulos posteriores, focalizados en dichos aspectos. En la presente sección, necesaria para la comprensión y posterior trabajo de análisis, se presentarán los hitos fundamentales del pensamiento jamesiano directamente conectados con nuestros objetivos.

<sup>551</sup> Taylor, Wozniak, “Introducción”, pág. xi.

La primera característica fundamental para comprender a James es el hecho de que la experiencia es continua y no una sucesión de estados distintos, separados, discretos. En su texto “On Some Omissions of Introspective Psychology” [EP, 142-167] James muestra su rechazo a la concepción del empirismo ortodoxo que concibe la experiencia como un conjunto de elementos sustantivos diferentes. Para él la experiencia es continua, siendo los elementos con los que designamos cada percepción o sentimiento meras abstracciones que nos permiten simplificar la realidad. Explica James que...

...si se desciende a la raíz del problema se niega la hipótesis inicial, todas las dificultades y toda necesidad de discusión desaparecen de un plumazo. Y en verdad no hay evidencia alguna para suponer que las ideas como átomos puros de los elementos rojo y amarillo, y de los demás elementos de la estructura mental, existan en absoluto. Son abstracciones, meros homólogos psíquicos ficticios a esas cualidades elementales de la cual llegamos a creer que el mundo real se compone, pero ninguno de ellos es un hecho psíquico real. Siempre que una cualidad elemental del mundo exterior es pensada por nosotros el vehículo del pensamiento es un sentimiento que representa un objeto de mayor complejidad que dicha cualidad en relación con otra cosa. Consideremos la corriente mental y tratemos de ver cómo son sus componentes [EP, 150].

Estos componentes, para James, no son ni simples como los habían imaginado empiristas y racionalistas, ni extremadamente complejos, pasan a través de la propia atención modificando su condición mental, su sentimiento subjetivo [EP, 150]. Es decir, no somos indiferentes a aquello que experimentamos, sino que afecta nuestra imagen de lo que llamamos mundo y la modifica en cada momento, según la composición compleja de todas aquellas características que rodean la situación, desde nuestra propia subjetividad, pensamientos, sentimientos, deseos y necesidades, hasta los matices de la composición de esa experiencia del exterior que será diferente en cada momento.

Con ello, James se distancia del dualismo representado por Wundt, consistente en la reificación de la conciencia como opuesta o separada de su

contenido<sup>552</sup>. La conciencia y su contenido no pueden ser concebidos como dos entidades diferentes, en tanto que el contenido solo es percibido mediante la conciencia, que de algún modo está mediando su acceso. No hay contenido sin conciencia ni conciencia sin algo que contener, por lo que conforman una única entidad: la “pura experiencia”.

Una vez más, James nos ilustra su concepción mediante un sencillo ejemplo que, sin embargo, logra captar la complejidad de lo explicado. En “Does Consciousness Exist?” [ERE, 3-19] escribe<sup>553</sup>:

Esto supone que la conciencia es un elemento, un momento, un factor --se puede llamar como se quiera-- de la experiencia, que es esencialmente dualista en su interior como resumen de la constitución de la propia conciencia, de la cual, los contenidos, permanecerán revelados a su propio ojo. La experiencia, en este caso, sería muy parecida a una pintura de la que se hicieron las fotografías del mundo. La pintura tiene una doble constitución, que implica, el menstruo (aceite, tamaño o cualquier cosa) y una masa de contenido en forma de pigmento suspendida allí. Podemos obtener el menstruo puro al permitir que se asiente el pigmento, y el pigmento puro extrayendo el tamaño o el aceite. Esta resta, en este medio físico, es habitual operarla con la vista; y por sustracción mental podemos separar los dos factores de la experiencia de una manera análoga, no aislarlos por completo, sino distinguiéndolos suficiente para saber que son dos [ERE, 6].

Así, frente al dualismo cartesiano, pero también superando el monismo más simplista, James propone un pluralismo radical. Esta superación es anunciada por James en su “Prefacio” a *The Will to Believe*, en donde proclama que su “actitud filosófica” es el “empirismo radical”, describiéndolo elípticamente como un

---

<sup>552</sup> La aportación de Wundt, “Contributions to the Theory of Sensory Perception”, realizada en 1862 y que constituye el escrito programático de la metodología psicológica posterior, puede consultarse en la edición de Shipley, T. (ed.), *Classics in Psychology*, NY, Philosophical Library, 1961, págs. 51-78.

<sup>553</sup> Utilizando la sensación del color, en este caso el azul de forma interesante y elaborada, Simone Belli nos introduce en la noción de conciencia en James y su epistemología en Belli, S., “La sensación de azul marino. Una introducción al sentido y a la conciencia según William James”, *Athenea Digital*, 18, 2010, págs. 85-90.

ataque al monismo [WTB, 5-10]<sup>554</sup>. En la misma línea, tal y como Taylor y Wozniak han sabido sintetizar, “el punto de vista de James, en definitiva, sólo es monista en el sentido de que la ‘experiencia pura’ es la única existente; pero es radicalmente pluralista en cuanto que la ‘experiencia pura’ es infinitamente variada en su naturaleza”<sup>555</sup>. James sostiene que: “sólo hay una cosa primitiva o materia en el mundo, una materia de la que todo está compuesto y llamamos a eso ‘pura experiencia’. A partir de ahí, fácilmente puede ser explicado como un tipo particular de relación hacia lo otro, hacia el resto en la que las partes de la experiencia pura pueden entrar” [ERE, 4].

Esta idea nos introduce en la segunda característica del empirismo radical, a saber: la epistemología de las relaciones que se experimentan. Estas relaciones pueden dar lugar a dos tipos de conocimiento, a saber: el perceptual y el de las percepciones de experiencias conceptuales. En el primer caso, la experiencia nos remite a la identidad, mientras que en el segundo, las percepciones de experiencias conceptuales constituirían lo que James denomina “conocimiento sobre” [ERE, 14], en tanto que la relación no establece nuevas o distintas experiencias, sino que trata de corroborar la continuidad de la propia experiencia. En este segundo grupo se encontrarían las experiencias de ideas, imágenes o pensamientos que se conectan con otras experiencias, como puede ser su referente perceptual, dándose con ello la corroboración. Distingue, entonces, James entre experiencia posible aquella que todavía no ha sido corroborada o falsada— y experiencia real.

El hecho de que James se refiera al primer tipo como “conocimiento perceptual” y al segundo tipo de un modo más complejo, compuesto ya en su denominación como “conocimiento perceptual de experiencias conceptuales” no remiten a su aproximación al mundo que se realiza de modo inmediato, sin separación entre el que conoce y lo que es conocido, sino que tan solo hay experiencia. De ahí el apellido de radical a la propuesta empirista de James.

---

<sup>554</sup> McDermott, “Introducción”, en Seigfried, C. H., *Chaos and Context. A Study in William James*, 1978, pág. ix.

<sup>555</sup> Taylor, Wozniak, *Pure Experience*, pág. xv.



Esta radicalidad separa al pensador americano tanto del empirismo clásico como de las nuevas propuestas neo-kantianas, en tanto que para James el conocedor y el conocido solo se separan en *el mundo de la experiencia pura*.

La concepción de la experiencia en James es, en efecto, más simple y primaria, más primitiva, que la propuesta por los neo-kantianos, en tanto que “la experiencia pura es exactamente lo que es, lo que sea que se experimenta, en el aquí y ahora, en toda su multiplicidad, tal y como se experimenta”<sup>556</sup>. Él mismo distingue su propuesta de aquella de los “bebedores tardíos en la primavera de Kant”, puesto que, si bien, “debemos tener que admitir la conciencia como una necesidad 'epistemológica', incluso si no tenemos pruebas directas de que esté allí” [ERE, 5], los neokantianos continúan siendo dualistas en la medida en que “además de esto, se supone que cada uno debe tener una conciencia inmediata de la conciencia misma” [ERE, 5].

James abunda en su explicación de su separación del neokantismo, que recogemos para esclarecer este elemento fundamental para la comprensión de la propuesta de James y nuestra posterior lectura de su concepción de los fenómenos extraños y cómo pueden ser explicadas las experiencias de las médiums; afirma:

Para los pensadores que llamo neo-kantianos, la palabra conciencia hoy no hace más que señalar el hecho de que la experiencia es irremediamente dualista en su estructura. Esto significa que no hay sujeto, ni objeto, sino objeto-más-sujeto como elemento mínimo que puede constituir la realidad. La distinción entre sujeto y objeto por su parte es completamente diferente de la que existe entre la mente y la materia [ERE, 5].

Puede observarse, entonces, lo que Taylor y Wozniak han apuntado como una suerte de “monismo pluralista”<sup>557</sup>, en la medida en que para James solo existe

---

<sup>556</sup> Taylor, Wozniak, *Pure Experience*. pág. xv.

<sup>557</sup> La complejidad del posicionamiento de James ha sido recogida mediante la tensión entre monismo y pluralismo, así como la explicación de los diferentes tipos de monismo (espiritual y materialista) a los que James se opone por Del Castillo, *William James*, pág. 98-100; pág. 148. Destaca, por su sencillez, la definición de

la experiencia, como vemos, pero no en un sentido reduccionista, monista en sí mismo, que nos aboque a una única vía epistemológica, sino en su pluralismo más radical, dándonos con ello un sinfín de posibilidades ya no de acercamiento —que supondría nuevamente un dualismo—, sino de estar en el mundo, de experimentar.

La propuesta de James intenta superar al neo-kantismo, en la medida en que, como el propio autor afirma, “si el neokantismo ha expulsado a las anteriores formas de dualismo, lo habremos expulsado en todas sus formas si somos capaces de expulsar el neokantismo a su vez” [ERE, 5].

Explicativamente, podríamos realizar una separación entre la propuesta de James y la de los neo-kantianos en términos de epistemología y teoría del conocimiento, respectivamente. El problema que James achaca a los seguidores de Kant es que en su explicación caen de nuevo en el dualismo estructural que, aún siendo útil como herramienta, no puede ser sustentado ontológicamente al no existir diferencia entre observador y observado. En este sentido, la propuesta jamesiana sería epistemológica en tanto en cuanto describe cómo conocemos, cuál es nuestro modo de aproximación al mundo; mientras que los neo-kantianos realizarían lo que para James sería calificado como teoría del conocimiento, puesto que es la meta-explicación, útil como metáfora, pero no fiel al proceso, de cómo se realiza ese conocimiento.

Para James, este conocimiento, lo que accede a mi experiencia, no puede ser separado de cada uno como sujeto, sino que se constituye recíprocamente. Esto es así incluso con las propias ideas, que no son entes separados sino experimentados por cada uno, quedando en numerosas ocasiones fuera de nuestra

---

pluralismo como:

Doctrina de James según la cual el mundo *prima facie* (tal cual se presenta) es una colección, serie o conjunto, y no una unidad. Aunque James sugirió que el pluralismo ve el mundo como un mosaico, también dejó claro que la metáfora podía dar lugar a equívocos: el mundo siempre se está rehaciendo y no es un mosaico cuyas piezas acaban casando para dar lugar a un todo. Al contrario, las piezas son independientes y no se unen con ningún pegamento ni se apoyan en ninguna base, sino que se sostienen las unas a las otras (Del Castillo, *William James*, pág. 198).

experiencia *consciente* y no formando parte, entonces, de la propia constitución del *self*. La diferencia radica, entonces, en si dicha experiencia es o no consciente, si dichas ideas llegan a alcanzar el nivel de conciencia suficiente para formar parte del *self*.

La pluralidad dada por esta perspectiva es, al mismo tiempo, auto-limitante, pues si bien cada sujeto está constituido en cada momento por las ideas activas en su consciencia, todo punto de vista es limitado, puesto que no hay un referente absoluto fuera de nuestra experiencia al que aludir como agente totalizador, unificador, de esa totalidad externa<sup>558</sup>. Esta limitación implica, además, que siempre habrá hechos inexplicables desde cualquier punto de vista particular, que solo pueden ser aceptados como son dados, si bien siempre dentro de su contexto, puesto que todo dato es contexto-dependiente. Estos hechos serán aceptados siempre que existan suficientes puntos de vista que correlacionen con él, es decir, que se conecten de modo coherente con otros hechos, formando parte del conjunto, del contexto en el que se enmarcan.

La teoría de James fue también novedosa en su acercamiento a los fenómenos extraños, si tenemos en cuenta que, por un lado, pueden existir más datos de los que cada sujeto es consciente efectivamente, teniendo, quizás, las médiums, cierta sensibilidad especial para procesar de modo activo dicho conjunto de datos. Por otro lado, la experiencia de cada uno ha de ser analizada desde la limitación en la que nos encontramos para acercarnos a ella, no siendo válido, en todo caso, rechazarla sin previo análisis. Este estudio, además, ha de realizarse desde el interior mismo del conjunto de datos, en su contexto, para ver en qué medida son coherentes con los restantes factores o datos aportados. En este sentido, discernir qué es un hecho y qué una ficción se vuelve complejo, interdependiente en el sentido de mediado por la propia experiencia y la dependencia contextual del dato referido<sup>559</sup>.

Se vuelve necesario, sin embargo, aclarar qué se entiende por “experiencia” y a qué nos referimos cuando hablamos de “datos”. En el primer caso, tomamos la

---

<sup>558</sup> Seigfried, *Chaos and Context*, pág. 2.

<sup>559</sup> Seigfried, *Chaos and Context*, pág. 2.

definición de Seigfried: “con ‘experiencia’ me refiero, mínimamente, a un cierto énfasis en el flujo de los procesos temporales”<sup>560</sup>; mientras que los datos pueden definirse como “las posibilidades estructurales inherentes a los estados de cosas de tal forma que ciertas declaraciones hechas sobre estos estados serán fehacientemente verdaderas y otras serán comprobadas como falsas”<sup>561</sup>. En cuanto a los “hechos establecidos” son aquellos cuyas formulaciones son aceptadas por la comunidad<sup>562</sup>.

Dejando para un momento posterior el análisis de las experiencias asociadas a fenómenos extraños, puede observarse en esta cuestión la radicalidad del empirismo jamesiano. En tanto que un mismo fenómeno es diferente para cada uno puesto que su experiencia es distinta, cada sujeto dotará de un sentido y aportará un conjunto de relaciones diferentes a las de cualquier otro, si bien dentro de unas rutinas culturales establecidas mediante el hábito. Así, aunque habitualmente el sujeto se relaciona con el mundo de una forma similar, condicionada en parte por sus relaciones anteriores y en parte por la educación en sociedad que ha recibido, a veces, su conciencia empuja más allá de los límites de este hábito, estableciéndose nuevas relaciones en lo que James considera una “voluntad libre” (o “free will”) [ERM: 129-146; 147-161].

En la exposición que se ha desarrollado, el lector habrá notado el paralelismo entre la fenomenología y la propuesta epistemológica jamesiana. De hecho, algunos autores como McDermott o Seigfried han afirmado que la idea de la conciencia de James influyó en la husserliana<sup>563</sup>. Taylor, por su parte, afirma que el método jamesiano es “fenomenológico, pero sin estar relacionado con la escuela husserliana de la fenomenología”<sup>564</sup>.

---

<sup>560</sup> Seigfried, *Chaos and Context*, pág. 4.

<sup>561</sup> Hanson, N. R., *Observation and Explanation*, New York, Harper Torchbooks, 1971, pág. 14.

<sup>562</sup> Seigfried, *Chaos and Context*, pág. 4

<sup>563</sup> Seigfried, *Chaos and Context*. capítulo 1; con “Introducción” de McDermott, 1978, págs. ix-xv.

<sup>564</sup> Taylor, *William James on Consciousness...*, pág. xi.

En todo caso, el término “fenomenología” comenzó a utilizarse en el sentido actual hacia 1900, popularizado por el propio Husserl<sup>565</sup>. Por aquel entonces, James ya había elaborado los *principios* de su teoría del empirismo radical. Bosquejos del mismo pueden encontrarse en textos tan tempranos como “On Some Omissions of Introspective Psychology”<sup>566</sup>[EP, 142-167], publicado en la revista *Mind* en 1884, así como en el capítulo “The Stream of Thought” de los *Principios* (1890) [PP, 1: cap. 9]. Si bien en estas primeras configuraciones James todavía no utiliza la denominación “empirismo radical”, acuñará el término para referirse a su “actitud” filosófica en ese mismo año (1890)<sup>567</sup>.

En cuanto a la diferencia entre “empirismo” y “empirismo radical” ilustraremos la cuestión mediante la comparación con Hume, por ser considerado quizás el máximo exponente del empirismo. A este respecto, es necesario destacar “subrayar la simpatía de James por la tradición empirista inglesa, al mismo tiempo que su intención de transformarla. El viejo empirismo ponía en cuestión conceptos abstractos que no podían fundamentarse en la experiencia. James compartía ese espíritu de sospecha, solo que adoptó un método distinto”<sup>568</sup>.

Las dos principales diferencias entre el empirismo de Hume y el de James vienen dadas de la radicalidad de la concepción jamesiana que, por un lado, se

---

<sup>565</sup> McLeod, R. B. (ed.), *William James: Unfinished Business*, APA, Washington D.C., 1969, pág. V. La influencia de James en el pensamiento de Husserl ha sido tratado por diversos autores desde diferentes puntos de vista, por ejemplo: Ferrarello, S., “On the Rationality of Will in James and Husserl”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 1 (2), 2009, págs. 1-12; Wilshire, B., “Protophenomenology in the Psychology of William James”, *Transactions of the Charles R. Pierce Society*, 5, 1969, págs. 25-43.

<sup>566</sup> En este texto leemos: “debemos hablar de una sensación *de* y una sensación *como si*, una sensación *contraria* y una sensación *por*, tan fácilmente como decimos una sensación de *azul* o una sensación de *frío*” [EP, 146].

<sup>567</sup> La primera descripción jamesiana completa de qué entiende por empirismo radical la encontramos en una carta de 1904 dirigida a François Pillon, en donde explica: “mi filosofía es lo que yo denomino empirismo radical, un pluralismo, un ‘tychism’, que representa orden tal y como es gradualmente ganado y que siempre está en construcción... Estoy seguro de que, de ser finalmente juzgado como verdadero o falso, es esencial para la evolución de la claridad en el pensamiento filosófico que *alguien* debería defender un pluralismo radicalmente empirista” [TCWJ, 10: 578].

<sup>568</sup> Del Castillo, *William James*, pág. 90.

deshace del dualismo entre mente y mundo, entre lo pensado y la realidad, al solo existir el mundo de la experiencia. Además, por otro lado, derivado de lo anterior, la experiencia en Hume es retrospectiva, del pasado, siendo por ello el sujeto un ente necesario en su teorización, si bien entendido como una colección de experiencias y no de forma sustancial. Para James, sin embargo, la experiencia no se limita al pasado, sino que lo abarca todo, es un fluir indiferenciado en el que no puede distinguirse entre el continente y el contenido, siendo el *self* necesario para explicar, concebir lo que es la pura experiencia, pero no constituyendo un sí mismo, una entidad sustancial<sup>569</sup>. Resulta muy ilustrativa a este respecto la siguiente explicación, basada en una bella metáfora jamesiana [PP: 191]:

Supongamos —como dijo él— que el agua representa el mundo de los hechos sensibles, y que el aire que queda por encima del líquido simboliza el mundo de las ideas abstractas. Ambos son reales, pero el ámbito total de la experiencia es el agua, y los humanos somos como peces que nadan en el mar de los sentidos, limitados desde arriba por un elemento superior, pero incapaces de respirarlo puro o de penetrar en él. Sin embargo, obtenemos de él nuestro oxígeno, estamos en contacto con él y gracias a él nos movemos con más energía<sup>570</sup>.

En todo caso, aunque en 1890 no se utilice la denominación de “radical”, la idea<sup>571</sup> estaba claramente definida como muestra el hecho de que utilice una definición muy similar dos décadas después, en el “Prefacio” de *The Meaning of*

---

<sup>569</sup> Para un análisis más detallado de la exposición humeana véase Hume, D., *Treatise of Human Nature: Critical Edition*, en David Fate Norton & Mary J. Norton (eds.) Oxford, Clarendon Press, 2007; especialmente las secciones III y IV. Para una comparativa de ambos autores, véase: Shouse, J. B., “David Hume and William James: A Comparison”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 13 (4), 1952, págs. 514-527; Yolton, J. “The Concept of Experience in Locke and Hume”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 1 (1), 1963, págs. 53-71.

<sup>570</sup> Del Castillo, *William James*, pág. 90.

<sup>571</sup> La definición de qué entiende James por “empirismo radical” es una cuestión recurrente a lo largo de su obra, dada la importancia que para él tenía dicha propuesta. Como tal, es tratada también en el prólogo de 1896 de la obra *The Will to Believe* [WTB]. Esta cuestión ha sido tratada en Del Castillo, *William James*, pág. 108 y ss.

*Truth*, cuando expone: “la afirmación de un hecho es tal que las relaciones entre cosas, conjuntivas así como disyuntivas, son cuestiones de la experiencia particular directa del mismo modo, ni más ni menos, que las cosas en sí mismas” [MT:12-13].

A través de la afirmación anterior se refuerza la similitud entre la fenomenología y el empirismo radical jamesiano, llegando incluso a poder afirmar que:

Cuando William James aprecia el tipo de actividad mental en la corriente de la conciencia (incluida su modalidad y su dependencia de la costumbre), está también practicando la fenomenología [...]. Aun así, la disciplina de la fenomenología, si bien sus raíces se remontan a través de los siglos, floreció con Husserl<sup>572</sup>.

Ambos autores parten de concepciones similares, en las que el ego se constituye permanentemente a sí mismo a través de la experiencia que le viene dada, retroalimentándose el uno en la otra y estando en un flujo de cambio constante. Sin embargo, Husserl irá progresivamente caminando hacia el idealismo fenomenológico<sup>573</sup> mediante la propuesta de un ego trascendental estacionario en el que el proceso de creación del “Yo” es auto-perpetuado por el propio ego subjetivo. En lugar de ser la conciencia un producto del flujo, el flujo se crea ahora debido a la conciencia, siendo el ego un polo de identidad

---

<sup>572</sup> Smith, David Woodruff, "Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology/>>.

<sup>573</sup> Esta denominación, para diferenciarlo del idealismo trascendental de Kant, por ejemplo, ha sido utilizada por diversos autores, como Celms, T., *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Madrid, Revista de Occidente, 1931; Llambías de Azevedo, J., “La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo”, *Dianoia*, 7 (7), 1961, págs. 147-166; o, más recientemente, Bueno, G., “Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*”, *El Basilisco*, 2ª época, 35, 2004, págs. 3-40.

persistente a lo largo del flujo que él mismo inicia<sup>574</sup>. Vemos cómo este idealismo trascendental se aparta de la posición jamesiana, mantenida a lo largo del tiempo, en la que el ego se mantiene en el ámbito de la experiencia, siendo modelado recíprocamente por el flujo de la conciencia, al que también configura.

La transición de Husserl hacia el idealismo trascendental nos introduce en el tercer elemento explicativo del empirismo radical jamesiano, que habíamos anunciado: la metafísica de la pura experiencia. Si bien el contenido de esta característica ya ha sido en mayor o menor medida expuesto, matizaremos y explicitaremos aquellos puntos de especial relevancia para el conjunto de nuestro texto.

En su planteamiento de “Algunos problemas de la metafísica” [SPP, II: 21-25] James afirma que, no siendo posible dar una definición de este término, su aproximación se realizará por medio de las problemáticas que trata, tales como la relación entre los pensamientos y las cosas; cómo llega el sujeto a conocer y cómo el objeto entra en el flujo de conciencia del sujeto; qué une a las cosas del universo; o si hemos de pensar la unidad como más fundamental o, de lo contrario la diversidad [SPP, II: 21].

A lo largo del texto, hemos visto cómo James da respuesta a estas cuestiones a través de su empirismo radical, por lo que puede afirmarse que su metafísica es accidental, “ocasionada por su deseo de explicar la cognición y el consecuente intento de tratar el conocedor y lo conocido”<sup>575</sup>. Ha quedado sin ser aclarada suficientemente, sin embargo, la última de las cuestiones mencionadas, a saber: cómo ha de ser entendida la constitución del universo, si monista, plural y, en todo caso, si relacionada o un mero haz de objetos independientes.

De la exposición que hemos venido haciendo se extrae ya que, para James, el universo es un conjunto de datos o fenómenos conectados, pues es más coherente con el mundo que, como humanos, experimentamos. Sin embargo, las

---

<sup>574</sup> Dunlop, L. A. Jr., “Hume, James and Husserl on the Self”, *Telos. Critical Theory of the Contemporary*, 2, 1968, págs. 93-112.

<sup>575</sup> Walker, L. J., *Theories of Knowledge: Absolutism, Pragmatism, Realism*, London-New York, Longsman and Green, 1911, pág. 304.



conexiones se establecen de modo vago, parcial, estando cada parte del mundo conectado en cierta manera, pero no en muchos otros sentidos. Además, puede decirse que las relaciones exteriores existen puesto que estamos familiarizados con ellas sin existir como algo separado del objeto en sí, puesto que dichos objetos pueden continuar existiendo sin ellas [meaning of truth].

Sin poder detenernos en cada uno de los problemas que constituyen la metafísica jamesiana, hemos hecho referencia a aquellos que están más centralmente relacionados con nuestra investigación, es decir, con los fenómenos extraños y cómo James interpreta su existencia. En todo caso, es necesario apuntar que la metafísica jamesiana, en parte debido a su sutileza, en cierta medida por su diferenciación radical con la doctrina realista y racionalista de la tradición Occidental, y en parte debido a la poca atención que el empirismo radical atrajo en comparación con la que obtuvo el pragmatismo, ha sido poco estudiada y, cuando se ha hecho, ha pasado más por constituir una adaptación del pensamiento jamesiano a los intereses del autor que un análisis en su metafísica por sí misma<sup>576</sup>.

Esta escasa atención deriva de la importancia conferida al pragmatismo de James en detrimento de su empirismo radical, pese a ser considerado éste último por algunos de sus máximos estudiosos, como el eje central del pensamiento jamesiano<sup>577</sup>. Es, en todo caso, necesario para la comprensión del autor, por lo que su olvido se ha traducido en el escaso y marginal peso de James en el ámbito filosófico.

Antes de pasar a la aplicación de la epistemología jamesiana a su acercamiento a los fenómenos extraños, es necesario hacer notar un punto de gran importancia para la comprensión de su pensamiento, a saber: sus raíces swedenborgianas. El empirismo de James no deriva de la tradición inglesa, pese a revivirla de algún modo, sino que procede de una línea más genuinamente

---

<sup>576</sup> Taylor, Wozniak, *Pure Experience*, pág. xx.

<sup>577</sup> McDermott, "Introducción", en Seigfried, pág. ix.

americana como el pensamiento de Swedenborg y el trascendentalismo americano<sup>578</sup>.

James bebe, a través de su padre, de las doctrinas swedenborgianas de la conciencia y la experiencia como base del pensamiento. La idea de lo racional del Profeta del Norte se trasluce en la concepción de James de que la lógica se basa en los sustratos más profundos de la experiencia; mientras que la doctrina de las correspondencias swedenborgianas se encuentra en la contextualización del objeto en el mundo de pura experiencia, anteriormente referido. Además, un tercer elemento en común sería la conexión entre el pragmatismo jamesiano y la doctrina del uso de Swedenborg<sup>579</sup>. Tendremos oportunidad de observar más detenidamente dichas conexiones en el transcurso de la explicación de los fenómenos extraños en James, para la cual comenzaremos, al hilo con lo expuesto, por la constitución del sujeto y las diferentes posibilidades de experiencia que se plantean.

---

<sup>578</sup> Taylor, Wozniak, *Pure Experience*, pág. xx.

<sup>579</sup> Taylor, Wozniak, *Pure Experience*, pág. xx.

## 21. Claves interpretativas: las médiums a estudio

Una vez se han esbozado las principales claves interpretativas tanto epistemológica como metodológicamente hablando es momento de comenzar el análisis de lo que James denomina “estados excepcionales de conciencia” [EP, 247–268]. Para ello, analizaremos las diferentes aproximaciones a las médiums y cómo sus experiencias pueden ser interpretadas desde el punto de vista de James que no es otro, recordemos, que el científico.

James, mediante su empirismo radical, no pretendió escindir la ciencia o crear un nuevo ámbito de estudio en su interior, sino mostrar los puntos débiles del método imperante en el que no había lugar para el estudio de los fenómenos extraños<sup>580</sup>. La reivindicación de que éstos fuesen incluidos en los márgenes del estudio científico pasa por la necesidad de comprender la psicología desde una perspectiva global, comprehensiva, incluyendo en ella todos los fenómenos y manifestaciones presentes.

En este sentido es en el que afirmamos que el método jamesiano es científico al comprender los fenómenos extraños como un tipo más de manifestación psicológica pendiente de estudio y aplicar los principios de la ciencia para su investigación. Las médiums, entonces, serán sujetos necesarios para comprender dichos fenómenos y, cuando menos, emprender su estudio. Nuevamente, el planteamiento jamesiano es pluralista, radical —en el sentido de total, global— e igualitario, confirmando a las médiums un papel protagonista importante, reconociendo la necesidad de que existan como sujetos de estudio<sup>581</sup>.

---

<sup>580</sup> Sech, A. (Jr.), Freitas Araujo, S., Moreira-Almeida, A., “William James and Psychological Research: Towards a Radical Science of Mind”, *History of Psychiatry*, 24 (1), 2013, págs. 62-78.

<sup>581</sup> Esta igualdad entre sujetos masculinos y femeninos resulta novedosa en el ámbito de la psicología en el que las médiums y mujeres en general eran tratadas de modo inferior, como sexo débil, ligado a la configuración ideológica decimonónica y la imagen ideal de “ángel del hogar” asociada a la mujer. Pese a todo, la médium se mantiene en el ámbito de estudio, como herramienta a respetar, pero no en el nivel del científico o experimentador. Así, si bien en James las diferencias de género son paliadas, continuamos encontrando una brecha entre la concepción de las médiums

En el capítulo de tratamiento de la *SPR* hemos visto las diferentes áreas experimentales que las comisiones formadas en el seno de la sociedad emprendieron. James no sólo participó en algunos de esos estudios<sup>582</sup>, sino que siguió de forma activa, realizando comentarios, reseñas y sugerencias, el trabajo desempeñado por cada uno de sus miembros. De especial relevancia, sin embargo, fue su relación continuada con la conocida médium Eleonora Piper, quién no solo introdujo de lleno a James en el terreno de la posibilidad, sino que le serviría de referente a lo largo de su carrera.

La relación de James y Mrs. Piper se remonta al año 1885, cuando James, poco tiempo después de la muerte de su pequeño hijo Herman e instado por su mujer, acude a visitar a la médium, saliendo impresionado de la sesión. Decide, entonces, estudiar más a fondo el caso; un estudio que, con la colaboración de la propia médium<sup>583</sup>, se extenderá en el tiempo y en el espacio<sup>584</sup>, pasando a ser Mrs. Piper un ejemplo paradigmático de estudio de la posible comunicación entre espíritus<sup>585</sup>.

---

y la de los ilusionistas, tratados como compañeros, como colegas de investigación en el caso de Binet; *cfr.* Lachapelle, “From the Stage...”. Las médiums fueron consideradas histéricas por los psicólogos franceses, Binet incluido, por lo que la concepción jamesiana se muestra, una vez más, avanzada. Un análisis de esta dicotomía puede encontrarse en López Vale, A., “De médiums e ilusionistas: ¿diferentes valías o tan solo distinto sexo?”, *Fórum*, 24, 2017, págs. 73-93.

<sup>582</sup> Experimentos suyos y de alumnos en su laboratorio. Escritura automática y transferencia de pensamiento.

<sup>583</sup> Resulta importante destacar el hecho de que Mrs. Piper colaborase activamente en los estudios experimentales que a lo largo del tiempo diversos miembros y grupos de la *SPR* realizaron con ella. La médium no se opuso a ninguna de las pruebas, ni en caso de que supusieran un daño físico —si bien, menor, como cortes en las manos— para ella. No sólo eso, sino que es una de los pocos ejemplos en los que la médium no ponía condiciones para llevar a cabo su *seance*, dotando de gran fiabilidad su caso.

<sup>584</sup> Con la referencia espacial nos referimos a los diferentes viajes que Mrs. Piper realizó a Londres (años) financiada por la *SPR* con el fin de llevar a cabo un estudio profundo de su caso. Pese a los diversos intentos de, recordemos, investigadores experimentados en el ámbito de la ciencia, Eleonora Piper nunca pudo ser acusada de fraude ni sus videncias han podido explicarse de forma natural mediante el método científico.

<sup>585</sup> Sommer, en conversación con el autor.

James se pronunciará aludiendo a la médium, ya sea implícita o explícitamente, en diferentes textos, tanto aquellos directamente asociados con la investigación psíquica como en los escritos con otra orientación. Esto, además de reforzar la importancia que la investigación psíquica tuvo para James, permeando toda su obra, es un ejemplo del peso que la médium tuvo en su vida y su pensamiento. Refiriéndose a Mrs. Piper y ligado, además, con lo anteriormente expuesto acerca de la necesidad de una ciencia psicológica más amplia, que abarcara todos los fenómenos mentales posibles, James escribe en *Principios* que está “convencido de que un estudio serio de estos fenómenos de trance es una de las grandes necesidades de la psicología” [PP, 1: 375]. → explicar más, contexto, si dice más cosas en principios...

Este convencimiento llevó a James a intentar contagiar a sus colegas de Harvard para que se uniesen al estudio de Mrs. Piper, si bien con escaso éxito [EPR, 27: 194]. En una carta a su mujer, Alice, fechada el 21 de mayo de 1894 afirma haber estado “escribiendo numerosas invitaciones para Mrs. Piper a los universitarios”<sup>586</sup>, que ellos declinaban. El más explicativo de dichos rechazos lo encontramos en una carta que Titchener escribe a James en respuesta de sus quejas por el poco éxito cosechado; leemos: “en cualquier caso, yo mismo rehusaría probablemente pasar mi tiempo con Mrs. Piper, basándome en que veo en mi camino claramente una serie de bits de trabajo útiles para la ciencia y que el conjunto de mi experiencia me impide esperar resultados tan útiles de las sesiones con médiums” [TCWJ, 8: 536].

Otros investigadores, sin embargo, no fueron tan honestos en su narración de la relación que mantuvieron con James ni en sus referencias a Mrs. Piper. Ejemplo de ello lo encontramos en la reseña que James McKeen Cattell realizó del primer gran informe que Hodgson escribió sobre la médium, obviando parte de las pruebas, datos y procedimientos científicos que se habían seguido. En su contundente respuesta, además de remitir a los lectores de la *Psychological Review*

---

<sup>586</sup> Archivo James, Houghton Library, Harvard University (Am 1092.9 [1862]) citado en Sommer, A., *Crossing the Boundaries of Mind and Body: Psychological Research and the Origins of Modern Psychology*, en prensa.

en dónde había sido publicada la tendenciosa reseña al informe completo de Hodgson, James se muestra más que molesto, acusándolo de haber cometido graves:

Falacias de las que, por supuesto, no tendrías el peligro de caer en relación a cualquier otra materia que no fuese esta. En nuestras relaciones con los locos no se aplican las reglas morales usuales. Las médiums son proscritos científicos y sus defensores casi-locos. Cualquier palo es suficientemente bueno para poner a los perros a raya<sup>587</sup>[*EPR*, 25: 185].

La disputa de si las médiums debían o no ser consideradas enfermas mentales está presente en uno de los textos de referencia para el estudio de estos sujetos, a saber: *The Hidden Self* [*EP*, 247-268]<sup>588</sup>. Pese a que el tono de James es completamente diferente, por ser más bien el texto una reseña extensa y positiva del trabajo que Janet estaba llevando a cabo en Francia, no pierde la oportunidad de mostrar su propio punto de vista, de modo sutil. En defensa de Mrs. Piper afirma: “conozco a una mujer no histérica que, en sus trances, sabe hechos que trascienden su conciencia normal *possible*, hechos acerca de la vida de personas a quienes ella nunca conoció o de quienes supo nada antes” [*EP*, 268]. Entramos, con esta afirmación, en la cuestión de cómo pueden ser interpretados los trances y, más concretamente, el caso de Eleonora Piper.

Para responder a esta cuestión es necesario estudiar cómo actúan los diferentes *selves* durante el trance de la médium. Una de las corrientes psicológicas más directamente relacionadas con esta cuestión durante el siglo XIX fue la psicopatología francesa. Los años 1888-1889 marcan un antes y un después en los estudios psicológicos con la publicación de dos grandes obras: *Études de*

---

<sup>587</sup> La respuesta de Cattell no fue menos contundente, explicando sus críticas y trampas académicas: “Sólo porque creo que la *Society for Psychical Research* está haciendo mucho daño a la psicología. La autoridad del profesor James es tal que involucra a otros estudiantes de psicología en sus opiniones a menos que éstos protesten. Todos reconocemos su liderazgo, pero no lo podemos seguir hasta los pantanos” (Cattell, J. M., “Mrs. Piper, the médium”, *Science*, 7, 1898, pág. 642).

<sup>588</sup> Un tratamiento más extenso de este texto se desarrolla posteriormente.

*psychologie expérimentale*<sup>589</sup> de Alfred Binet (1857-1911); y *L'automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*<sup>590</sup> de Pierre Janet (1859-1947).

Ambos autores y sus respectivas obras tienen una importancia notable en los desarrollos de la doble o múltiple conciencia, siendo piezas clave para el desarrollo de la “conciencia dividida”, pese a que su relevancia quedó eclipsada por los trabajos de Freud<sup>591</sup>. Sin embargo, el trabajo de estos autores era experimental, frente al psicoanálisis empleado por Freud. Cabe decir, en relación al trabajo de los investigadores psíquicos, que: “si bien se trataba de casos clínicos, estos casos eran investigados siguiendo una metodología clínica que trataba de poner de relieve empíricamente la existencia del fenómeno”<sup>592</sup>. Esta importancia de la demostración empírica es lo que lleva, en buena medida, a que James tenga preferencia por la escuela francesa que por la alemana y freudiana, como muestra en afirmaciones como: “las obras magistrales en psicología mental del Profesor Pierre Janet” [ERM: 129].

Sin embargo, siguiendo a Carpintero, podemos decir que “Janet, oscurecido por el mundo psicoanalítico, orientado hacia la psicopatología, creó sin embargo, una compleja psicología del inconsciente, que se ha presentado como una alternativa llena de posibilidades frente a la obra de Freud”<sup>593</sup>. James supo reconocer esta valía de los planteamientos franceses, mostrando sus simpatías en sus propios escritos en relación a la “gran conmoción en el mundo al que

---

<sup>589</sup> Binet, A., *Études de psychologie expérimentale* (1888), Paris, L'Harmattan, 2010.

<sup>590</sup> Janet, P., *L'automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889), Paris, L'Harmattan, 2005.

<sup>591</sup> Carpintero, H., *Historia de las ideas psicológicas*, Madrid, Pirámide, 1996; Ellenberger, H. F., *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*, 1970; Perry, C. y Laurence, J. R., “Mental processing outside of awareness: The contributions of Freud and Janet”, en Bowers, K. S., y Meichenbaum, O. (eds.), *The unconscious reconsidered*, New York, John Wiley & Sons, 1984, págs. 9-48; Tortosa, F. (coord.), *Una historia de la psicología moderna*, Madrid, McGraw-Hill, 1998.

<sup>592</sup> García de Frutos, H., “James y Freud: convergencias y divergencias alrededor del inconsciente”, *Revista de Historia de la Psicología*, 31 (2-3), 2010, págs. 75-88.

<sup>593</sup> Carpintero, *Historia de las ideas psicológicas*, pág. 126.

pertenece” [EP, 250] causada por el libro de Janet.

James, entonces, no se resiste a recensionar, de forma comparada y extensa, la nueva publicación, intercalándola con comentarios acerca de Binet, pero también de autores de la propia *SPR*, como Gurney, Myers, mostrando con ello la vinculación directa con el trabajo de la Sociedad y el buen camino emprendido por ella. Muestra James también su talante abierto y plural cuando afirma: “los que practican la *mind-cure* y los *Christian Scientist*<sup>594</sup>, de quienes hemos oído hablar mucho, han obtenido incuestionablemente mediante los más diversos métodos, resultados en ciertos casos no menos remarcables que estos [los de la psicopatología francesa]” [EP, 267].

Al inicio del texto “The Hidden Self”, tras equiparar, con cierta ironía o falsa modestia, a aquellos que tratan ese “residuo inclasificado” como grandes genios, presenta la obra de Janet diciendo: “la luz que arroja el nuevo libro sobre lo que durante mucho tiempo ha sido vagamente tratado acerca de la vida mental inconsciente parece tan importante que propongo, para entretener a los lectores de Scribner<sup>595</sup>, dar alguna cuenta de su contenido, como un ejemplo de clase de la investigación psíquica” [EP, 250].

A continuación, James pasa a comentar los principales puntos de la obra de Janet, explicados mediante las diferentes manifestaciones de la conciencia de Lucie (Lucie 1, Lucie 2 y Lucie 3 [EP, 253]; así como de Léonie (con sus correspondientes tres estadios) [EP, 257].

El primero de ellos se corresponde con el yo consciente, habitualmente dominante con el que todos nos identificaríamos como nuestro yo actor que, además, suele tener el control sobre nuestros actos. Los sucesivos niveles (dos y tres) se corresponden a los trances hipnóticos, siendo el último el más profundo

---

<sup>594</sup> Una brillante exposición de los problemas asociados al gran auge de estas terapias por suponer un peligro para la psicología naciente y la necesidad de apartarlas, pese a sus resultados y su popularidad, de la academia puede encontrarse en Zweig, S., *Mental Healers. Mesmer, Eddy, Freud*, London, Pushkin Press, 2013.

<sup>595</sup> James se refiere a la publicación americana *Scribner's Magazine*, que estuvo vigente entre los años 1887-1939. Era editada por Scribner, quién también regentaba la *Scribner's Monthly*, *Harper's Montly* y *Atlantic Monthly*.



de ellos, cuyos síntomas —como la anestesia de partes del cuerpo— desaparecen cuando el sujeto vuelve a su condición “normal” [EP, 253]. Puede resumirse, como sigue: “Léonie 1 solo se conoce a sí misma; Léonie 2 sabe de sí misma y de Léonie 1; y Léonie 3 se conoce a sí misma y a las otras dos” [EP, 257]. Además, las capacidades de cada una de ellas varían, en tanto que la primera dispone de conciencia visual, la segunda tiene visual y auditiva, mientras que la tercera es a la vez visual, auditiva y táctil [EP, 257].

Uno de los puntos fuertes de la explicación de Janet es, además, el haber enfatizado y generalizado la idea de que diferentes personalidades “*coexisten*, existen simultáneamente” [EP, 258], convirtiéndola en universalmente válida. El efecto provocado por los trances en las diferentes personalidades es descrito por James como sigue:

Ahora, según las pruebas realizadas de esta manera, con el nombramiento de la conciencia primaria, que habla a través de la boca y parece tener el campo solo, la piel de una persona determinada puede estar enteramente anestesiada y no sentir los puntos del compás en absoluto; y, sin embargo, esta misma piel probará tener una sensibilidad perfectamente normal si se apela a ese otro secundario o subconsciente que se expresa de forma automática por escrito o por movimientos de la mano [EP, 260].

Cuando estos sujetos se encuentran, entonces, bajo el trance hipnótico, lo que usualmente se entiende como conciencia total, normal, puede estar dividida en diferentes partes coexistentes, pero que se ignoran mutuamente, compartiendo los objetos de conocimiento entre ellas de un modo complementario [EP, 261]. Esta complementariedad anunciada por James es fundamental pues pasa por proponer una constitución de la conciencia horizontal, igualitaria, y no jerárquica tal y como ocurre en Janet<sup>596</sup>.

---

<sup>596</sup> Una explicación de los niveles de conciencia en Janet puede encontrarse en Amigó Borrás, S., *El enigma de la conciencia: entre la razón, la intuición y el misterio*, México D.F., Liber Factory, 2014, pág. 78; tal y como se señala en esta obra, la transición americana del pensamiento de Janet tuvo lugar mediante Prince, que a su

Unas líneas más arriba hemos visto que James se refiere al gran mérito de Janet como afianzador de la coexistencia de las diferentes consciencias, pero su estructura fue comprendida por el psicólogo francés como vertical, jerárquica, en la medida en que el psicólogo tiene la capacidad sugestiva de profundizar en el inconsciente de su paciente hasta niveles cada vez más profundos. En este sentido, Léonie 1 es más superficial que Léonie 2 y ésta, a su vez, está por encima que Léonie 3. Pero, además, puede concebirse como jerárquica desde el momento en que esos “selves” más profundos controlan al sujeto, debiendo entonces el terapeuta actuar desde los niveles más bajos para ir reparando poco a poco los niveles superiores hasta recuperar la “normalidad”. Una vez curada, “no puede continuar siendo hipnotizada, como usualmente pasa en estos casos cuando se restaura la salud” [EP, 267].

Si bien James habla en ocasiones de “conciencia sumergida” o *self* subconsciente [EP, 261], la complementariedad a la que alude remite a una distribución paralela, diríamos democrática, de los *selves* que, “coexisten con la primaria, las personalidades del trance con la normal, durante el estado de vigilia” [EP, 268]. Así, aunque reconoce que “la sugestión hipnótica ordinaria ha probado ser inmensamente fértil en el terreno terapéutico” [EP, 265], lanza una crítica al trabajo de Janet por haber generalizado desde una muestra muy pequeña de sujetos, todos ellos, además, pacientes, patológicos, pero “hay trances de otro tipo” [EP, 268].

Atribuyendo a Gurney el descubrimiento de que, en ciertos sujetos en trance que participan en tareas de escritura automática, la segunda conciencia está simultáneamente despierta junto a la primera, podemos ver en qué medida esta distribución de los *selves* es igualitaria y no necesariamente patológica. En los

---

vez fue discípulo de James. Este hecho promovió que, en lugar de referirse a los diferentes niveles (segundo o tercero) como “subconscientes” los llamase “coconscientes”, puntualizando así que se trataba de niveles horizontales y no verticales como en el caso de Janet. La idea que defendemos, sin embargo, es objeto de polémica, en tanto en cuanto pensadores como Maldonado y Spiegel, por ejemplo; véase Maldonado, J. R., Spiegel, D., “Dissociative Disorders”, en R. E. Hales, S. C. Yudofsky, G. O. Gabbard (eds.), *American Psychiatric Publishing Textbook of Psychiatry*, Arlington, American Psychiatric Publishers, 2008, págs. 665-710.

experimentos de escritura automática, el sujeto debía realizar tareas como leer en voz alta o ejercicios de cálculo matemático mientras su mano se disponía para la escritura. Con ello se estudiaba si varios niveles de conciencia pueden estar activos, tomar el control de forma consciente de forma alternativa, pero equivalente. Frente a lo sostenido por Janet, los experimentos llevados a cabo por la Sociedad concluyeron que en este tipo de ejercicios diferentes conciencias tomaban el control, en tanto que el sujeto podía estar recibiendo mediante transferencia la información que guiaba su escritura automática y realizando las tareas solicitadas. Durante estos ejercicios, “el *self* enterrado a menudo viene a la superficie expulsando al otro, mientras realiza los actos. En otras palabras, el sujeto entra en trance de nuevo cuando llega el momento de ejecución [de la tarea] y no tiene recuerdo posterior del acto que realiza” [EP, 265].

Estos experimentos sirvieron, además, para mostrar que estos procesos no son automáticos, sino que el sujeto es activo en ellos [EP, 265]. Así, pese a ser actos debidos a un *self* que preside “una escisión, limitada y enterrada” son, sin embargo, propios de un “*self* totalmente consciente” [EP, 265]. La consciencia del *self* es una cuestión de la máxima importancia pues nos remite a si los sujetos a estudio son pasivos en sus trances o si, por el contrario, éstos pueden ser resultado de diferentes manifestaciones de *free will* o voluntad libre.

Para James, en línea con su teoría de la emoción<sup>597</sup>, para que se lleve a cabo una “acción *voluntaria*”, “la idea siempre precede a la ejecución”, siendo necesario, además, que “los movimientos que se llevan a cabo conscientemente deben haber sido realizados al menos una vez sin intención”; “sólo entonces

---

<sup>597</sup> La teoría de la emoción jamesiana, que ha pasado a la historia de la psicología como “Teoría James-Lange” por haber sido descubierta paralelamente por ambos autores: William James y el físico y psicólogo danés Carl Lange (1834-1900). Se basa en la idea de que nuestras emociones están basadas en lo que vemos que estamos haciendo y en la retroalimentación sensitiva que recibimos de la actividad de nuestros músculos y órganos internos. Esta teoría, *a priori* extraña, pero que se ha demostrado como bastante apropiada, es usualmente ejemplificada bajo la idea de que estoy triste porque lloro y no al contrario, puesto que la retroalimentación que recibimos de nuestro cuerpo afecta al estado de ánimo, llegando incluso a alterar la actividad del sistema neurovegetativo.

podrán comenzar a entrenarse como voluntarios” [EP, 218-219]. Esto, en el sujeto hipnótico, se verá reflejado en el hecho de que, encontrándose su mente *vacía*, cualquier idea de movimiento que penetre en ella será irremediamente realizada, tanto si proviene de sí mismo —no sería el caso, por estar su mente vacía— como si se trata de una instrucción del experimentador [EP, 219].

Sin embargo, es muy difícil que nuestras mentes, incluso la del sujeto en trance, se encuentren vacías, pues las diferentes conciencias estarán de algún modo activas en ella. Dándose esta circunstancia, las instrucciones recibidas pueden “*armonizar* con la idea de movimiento”, llevándose entonces a cabo; pero puede ser que “las ideas adicionales entren en conflicto con la de movimiento, bloqueando el área de descarga e inhibiendo su eficacia motora”, es decir, no se ejecutará [EP, 221].

Se distingue, con ello, entre los diferentes niveles de conciencia que están actuando en lo que James define como “stream of thought” o “stream of consciousness” ya en *Principios* [PP, 1: 219-278], puesto que las diferentes ideas pueden estar en armonía o en desacuerdo. Además, la personalidad “normal” o fuerte, que suele manifestarse y con la que nos identificamos mayoritariamente, está influida, controlada, sometida en ocasiones, a las otras, no siendo entonces jerárquicamente superior, pero tampoco inferior, puesto que puede actuar mediante su propia volición. Esto es así en tanto que ese *stream of consciousnesses* un continuo de conciencia, una nebulosa en la que todos los contenidos de la mente de cada sujeto fluyen. En este sentido, James se distancia del empirismo de Hume y su “doctrina de que nuestro pensamiento está compuesto por partes independientes y no es una corriente continua. Esta doctrina malinterpreta enteramente las apariencias naturales” [PP, 1: 230]. Desde la perspectiva de James, que radicaliza el empirismo humeano:

[La] conciencia, entonces, no parece cortada en trocitos. Palabras tales como "cadena" o "entrenar" no la describen perfectamente coordinada, tal como se presenta en primera instancia. No es nada unido; es un flujo. Un "río" o un "arroyo" son las metáforas mediante las que se describe de forma más natural. Al

hablar de ella en lo sucesivo, llamémosla la corriente de pensamiento, de conciencia o de la vida subjetiva [PP, 1: 233].

La explicación de cómo actúan las diferentes conciencias a través de este flujo continuo se reafirma por el hecho de que, según James, para que la acción que es deseada se lleve a cabo, debe darse “*consentimiento*”, definiendo este como “pasivo; y tres cuartos de nuestra conducta diaria consisten simplemente en tomarnos descansos y dejar que las ideas e impulsos tengan lugar” [EP, 222].

El hecho de que este “consentimiento” sea condición necesaria para la acción tiene dos consecuencias directamente relacionadas con los trances y los procesos en los que las médiums se ven implicadas. Por un lado, refuerza la idea anteriormente estudiada de las diferentes conciencias, como se ha puesto de manifiesto.

Por otro lado, si la mente del sujeto en trance estuviese completamente vacía, sin una conciencia alternativa presente y activa, las instrucciones simplemente se llevarían a cabo. En la medida en que no siempre ocurre, se demuestra cómo otras conciencias están en acción, controlando al sujeto. Esto es así en tanto que “la volición implica algo positivo, energético, una suerte de esfuerzo” [EP, 222]. Con ello, entonces, llegamos a la segunda consecuencia anunciada: los sujetos en trance y, por extensión, las médiums, realizan actos volitivos, constituyendo sus manifestaciones acciones de propia voluntad.

La propia voluntad o *free will* se da cuando el sujeto actúa de forma activa, empujando los límites de su hábito, yendo más allá del consentimiento habitual que nos mueve. De este modo, realizará una acción volitiva, más allá de su hábito<sup>598</sup>. Esta acción, tal y como se ha explicado en el capítulo anterior, se debe a veces a una suerte de “afortunado lapso de conciencia” [EP, 220] que nos empuja mediante lo que James denomina *second wind*.

---

<sup>598</sup> Un estudio de las implicaciones éticas de dicho empuje que el hábito realiza sobre los límites individuales y sociales puede encontrarse en: Marchetti, S., “Unfamiliar Habits: James and the Ethics and the Politics of Self-Experimentation”, *William James Studies*, 11, 2015, págs. 102-113.

Pero... ¿cómo se ha de entender dicho lapso? ¿Cómo es posible que un estado tal dé como resultado un acto volitivo? ¿Es esto compatible con el hecho de que para James tales actos hayan de ser conscientes y activos? Estas cuestiones se sitúan en el centro mismo de la consideración de las médiums, en tanto necesarias para comprender si durante sus trances actúan meramente por requerimiento del entrevistador o del propio espíritu que se comunica a través de ellas. En definitiva, estamos en el eje mismo, en el nudo de la cuestión, vinculada por una parte con el rol de la médium, pero muy directamente, por otra, con el del propio espíritu que se manifiesta.

Sin embargo, es necesario ir por partes para asegurarnos una adecuada comprensión del pensamiento jamesiano, por lo que dirimirémos, ahora, el papel de la médium para, en un capítulo posterior, desentrañar en qué consiste el mensaje que recibe y si éste proviene o no de un espíritu. Veremos, con ello, las diferentes explicaciones que James da a los fenómenos extraños.

Para el caso de las médiums, así como para los demás sujetos, las manifestaciones que se dan durante el trance serían producto de una de las personalidades o conciencias, que actúan de forma voluntaria. Con ello, además, van más allá del hábito personal común, más allá del consentimiento dado por la conciencia “normal” o “habitual” de la médium. En los trances, entonces, la médium se mantiene activa, es un sujeto activo realizando un acto volitivo en el que una de las múltiples conciencias se manifiesta.

Las médiums, entonces, tendrían una capacidad, una fuerza vital, más desarrollada que la de los demás sujetos, en tanto que su vitalidad no se ve truncada por factores psicológicos, sociales o científicos. Esto mismo ocurre con James, quién, mediante su estudio, supera las limitaciones establecidas por la ciencia. El propio James afirma:

Parte de la vitalidad imperfecta bajo la que nuestro trabajo puede ser explicado es por la psicología científica. Es el resultado de la inhibición ejercida por una parte de nuestras ideas sobre otras partes. La conciencia nos hace cobardes a todos. Las convenciones sociales nos impiden decir la verdad a la manera de los héroes de

Bernard Shaw. Nuestra respetabilidad científica nos impide el ejercicio de las partes místicas de nuestra naturaleza libremente [ERM, 131].

Como se verá en el siguiente capítulo, si bien las afirmaciones más contundentes de James están templadas por esa respetabilidad científica, en la medida en que para el autor su trabajo de estudio de los fenómenos extraños constituye un ámbito de desarrollo científico, no se verá truncado. Tampoco lo hará en el caso de las consideraciones religiosas, aunque, por supuesto, las separa del ámbito de la ciencia.

Las médiums, en tanto empujan ese hábito común, pudiendo ir más allá de lo que es habitual en las personas explorando con ello más allá de los límites habituales. En este sentido, estarían en una posición privilegiada. Estarían, entonces, aprovechando eso que “en todo el mundo hay formas potenciales de actividad que son desaprovechadas” [ERM: 132]. Su voluntad es más activa de lo habitual, llevándolas a una relación diferente, en tanto que “lo que normalmente abre los niveles más y más profundos de energía es la voluntad [*will*]” [ERM, 136]. Este esfuerzo realizado que, siguiendo las propias indicaciones jamesianas, ha de ser entrenado para que se desarrolle, puede equipararse con la práctica del Yoga, que James relata detalladamente como ejemplo [ERM: 136 y ss.].

El ejercicio de tales actividades supone la ventaja añadida de evitar la caída del sujeto en lo anormal, que suele acontecer cuando las estimulaciones no son suficientes, siendo encerrados los niveles más profundos y buscándose, entonces, excitaciones claramente nocivas para dejar salir dicha energía [ERM: 136]. La neurastenia constituye un buen ejemplo de esta expresión forzada de la energía que se ha retenido en el interior, tal y como se deduce de la siguiente afirmación: “en algunas personas esta sensación de que sus recursos legítimos han sido cortados es extrema, y es entonces cuando encontramos condiciones formidables para la neurastenia y la psicastenia, con su vida convertida en un tejido de imposibilidades tales como las que describen los libros de psicología”<sup>599</sup> [ERM: 131].

---

<sup>599</sup> James conocía muy de cerca estas condiciones, puesto que él mismo las había sufrido

Para el caso de las médiums, sin embargo, en cuanto que su ejercitan su conciencia de una forma activa, estableciendo relaciones con otras mentes o espíritus, esa energía es eficientemente liberada, evitando con ello, las condiciones mórbidas. Las médiums gozan, según esto, de lo que James considera “equilibrio eficiente” [ERM: 133] aplicado a cualquier tipo de trabajo energético, ya sea físico, ya intelectual, moral o espiritual, como sería en este caso. Esta idea se ve reforzada por el hecho de que las consideraciones acerca de lo espiritual han sido apartadas del terreno de la psicología [ERM: 131] asociando los estudios psicológicos a las médiums con lo patológico.

Es necesario, sin embargo, ahondar en qué sentido los trances de las médiums pueden ser considerados espirituales. Esto es así, en tanto que James considera que podemos “llamar a nuestra voluntad el manómetro de nuestras creencias (*faiths*)”; puesto que “las ideas exponen libremente las creencias y las creencias libremente nuestra voluntad, por lo que los actos volitivos registran la presión de la fe interior” [ERM: 141].

Las ideas, por su parte, en tanto procedentes de esas diferentes conciencias pueden ser contradictorias entre ellas, dejando de salir a la superficie y entorpeciendo nuestros deseos. Tal y como James afirma, “en general, que una idea dada sea una idea viva, depende más de la mente de la persona en la que es

---

en su adolescencia, cuando la tensión existente con padre lo obligó a abandonar la pintura para dedicarse a la fisiología y la medicina; *cfr.* Feinstein, *Becoming William James*, 1984, capítulo 5. James, por aquel entonces, sufrió una terrible neurastenia, habitual, como se ha indicado en el capítulo de los *principios*, entre los jóvenes de su época. Además de la propia experiencia, James vivió de cerca la enfermedad de su hermana Alice, que estaba claramente relacionada con su falta de expectativas y posibilidades vitales (López Vale, A., “Alice James y la muerte como modo de salir al camino de la vida” *Dossiers Feministes*, 18, 2014, págs. 21-33). James era consciente de que la personalidad de su hermana había sido truncada, recomendándole que realizase actividades como montar a caballo [TCWJ, 6, 321] para calmar lo que la propia Alice define como un “géiser de emociones, sensaciones, especulaciones y reflexiones que fermenta perpetuamente dentro de mi pobre carcasa por sus pecados”, James, A., *El Diario de Alice James*, edición de L. Edel, Valencia, Fundación ONCE-Pre-Textos, 2003, pág. 51.



inyectada que de la idea en sí misma. La completa historia de la ‘sugestión’ se abre aquí” [ERM: 141].

De la afirmación anterior han de extraerse dos consecuencias principales: por un lado, las médiums mantienen ideas vivas que los demás sujetos no suelen tener, en tanto que su mente es receptiva, alguna de sus conciencias se mantiene activa, en la recepción de ideas espirituales, es decir, que proceden de canales poco usuales. En los sujetos normales, sin embargo, estos medios se mantienen cerrados o pasan desapercibidos, no saliendo a la superficie la idea en sí<sup>600</sup>.

Por otro lado, la referencia a la sugestión abre un ámbito de gran importancia en el fenómeno de los fantasmas, siendo analizado por James en términos de sus beneficios en términos psicológicos, morales, religiosos y antropológicos; es decir, desde una perspectiva humanista. Esta concepción pragmática [ERM: 145] es sin duda la más adecuada, en tanto que es sujeto-centrada, “un programa de psicología individual concreta” [ERM: 145]; y focalizada en aquellas implicaciones asociadas a la manifestación o creencia de dichos fenómenos, más que a la prueba de su certeza, empresa inútil, como ya se ha indicado.

La lectura de James, que él mismo relaciona con corrientes como el “New Thought” swedenborgiano, es que estas corrientes brindan ideas “sanas para la mente y optimistas” [ERM: 143], en tanto que “las *conversiones*, ya sean políticas, científicas, filosóficas o religiosas, forman un modo diferente en el que las energías unidas se desencadenarán. Unifican y ponen fin a las antiguas interferencias mentales. El resultado es la libertad, y con frecuencia una gran ampliación de potencia” [ERM: 143]. Conforman, así pues, un “reto” en el que comparten “la tendencia a suprimir lo que Mr. Horace Fletcher ha denominado ‘pensamiento miedoso’ (...) definido como ‘la auto-sugestión de inferioridad’” [ERM: 143].

Esta ‘auto-sugestión’ de inferioridad nos remite, dada la ideología y su situación social en la época decimonónica, a las mujeres, quiénes eran consideradas inferiores. La expresión más clara de esta sugestión y de mantenerse

---

<sup>600</sup> Con ello volvemos a la ya comentada idea del “umbral”, apuntada en, por ejemplo, *Varietades* [VRE: 115].

dentro de los límites sociales establecidos, la encontramos sin duda en el colectivo de las histéricas, unido, como hemos visto, con las médiums, en tanto consideradas como parte del anterior. Luis Montiel ha sabido captar la problemática, afirmando que:

Los gritos de las histéricas —los audibles y los inaudibles: los gritos del cuerpo— y las revelaciones de las videntes no serían sino otras tantas manifestaciones del dolor del alma de una época. De una época que en una parte de sí misma —la mujer, o mejor, ciertas mujeres, pero también ciertos artistas— se siente enferma, y en otra parte aún más extensa —los crédulos, médicos o no, en estas nuevas profetisas y mesías— manifiesta sin saberlo los síntomas de esa enfermedad del alma<sup>601</sup>.

Esta enfermedad del alma a la que Montiel refiere es esa limitación impuesta, en parte por la sociedad, en parte por el propio sujeto, que James apunta. Es en este mismo sentido en el que el pensador americano afirma que la naturaleza social es un factor esencial del poder dinámico, tanto de las nuevas posibilidades como el “New Thought” o la “Mind Cure”<sup>602</sup>; como también de las viejas ideas que mantienen al sujeto en el ámbito de lo dado, en el hábito. Ha de repararse, no obstante, en el reparto de la responsabilidad, en tanto que las histéricas están enfermas, por lo que su culpa es menor, pero no así los sujetos que no van más allá de lo establecido, que no empujan su *hábito* para conseguir avanzar contra esa enfermedad del alma y liberarse [ERM: 144].

La situación de las médiums, tal y como se ha ido desentrañando, ha de ser interpretada como positiva, incluso beneficiosa para la sociedad. Las videntes, siguiendo la concepción jamesiana, más allá de esos límites impuestos tanto internos —por auto-sugestión— como externos —sociales—, dejando fluir las

---

<sup>601</sup> Montiel, L., “Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica”, *Asclepio*, LVIII (2), 2006, págs. 37-38.

<sup>602</sup> James estuvo interesado e implicado en diversas agrupaciones religioso-culturales y terapéuticas, tanto como en explorar los nuevos modos de curación que se desarrollaron en América en ese contexto tratado en la sección III. Debe hacerse especial hincapié en Mary Baker Eddy, a quién James conocía y defendía.

diferentes conciencias y atendiendo a ideas que trascienden ese hábito y los límites ideológicos de su sociedad<sup>603</sup>, por lo que sus capacidades son mayores, situándose como modelos de liberación, como ejemplos de libertad y actividad del *free will*.

Los beneficios sociales, como se ha mencionado, vienen dados de la anulación de ese complejo de inferioridad, motivando o liberando al sujeto para desarrollar su propia voluntad. Junto a ello, en el caso de las médiums, mantienen viva la esperanza en el mundo futuro, más allá de la muerte, que resulta reconfortante tanto en relación a la propia persona, como en referencia a la pérdida de seres queridos. En tanto que “la inmortalidad es una de las grandes necesidades humanas” [ERM: 77], toda posibilidad de que esta idea se mantenga abierta e, incluso, de poder comunicar con el más allá, aliviará el miedo a la muerte<sup>604</sup> y el dolor por la de otros.

Con estas cuestiones, sin embargo, entramos en la problemática que constituirá nuestro próximo capítulo, a saber: cómo pueden ser interpretada la esfera, si algo así existe, a la que acceden las médiums o, en todo caso, sus manifestaciones. Se hará, sin embargo, desde el punto de vista del fenómeno extraño y no ya de la médium como parte del proceso de manifestación de dicho fenómeno. En el siguiente capítulo, entonces, veremos las tres posibles lecturas jamesianas de la cuestión de los fenómenos extraños.

---

<sup>603</sup> En este mismo sentido apunta James a las posesiones demoníacas y la creencia medieval en las brujas. Su papel en la sociedad sería equivalente a las médiums decimonónicas y su perfil psicológico equiparable. Para James, existe una clara conexión, una línea historiográfica, que liga ambas cuestiones [EPR, 13: 95].

<sup>604</sup> Morin ha definido el miedo a la muerte como un hecho constitutivo de la humanidad, como una suerte de ineludible característica ligada a la conciencia de sí misma de la persona. Este miedo a la muerte tiene como hecho asociado el que nunca estemos preparados para morir, idea que coincide con la afirmación de James acerca de la inmortalidad y con la “esperanza en el porvenir” de Kant. Para el desarrollo de la cuestión en Morin, véase: Morin, E., *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003, bloque 4 “Tanatología y acción contra la muerte”.

## 22. Tres posibles lecturas: normal, sobrenatural y los límites de la ciencia

Existen tres posibles respuestas a la cuestión de qué son los fenómenos extraños y cómo pueden ser explicados: como un hecho natural fácilmente comprensible, como un hecho natural para el que todavía no tenemos herramientas explicativas satisfactorias, y como un hecho no natural, es decir, sobrenatural. Si bien la clasificación puede parecer obvia y trivial, no lo es tanto si atendemos a las implicaciones psicológicas, religiosas, e incluso éticas que trae consigo.

Veremos, para intentar desentrañar estos factores, cómo comprendía James las posibles soluciones a los distintos fenómenos que estudiaba. Nótese, aunque ya ha sido debidamente indicado, que el hecho de que estos fenómenos sean investigados constituye en sí mismo algo fuera de lo normal, de lo habitual, por lo que no existen herramientas científicas —metodológicas y explicativas— fácilmente adaptables a este tipo de cuestiones. En este contexto, la escritura metafórica de James y su empirismo radical, que lo separan de la afirmación ontológica de los supuestos entes y fenómenos que estudia, hacen la aproximación a la cuestión más sencilla; diríamos que casi la única vía de estudio riguroso posible.

Comenzando por la explicación más próxima y científica, ciertos fenómenos que se experimentan como extraños tienen una causa natural fácilmente atribuible. Son los factores contextuales y no fenómenos más allá de lo habitual los que crean un ambiente sugestivo que lleva a la persona a vivir un fenómeno al que atribuye causas sobrenaturales.

Recurriremos a Podmore para ilustrar esta cuestión. Tras haber relatado diferentes experiencias atribuidas por los implicados a causas extrañas, explica Podmore que, dado que se trata de fenómenos y experiencias extrañas, es imposible dudar de la sinceridad de los testigos. Sin embargo, centrándose en el caso más confiable, el de un tal Sr. Tandy, su propia explicación de lo narrado

apunta a lo plausible, comentando que los afectados han podido equivocarse y confundir algún objeto del exterior con la cara de su amigo fallecido<sup>605</sup>.

Así, encontrándose el sujeto que experimentó la aparición mirando por la ventana tras la reciente muerte de su amigo, fácilmente la situación y el contexto en el que se encontraba, pudo llevarlo a ver la cara del fallecido cuando, en realidad, se trataba de las ramas de los árboles o algún tipo de pájaro. Las demás personas que allí se encontraban, dada la reacción del sujeto, no pudieron más que confirmar su versión sin lugar a dudas. Es por ello que Podmore no duda de la veracidad de la narración en tanto que el sujeto ha experimentado una aparición, es decir, la ha *vivido* como real, tenga ésta o no un origen natural.

Sin embargo, pese a que muchos de los fenómenos que son narrados y vividos, experimentados como extraños, pueden ser explicados como naturales, el hecho de que existan cientos o miles de historias de este tipo y que la explicación más sencilla no siempre tenga sentido o cabida, provoca la siguiente afirmación por parte de Podmore: “se vuelve más razonable creer que algo fuera de lo normal fue visto en muchos de estos casos, una figura, pero no una figura de carne y hueso”<sup>606</sup>.

Este “fuera de lo normal” no significa necesariamente, sin embargo, que exista un fenómeno extraño, inexplicable, sino que su origen no tiene una causa fácilmente dirimible. Ejemplo de ello lo constituye el ámbito de las alucinaciones, que el propio Podmore trata en su libro y que James, como psicólogo activo, tenía muy presente.

Las alucinaciones, según el pensador inglés, son indistinguibles de la realidad cuando se están investigando los fenómenos psíquicos, puesto que el testimonio de aquel que experimenta la visión no puede ser juzgado. No puede decidirse si es real o si es debido a una ilusión de su mente. Esta cuestión, muy ligada al intenso debate generado por aquel entonces acerca de si las alucinaciones

---

<sup>605</sup> Podmore, F., *Telepathic Hallucinations. The New View of Ghosts*, New York, F.A. Stokes Co., 1909, pág. 24. A lo largo del primer capítulo se encuentran diversas narraciones que pueden ser explicadas por causas naturales sencillas.

<sup>606</sup> Podmore, *Telepathic Hallucinations*, pág. 24.

han de considerarse como procedentes del exterior o si, por el contrario, están formadas en el cerebro, fue clave en los estudios sobre hipnosis y, por extensión, muy comentada por los investigadores psíquicos. La afirmación contraria, también fue cierta, es decir, los estudios sobre hipnosis jugaron un papel importante en los desarrollos acerca de alucinaciones, tras demostrar que desde el cerebro por medio de la sugestión pueden crearse percepciones ilusorias: las alucinaciones post-hipnóticas<sup>607</sup>. Esta idea está muy ligada a la siguiente afirmación de Taine<sup>608</sup>: “toda percepción es una alucinación real; como cada alucinación es una falsa percepción”<sup>609</sup>.

Esta afirmación resulta sugerente en tanto en cuanto viene a reforzar la idea de que es el sujeto el que configura el mundo, que posee una representación de él, pudiendo dicha representación corresponderse con la configuración exterior (la realidad) o no. Dicha representación es denominada por Taine “alucinación” en la medida en que se trata de una construcción o imagen mental, procedente del individuo. En el caso de que representación y realidad coincidan estamos ante una percepción, mientras que en caso contrario nos encontraríamos ante una alucinación. En este sentido y dada la posibilidad de sugestión del sujeto, ¿cómo asegurar que lo sus visiones son o no reales? ¿Y cómo aseverar su falsedad?

Esta vinculación entre apariciones y alucinaciones, aunque para nada novedosa<sup>610</sup>, nos remite a un ámbito de estudio que fue especialmente tratado por

---

<sup>607</sup> Podmore, *Telepathic Hallucinations*, págs. 27 y ss.

<sup>608</sup> Hyppolyte Taine (1828-1893) fue un afamado pensador, historiador y crítico francés, conocido como el padre del historicismo literario y por su crítica contextual del arte basada en tres factores: la *race*, el *milieu*, y el *moment*. Fue muy influyente en su tiempo, dejando una profunda huella en grandes autores franceses como Zola, Maupassant y Bourget (véase: Baring, M., “Hyppolyte Taine”, *Encyclopædia Britannica*, 26, London, Cambridge University Press, 1911, pág. 363).

<sup>609</sup> Taine, H., *Les Philosophes Classiques du XIXth siècle en France*, Paris, L. Hachette et cie, 1888, pág. 253.

<sup>610</sup> Si bien los vínculos son tan extensos como la bibliografía acerca de esta cuestión, recordar especialmente a Kant y su estudio vertido en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [VKK] y las posteriores implicaciones para su concepción de los visionarios, así como nuestra referencia a las diferentes investigaciones acerca de Swedenborg como alucinado y la pertinencia de tales estudios.

la SPR<sup>611</sup> y que enlaza con otras dimensiones de lo “fuera de lo normal” antes mencionado: la de lo preternatural y la de lo sobrenatural. Pasando, entonces, al segundo tipo de explicación posible, entramos en el terreno de aquello que no es fácilmente explicable, pero continúa estando en el ámbito de lo natural, en tanto que cuenta con un origen natural, a saber: lo preternatural.

El ámbito de lo preternatural está constituido por el conjunto de fenómenos para los que la ciencia no tiene, todavía, explicación, pero que son, sin embargo, naturales. A ellos se refiere James en textos como “Report of the Committee on Hypnotism” [EP, 190-197] y “Report on Mrs. Piper’s Hodgson-Control” [EPR, 37: 253-361] cuando se refiere a los avances realizados por la investigación psíquica en los extraños fenómenos recogidos en la obra *Phanstasm of the Living*<sup>612</sup>, el ámbito de la escritura automática y los estudios acerca del hipnotismo.

---

<sup>611</sup> Uno de los grandes trabajos de la Sociedad fue el denominado “Censo de Alucinaciones” (Sidgwick, H., Johnson, A., Myers, F. W. H., Podmore, F., & Sidgwick, E. M. “Report on the Census of Hallucinations”, *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 10, 1894, págs. 25-422) en el que se recogieron gran número de casos no patológicos de alucinaciones cotidianas, si bien la contrastación empírica era más que limitada al tratarse de narraciones subjetivas (ligar con capítulo SPR). Sin embargo, tal y como el propio Taine, por ejemplo, reconoce, el relato del sujeto es la única vía de acceso a tales experiencias. La vinculación existente entre Taine y la SPR es plural y queda fuera de nuestros objetivos presentes. La relación con William James puede ser dibujada a partir de la biografía de Richardson, R. D., *William James in the Maelstrom*, 2007, págs. 142 y ss.

<sup>612</sup> Gurney, E., Myers, F. W. H., Podmore, F., *Phantasms of the Living*, London, Society for Psychical Research, 1886. En esta obra, una de las representativas de la Sociedad, se recogieron diversas narraciones acerca de apariciones o visiones de fantasmas en un momento cercano a su propia muerte, como proyecciones a un familiar cercano que anticipaban el fatal desenlace. En los casos recogidos se narra cómo la noticia, usualmente anotada en un diario, era tristemente confirmada días más tarde, cuando llegaba a la familia desde los más remotos lugares, bien una expedición en el extranjero, bien una travesía en alta mar, por ejemplo. *Phantasms of the Living* resultó, además, sugerente para el conjunto de la investigación psíquica, por dos motivos fundamentales: las apariciones eran de todavía vivos, es decir, de personas cuya muerte estaba cerca y que solían estar enfermos o heridos de gravedad, pero que todavía no habían fallecido. Son, entonces, episodios que entrarían en el ámbito de lo preternatural y no tanto de lo sobrenatural. Además,

En relación a este último, James, pese a reconocer que no existen conclusiones definitivas, plantea la hipótesis de que, durante el trance hipnótico, se dan en el sujeto una mezcla de: por un lado, un refinamiento preternatural de la discriminación y, por otra parte, la mayor insensibilidad, en la medida en que durante los trances hipnóticos y en el período post-hipnótico, cuando el sujeto se recupera, “vuelve” a dominar su conciencia habitual. En este sentido “tenemos que lidiar no con una anestesia sensorial, ni tampoco con un mero fallo en el darse cuenta, sino con algo mucho más complejo; es decir, un conteo activo y una exclusión positiva de ciertos objetos” [EP, 192].

Durante el trance hipnótico el sujeto “percibe” el objeto, si bien no es consciente de que lo está “viendo”. Ejemplificado a través del caso de Mrs. Piper, quien a pesar de tener un brazo totalmente anestesiado mantenía su posibilidad de contraerse, pudiendo el sujeto “realizar un movimiento ordenado por el experimentador, pero solo cuando sus ojos fueron usados para supervisar. Con los ojos cerrados los movimientos fueron débiles e ineficientes” [EP, 190]. Este curioso hecho viene dado por el motivo que el propio James explica poco después: “los movimientos pasivos comunicados al brazo y la mano fueron irreconocibles o malinterpretados” [EP, 191]; es decir, sólo cuando una conciencia está activa pueden darse dichos movimientos que son, por tanto, activos, aunque no propios del nivel de conciencia que habitualmente domina nuestro *self*. Estamos, sin embargo, hablando de trances hipnóticos, en los que un experimentador media en las acciones realizadas por el sujeto, si bien, como veíamos, éste se mantiene activo alguno de sus niveles de conciencia. Tal y como mostrábamos en relación a los diferentes niveles de conciencia, un estadio no habitual está actuando sin traspasar la frontera de la conciencia normal, dándose con ello un estado mental no fácilmente explicable y una serie de fenómenos —

---

esta obra suscitó debates como el de la vestimenta de los aparecidos, analizada en López Vale, A., “Cuerpo incorpóreo: la representación de los fenómenos preternaturales como criterio de estudio”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, págs. 533-543.



actos y percepciones del sujeto— que son considerados, por esta falta de explicación, preternaturales [EP,192].

En esta reseña acerca del trabajo realizado por el comité de la Sociedad encargado del estudio de la hipnosis, del que el propio James era miembro, el autor trata dos sujetos que él mismo considera aventajados, es decir, cuyos resultados son más fructíferos, estables y prometedores que la media. Como muestra de su talante científico y su honradez intelectual, James reconoce que su experiencia en el estudio del trance y los ejercicios planteados a los sujetos, es de una gran variabilidad, presentándose ciertos días avances y fenómenos preternaturales, pero siendo otros días totalmente perdidos en cuanto a la investigación se refiere.

Este es, sin duda, uno de los rasgos fundamentales que hace de la investigación psíquica un método científico sin una base teórica sólida que le impide tener un corpus lo suficientemente organizado como para ser considerada una ciencia al uso. Esta inestabilidad fue utilizada por los críticos, no obstante, de un modo desproporcionado, obviando el método riguroso que los investigadores emplearon y pasando simplemente a ridiculizar sus estudios.

Pese a la extrañeza y complejidad de los fenómenos estudiados y las pruebas registradas en relación tanto a escritura automática, como a trances hipnóticos y otros ejercicios planteados<sup>613</sup>, James deja claro que estamos ante fenómenos preternaturales cuando afirma: “no hubo ninguna señal de cualquier tipo de clarividencia en cualquiera de los dos sujetos avanzados mencionados, o,

---

<sup>613</sup> Entre estos ejercicios se encontraban las “guessing cards”, en las que el sujeto debía adivinar o dibujar una carta sacada al azar por otro sujeto o investigador sin ser vista por la persona que estaba siendo evaluada. Este ejercicio se asemeja a los trucos de ilusionismo en el que un sujeto elegido al azar por el ilusionista ha de escoger una carta que éste posteriormente adivinará, si bien en estos espectáculos existe un truco, en el que se basa la ilusión, y que hace del fenómeno un episodio enteramente explicable. En el caso de las “guessing cards”, sin embargo, al ser el experimentador o un sujeto externo el que sacaba la carta y no poder el sujeto evaluado acceder a ella en ningún momento, las posibilidades explicativas se reducían a la visión a distancia o la lectura de la mente de la persona que sostenía la carta, siendo, por tanto, de gran interés para la investigación psíquica.

según las pruebas realizadas con tarjeta de adivinar en Mrs. P., la médium, durante el estado hipnótico” [EP, 196].

Resulta más curiosos y complejos, sin embargo, los casos dónde el sujeto es capaz de realizar actividades de escritura automática, así como aquellos en los que la médium “adivina” con un grado inusual de acierto, los dibujos que otro sujeto realiza en una habitación contigua o un lugar remoto, siendo, además, estos últimos más difícilmente replicables, como si requiriesen una mayor sensibilidad<sup>614</sup>. James nos muestra, de nuevo a partir de su estudio de Mrs. Piper, la relación entre los trances de la médium, la actuación de los diferentes niveles de conciencia y la transferencia de pensamiento o telepatía.

Por “telepatía” James entiende “la transferencia de pensamiento o el fenómeno de recepción a través de la mente de una impresión no atribuible a ningún canal de los sentidos reconocido de modo ordinario, y que se asume que es debido a la influencia de la mente de otra persona, cercana o remota” [EPR, 18: 119]. Debemos tener claro, además, antes de proceder al estudio de dichos fenómenos, que no estamos tratando “la clarividencia, en la cual se asume que la mente del sujeto debe recibir una impresión de *hechos impersonales*, o cosas a distancia” [EPR, 18: 119]. Es decir, en la clarividencia se trata de una relación entre sujeto —el percibiente— y objeto —la cosa o hecho que recibe—, mientras que en la telepatía estamos ante una relación entre percibiente y agente, el sujeto del que emana la información [EPR, 18: 119].

Partiendo de esta extraña comunicación y, en el caso de las médiums, la supuesta relación o recepción de información procedente de fallecidos, James plantea la posibilidad de que niveles de conciencia diferentes al habitual estén recuperando datos almacenados en la memoria que no sean accesibles al *self* normal. Sin embargo, pese a la hipótesis jamesiana de que los trances de Mrs. Piper eran debidos a la actuación de su propia conciencia, ésta se ve falsada en parte debido a las pruebas realizadas con transferencia de pensamiento entre personas vivas. La principal prueba en contra de que la propia conciencia de la

---

<sup>614</sup> Ejemplos de ello pueden encontrarse en James, “Observations of Certain Phenomena of Trance” [EPR, 12: 79-88].

médium —uno de sus niveles— esté produciendo los efectos observados se deriva del hecho de que falla bastante en la producción de los personajes y los datos aportados, pese a “poder fácilmente haberse entrenado a sí misma para ser más efectiva” [EPR, 12: 85].

Si esta transferencia tiene lugar, entonces, James plantea que ha de darse entre la persona que atiende la sesión y el sujeto, la médium que entra en trance, que leería o accedería a la mente de esa persona sentada próxima a ella. Nuevamente, las pruebas realizadas con Mrs. Piper en sus sesiones, falsan la hipótesis de James, quién reconoce que: “entonces aprendí que Mrs. Piper había estado bastante acertada en estos particulares, y que yo tenía una impresión errónea” [EPR, 12: 87].

Los detalles aportados por la médium, aunque puedan parecer insignificantes, James cree que pueden tratarse como importantes en la medida en la que son numerosos. Así, aunque tan solo relata algunos de los más triviales —debido a que los más personales son demasiado íntimos para ser publicados—, James afirma que tienen un “efecto irresistible” [EPR, 12: 88]; debido al cual, concluye:

Si la transferencia de pensamiento es la pista a seguir para interpretar los trances de Mrs. Piper (...) debemos admitir que la ‘transferencia’ no necesita ser parte de la conciencia o incluso el pensamiento inconsciente de la *sitter*, sino que debemos pensar que se trata habitualmente del pensamiento de una persona que se encuentra lejos [EPR, 12: 87].

Esta explicación parece, sin embargo, diferente a otro tipo de fenómeno tratado como telepático, a saber: las apariciones en el momento de la muerte. Este fenómeno fue ampliamente estudiado por la Sociedad y muy especialmente por Frank Podmore en su obra *Aparitions and Thought Transference, an Examination of the Evidence for Telepathy*<sup>615</sup>. La obra, cercana en temática a *Phanstasms of the*

---

<sup>615</sup> Podmore, F., *Aparitions and Thought Transference, an Examination of the Evidence for Telepathy*, Londres, W. Scott Ltd., 1894.

*Living*, es reseñada por James como “un resumen conveniente del trabajo de la *Society for Psychical Research*, tratando que la teoría sobre la telepatía cubra tanto terreno como sea posible” [EPR, 17: 115].

La diferencia en la naturaleza de estas apariciones y los fenómenos de telepatía estudiados por James a través de sujetos como Mrs. Piper es aparente [EPR, 17: 115]. Sin embargo, no hay una conclusión certera ante un fenómeno que se presenta “esencialmente desconcertante”, siendo, entonces, atribuido a un orden de cosas “semi-sobre-natural” [EPR, 17: 117], que “los teosofistas llamarían probablemente un caso de proyección astral del cuerpo” [EPR, 17: 118]. Sin embargo, James, buscando una explicación natural a este fenómeno preternatural, concuerda con los casos presentados por Podmore en la obra, en los que “una persona mediante una fuerte concentración de su voluntad consiguió hacer que su fantasma se apareciese a un amigo situado en la distancia” [EPR, 17: 118]. Se trata, entonces, de un fenómeno extraño, pero cuyo origen es natural, aunque se mantiene la necesidad de que más repeticiones puramente empíricas [EPR, 17: 118] vengán a reforzar y hagan ganar credibilidad a estos fenómenos recogidos y tratados por la Sociedad.

El mismo año (1895) en el que James realiza las reseñas a la obra de Podmore, escribe un pequeño ensayo acerca de la transferencia de pensamiento al que titula “Telepatía” [EPR, 18: 119-126]. En él deja a un lado esa posible proyección que había sido tratada por el autor inglés para centrarse en el fenómeno de la telepatía entendida como la lectura de otra mente [EPR, 18: 119]. A este respecto, tras los experimentos llevados a cabo por él mismo y en el seno de la Sociedad, concluye James que:

...la evidencia para la telepatía en el sentido estricto debe buscarse en un pequeño número de experimentos llevados a cabo por unos pocos observadores muy cuidadosos desde alrededor de 1880. Estos experimentos, tomados en conjunto, hacen que parezca poco razonable dudar más tiempo del hecho de que una relación telepática se pueda ocasionalmente establecer entre dos mentes [EPR, 18: 120].

Pese a tan segura apuesta por este fenómeno, James saca a relucir su talante científico cuando afirma: “en un experimento sin fallos en la transmisión del pensamiento se deben observar ciertas precauciones” [EPR, 18: 120]; pasando a continuación a enumerar algunos de estos requerimientos, como evitar que el percibiente y el agente puedan comunicarse o tener cualquier tipo de contacto físico; que se asegure que no exista un hábito o secuencia pre-establecida entre ellos; y que se evite cualquier conversación con el percibiente durante la sesión con el fin de no dejar entrever cómo está transcurriendo el experimento [EPR, 18: 120].

En su texto acerca de la telepatía, James pone de manifiesto, una vez más, que la sujeto experimental por excelencia es Mrs. Piper [EPR, 18: 125], a quién atribuye los mejores resultados tanto en el ámbito de lo preternatural, como —veremos— de lo sobrenatural. En el mismo texto, además, se observa el talante abierto y progresista de James como investigador de la psicología, para quién: “los autores<sup>616</sup> de la palabra telepatía la han usado como una teoría mediante la cual explicar las ‘alucinaciones verídicas’ tales como la aparición de una persona en la distancia en el momento de su muerte” [EPR, 18: 125]. Reconoce que, por extraño que pueda parecer, estos hechos parecen probados, tener evidencia suficiente que los sustente, si bien, todavía, parcial, pues se trata de una muestra de ocho casos<sup>617</sup>. Añade, entonces, que él mismo conoce un noveno suceso, si bien éste no es publicable [EPR, 18: 126].

El calificativo de progresista y abierto que hemos aplicado a James se debe al hecho de que mantenga abierta la posibilidad de que existan alucinaciones no patológicas. En la medida en que suscribe la categoría de “alucinaciones verídicas”

---

<sup>616</sup> Esta afirmación jamesiana refiere de forma clara a Gurney, Myers y Podmore, autores de *Phantasms of the Living*.

<sup>617</sup> Entre estos casos encontramos diversos tipos de telepatía: transferencia de dibujos, de ideas y sensaciones, así como de música, que era tocada por uno de los sujetos y su audición debía de transmitirse al otro sujeto que se encontraba distante. Los informes completos de dichas investigaciones fueron publicados en *Proceedings of the Society for Psychological Research* (véase especialmente vol. V, VI y XI).

está enfrentándose a Taine —y al *corpus* de la psicología de su tiempo— en su afirmación de que toda alucinación es una falsa percepción. Así, entre los tipos de telepatía que existen o pueden existir [EPR, 18: 125], James incluye aquellos que semejan fenómenos alucinatorios, pero que, sin embargo, se trata de transferencias de pensamiento reales.

Esta actitud abierta se muestra en muchos otros textos, siendo un continuum transversal a toda la obra de James. Ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente fragmento de 1909 en dónde, a pesar de su edad, se mantiene activo y curioso en relación a los fenómenos psíquicos:

Hace un par de semanas me enteré de que, en un círculo privado de espiritistas en una ciudad de Nueva Inglaterra, una mesa se había levantado del suelo, sin más contacto que el de los dedos en su superficie superior. La rareza del caso me indujo a hacer una visita a la localidad de que se trata, donde he tenido tres sesiones con el círculo y desde dónde ahora escribo [EPR, 36: 248].

Bajo —según el propio James— unas condiciones de observación perfectas [EPR, 36: 251], James relata cómo él mismo vivió el levantamiento de la mesa, pareciéndole real. Afirma, con la sempiterna moderación, propia del científico, que: “estaba bastante convencido de que vi que ninguna mano estaba bajo el tablero mientras este se movía”; comentando unas líneas después:

Tengo que confesar que estaba sorprendido de que aquel fenómeno me afectara emocionalmente tan poco. Debo añadir, como un hecho psicológico, que ahora, tras cuatro días, mi mente parece fuertemente inclinada a no ‘tener en cuenta’ la observación como si fuese demasiado excepcional para haber sido probable [EPR, 36: 251].

Este carácter de probable es causa y resultado del talante científico de James, cuya mente pretende dar una explicación lo más natural posible a fenómenos que, *a priori*, parecen totalmente sobrenaturales. Este mismo intento, si bien con diferente éxito, puede observarse en el extenso y ya mencionado

“Report on Mrs. Piper’s Hodgson-Control” [EPR, 37: 253-360]. Antes de entrar de lleno en aquellas partes más complejas del texto, apuntar a modo de ejemplo un fragmento que resume el carácter y proceder de James, a saber:

Otras fuentes además de la supervivencia del espíritu de R.H. capaz de realizar comunicaciones verídicas a través del control pueden ser enumeradas como sigue:

1. Golpes de azar afortunados.
2. Cotilleo común.
3. Indicaciones imprudentemente aportadas por los *sitters*.
4. Información de R.H. dada durante su vida y recibida por Mrs. Piper estando despierta y almacenada bien de forma subliminal o supraliminal, en su memoria.
5. Información recibida de R.H. vivo, o de otros, en las sesiones y guardada por Mrs. Piper en su memoria hipnótica (de trance), pero fuera del alcance de su conciencia despierta.
6. ‘Telepatía’, esto es, la transmisión de la mente del *sitter* o de alguna persona viva que esté distante, de un modo inexplicable.
7. Acceso a algún reservorio cósmico, donde la memoria de todos los hechos mundanos está almacenada y agrupada en torno a centros personales de asociación.

Llamaremos a los cinco primeros puntos de esta explicación ‘naturales’, y a los dos últimos ‘sobrenaturales’ o ‘místicos’. Es obvio que ninguna explicación mística debe ser invocada mientras alguna natural se mantenga en algún modo posible [EPR, 37: 255].

En el texto anterior varios puntos han de ser analizados, empezando por la división que el propio James realiza de sus explicaciones posibles, en “natural” y “sobrenatural”. Dicha división parece no coincidir con nuestra propia caracterización del pensamiento jamesiano, pero dos apuntes han de ser realizados para la apropiada comprensión de dicha cuestión.

Por un lado, a través de un estudio profundo de los textos de James llegamos a la conclusión de que el autor no se preocupaba en demasía por el vocabulario escogido. No significa esto que utilizase las palabras de una forma

incorrecta, pues su escritura es sencilla, pero profunda; comprensible, pero literaria, rítmica y brillante. Con esta afirmación nos referimos a que James parte de la riqueza del vocabulario, utilizando diversas nociones para referir a una misma entidad o fenómeno. Además, adapta el discurso a su interlocutor, público o lector, de forma que resulte familiar, sin con ello perder la capacidad de apuntar exactamente lo que desea. Esta característica de la escritura jamesiana viene dada por la falta de implicaciones ontológicas de su pensamiento, que permite un uso del lenguaje plural, abierto y más flexible.

Un ejemplo de ello lo encontramos en uno de los conceptos más directamente relacionados con nuestro estudio, a saber: la parte incorpórea que puede sobrevivir a la muerte de una persona. James utiliza los términos “espíritu” [EPR, 37: 253] y “alma” [ERM, 82], además de referirse a este concepto de espíritu como energía o con el concepto tomado del francés *elan vital*<sup>618</sup>.

Por otro lado, aunque diferente, la clasificación jamesiana no se distancia de nuestra propia lectura puesto que ambas clasificaciones se corresponden con el intento de clarificación de una realidad que es única y plural. Es decir, no estamos apuntando categorías ontológicas, sino esbozando un mapa que nos permita comprender los fenómenos que estamos tratando sin remitir a implicaciones más allá de lo práctico de utilizar dichos conceptos.

Junto a ello y derivado de lo anterior, nuestra clasificación bajo tres epígrafes diferentes puede subsumirse fácilmente en la de James, puesto que “natural” contiene también lo “preternatural”, aunque éste está a su vez a medio camino de lo “sobrenatural”.

---

<sup>618</sup> Las referencias se corresponden, respectivamente, con los textos “Reporto n Mrs Piper’s Hogson-Control” (EPR, 37: 253-360); “Human Inmortality” (ERM, 75-102); y la correspondencia de James, sobre todo en su diálogo con su amigo Flournoy (Véase, sobre todo, la correspondencia de los años 1893 y 1909, 7, 8], periodos en el que es más abundante [TCWJ, 7 y 11]). El término más utilizado por James —coincidentalmente con su época y su contexto científico y social— es el de espíritu, frecuente en sus textos. Los restantes vocablos son empleados en menor medida y pueden ser explicados como deferencia a su interlocutor, si bien, dada su escritura, no es posible pensar que se trate de un desliz, sino que su pensamiento le permite, como se ha mencionado, un uso libre y plural de los términos.



En este sentido, el mayor inconveniente lo encontramos en la clasificación que James realiza de la telepatía como sobrenatural o mística. Esta caracterización puede deberse a que, *de facto* no existe todavía una explicación científica, natural, para la transferencia de pensamiento. Es posible, también, que se deba simplemente a la espontaneidad de la escritura jamesiana, puesto que, tal y como hemos visto, la telepatía está comprendida en el ámbito de lo preternatural.

En todo caso, las clasificaciones de James son prueba de los continuos intentos del autor por buscar las explicaciones en el ámbito de lo natural; intentos, a su vez, de establecer un ámbito disciplinar para la psicología (todavía en formación) que abarque estos fenómenos como naturales. En las páginas siguientes James intenta buscar ejemplos similares que permitan dicha explicación comprensiva, pero sin por ello caer en reduccionismos, es decir, sin negar ninguna de las caras del papel: ni la posibilidad de que una explicación natural esté tras los fenómenos por el momento inexplicable, pero sin tampoco rechazar la posibilidad de que un motivo no calificable como natural sea el correcto.

James desentraña las posibles explicaciones aportadas, recogiendo con esmero las sesiones —o aquellas partes más representativas de ellas— en las que Mrs. Piper era controlada por el supuesto espíritu de Hodgson. En este ejercicio James muestra su talante abierto, al aportar documentación de algunos datos fallidos, así como de su propio carácter escéptico al inicio de las entrevistas.

Tras haber estado casi una década sin mantener apenas contacto directo con la médium<sup>619</sup>, había sido, no obstante, regularmente informado por “su amigo Hodgson, de todos los trances de los que se había escrito un informe” [EPR, 37: 254]. James retoma su estudio tras la muerte de su compañero, partiendo de la idea de que Hodgson, pese a su carácter incrédulo, acabó por estar dispuesto a admitir la realidad del “Control” de Mrs. Piper, que se hacía llamar “Rector”. La postura de James, confiesa, es diferente: “yo más bien he favorecido la idea de que todos ellos eran sueños creativos de Mrs. Piper, probablemente no existiendo

---

<sup>619</sup> James afirma que no ha asistido a sesiones con la médium y casi no la ha visto durante unos nueve años, tiempo durante el que Hodgson se encargó del estudio profundo de la médium (EPR, 37: 254).

excepto cuando ella está en trance, pero consolidados por la repetición en aquellas personalidades suficientemente consistentes para jugar sus diferentes roles” [EPR, 37: 254].

Esta conclusión, extraída por James de las diferentes sesiones con la médium, choca con la opinión de algunos de los *sitters*, fueran estos los más críticos y fastidiosos, que reconocían su deuda con Rector como un consejero moral [EPR, 37: 254]. El propio James le concede una gran habilidad para introducirse en los estados más íntimos de las personas que acudían a la sesión, tanto como su cercanía, similar a la de uno de tus mejores amigos, pero la atribuye a las habilidades de Mrs. Piper, ocultas tras el control [EPR, 37: 254].

Sin embargo, con el análisis pormenorizado del material y habiendo conocido profundamente a Hodgson, James terminará por descartar cualquiera de las posibles explicaciones enumeradas hasta el cuarto lugar. El análisis de la telepatía, subsumido en este texto por el propio autor en el ámbito de lo místico, debe ser analizado<sup>620</sup>.

Esta posible causa es apelada solo cuando lo usual, que es “siempre lo más probable” [EPR, 37: 282] está ya descartado. Es entonces cuando se ha de apelar a “principios excepcionales” [EPR, 37: 282], tales como la telepatía. La transferencia de pensamiento, pese a estar “bastante establecida como un hecho, aunque su frecuencia es todavía cuestionable” [EPR, 37: 282-283], es considerada sobrenatural dado su carácter excepcional. En este sentido, afirma James: “la receptividad sobrenatural de cierto tiempo está seguramente implicada en el fenómeno total, pero creo que dada la información de la que originalmente proviene, este deja rápidamente de ser sobrenatural” [EPR, 37: 286].

Cuando James habla de “receptividad sobrenatural” puede estarse refiriendo tanto a telepática con alguna persona, con alguien vivo, como una suerte de comunicación con el residuo espiritual de Hodgson. Si bien la segunda

---

<sup>620</sup> Un trabajo de referencia en este sentido es el de Luckhurst, R., *The Invention of Telepathy: 1870-1901*, London, Oxford University Press, 2002, en dónde se recogen los hilos fundamentales que llevaron no sólo a su surgimiento, sino a su funcionalidad diversa y perduración.

será tratada en el siguiente apartado, en relación con la primera el propio James reconoce que algunos *sitters* son mejores que otros [EPR, 37: 321], lo que podría indicar que la información se transmite telepáticamente desde su mente hasta la de la médium. Es decir, estaríamos ante una comunicación telepática, como el caso del Prof. Newbold, quién pasa por ser “evidentemente el mejor”, puesto que en sus participaciones “no muchos ítems eran totalmente falsos en estas sesiones y la gran mayoría de ellos eran totalmente verdaderos” [EPR, 37: 321].

Sin embargo, el problema a esta explicación, viene dado cuando ni el *sitter* ni la médium pueden tener conocimiento previo de la información que se obtiene durante la sesión [EPR, 37: 345]. Es más, cuando nadie de los presentes la tiene. En estos casos, aunque siempre se puede recurrir a una comunicación de larga distancia, resulta más complejo y menos satisfactorio pensar que un sujeto que conozca dicho secreto puede estar pensando en ese mismo momento en él, aunque se encuentre lejos del lugar de celebración de la sesión. También resulta poco convincente y, en todo caso más propio de lo sobrenatural, que la médium pueda entrar a su antojo en la mente de un sujeto que se encuentra distante y obtener en ella la información requerida.

Por tanto, la explicación fundada exclusivamente en la telepatía, pierde consistencia, debiendo pasar al siguiente nivel de examen, en dónde mostraremos algunos ejemplos. Esto no significa, sin embargo, que sea totalmente rechazada o pueda descartarse, sino que existen demasiadas dificultades para mantenerla. Partiendo de que una explicación científica ha de ser la más sencilla posible, la telepatía se vuelve aquí prácticamente indefendible. Por ello, así como por la imposibilidad de descartarla, es analizada por James como sobrenatural, junto con la hipótesis de la supervivencia espiritual. Ambas serán analizadas a continuación, no sin antes realizar un breve, pero necesario, ejercicio de síntesis acerca de los fenómenos entendidos como preternaturales.

La característica fundamental de los fenómenos considerados preternaturales es que no han sido probados científicamente, puesto que el corpus científico del momento no dispone de las herramientas o instrumentos teóricos y metodológicos necesarios para dar una explicación coherente, pero lo serán en el

futuro. Al menos, son susceptibles de explicación científica, en tanto que son naturales. Es en este sentido en el que nos hemos referido a ellos como “los límites de la ciencia” en el título del presente apartado, pues su extrañeza deviene de las limitaciones presentes y no de la propia naturaleza del fenómeno.

Esta característica los diferencia, además, del tercer tipo de fenómenos a tratar: los sobrenaturales o “supernaturales”, según la traducción literal inglesa. Preferimos hacer alusión a ambos conceptos en tanto en cuanto el término sobrenatural trae consigo una serie de connotaciones asociadas a la religiosidad cristiana tradicional que no se ajustan al presente estudio. El conjunto de fenómenos a tratar no dejan, por otro lado, de ser sobrenaturales, por lo que la traducción más habitual del término inglés ha de ser mencionada y utilizada, si bien manteniendo presente la distancia con esas connotaciones mencionadas.

La tercera posibilidad explicativa que James analiza en relación a los fenómenos extraños es el ámbito de lo que no puede ser científica o físicamente explicado, es decir, lo sobrenatural. Entramos, entonces, en otra dimensión epistemológica que se aleja de lo científico y natural hacia lo místico [*EPR*, 37: 354]. En esta esfera, por supuesto, hemos de ser cautos, al no poder aseverar ninguna de las ideas o intuiciones que podamos tener. Esta cautela es palpable en los textos jamesianos, incluso en aquellos que confiesa su creencia personal en que dichos fenómenos puedan existir [*EPR*, 37: 347].

Dejando para el próximo apartado el análisis del pensamiento de James en cuanto a sus propias creencias, motivos y causas que nos indiquen su posicionamiento, es necesario exponer qué se entiende por fenómenos sobrenaturales. Acompañaremos dicha explicación con ejemplos que nos permitan la adecuada comprensión de los mismos, así como sus posibles interpretaciones. Esta última tarea se presenta, sin embargo, especialmente difícil por varios motivos, a saber: al no tratarse de un ámbito demostrable prácticamente cualquier posible explicación es plausible; la aproximación no ontológica de James le permite ser laxo en sus conceptualizaciones, dando tan solo pinceladas de las ideas, pero sin necesidad de que diferentes teorizaciones sean excluyentes; el propio James, engloba en ciertos textos lo preternatural en el ámbito de lo

místico; las diferentes lecturas tradicionales, tanto en su nivel más formal como en sus tentativas más populares dotan a cualquier aproximación de un sinnúmero de prejuicios y connotaciones que, sin duda, dificultarán una aproximación que podríamos metafóricamente denominar objetiva.

Los fenómenos sobrenaturales son aquellos cuya explicación no atiende a las leyes físicas. El ejemplo más claro de este tipo de fenómenos es la comunicación con personas fallecidas, como el caso del diálogo entre Mr. Piper y Hogdson en el que se aportan detalles de la vida del fallecido a todas luces desconocidos por la médium y cualquiera de los presentes [EPR, 37: 351]. Este último dato es de lo más relevante, puesto que si la información estuviese disponible en la mente de alguno de los presentes, la médium podría realizar una lectura de la misma y, de este modo, extraer los datos. En este caso, se trataría de un fenómeno de telepatía y caería, por tanto, en el segundo ámbito, el de lo preternatural.

Es necesario puntualizar la clasificación y denominaciones tratadas en nuestra exposición, puesto que no estamos ante categorías fijas, ni en el caso de James ni en nuestro propio pensamiento. Se trata de herramientas explicativas útiles para la comprensión de un conjunto de fenómenos oscuros, extraños. En este sentido, si bien se ha clasificado lo preternatural como parte de lo natural, hemos comentado que, en ciertos momentos, James lo clasifica como místico. Esta ambigüedad, que resulta en sí misma posibilitante, es susceptible de ser explicada en virtud de las leyes físicas *establecidas*.

Atendiendo a las leyes de la física y su evolución, podríamos generar hipótesis acerca de los fenómenos preternaturales que llegasen a ser contrastados empíricamente, por lo que entrarían a formar parte del corpus científico. Este era el propósito principal de la Sociedad, así como del propio James y así lo hemos reflejado en nuestra propia clasificación.

Sin embargo, si el énfasis recae sobre aquellas leyes físicas que están efectivamente establecidas (las únicas que conocemos), la clasificación de lo preternatural estaría más próxima al ámbito de lo místico, puesto que no se encuentra todavía debidamente fundado, es decir, es una cuestión de creencia, de

fe. Esta misma fe es la que embarga el mundo de lo sobrenatural, si bien sus posibles explicaciones son lejanas, ya no marginales, sino que caen fuera de lo científicamente concebible y contrastable. Mientras que la telepatía entre personas vivas puede ser estudiada en condiciones de laboratorio, no sucede así con los fenómenos en los que están implicadas personas fallecidas. Aunque en el primer caso, entre vivos, los resultados no son del todo positivos, esto no supone un impedimento para considerar válidos los experimentos. En el caso de personas fallecidas, sin embargo, el grado de testeo es significativamente menor.

Una vez que hemos observado qué entiende James por lo místico o sobrenatural, es momento de aproximarnos a su explicación de los fenómenos clasificados bajo dicha denominación. Las dos principales explicaciones que James encuentra a la comunicación con espíritus de fallecidos son: el depósito de memoria unificado y la permanencia del espíritu personal [EPR, 37: 255].

Partiendo de la explicación tradicional, James comenta la posibilidad de que el espíritu de la persona fallecida se comunique con el mundo de los vivos a través de la médium. Su planteamiento parte, sin embargo, de la necesidad de analizar un fenómeno largamente asentado en la tradición más que de su propia benevolencia para con dicha explicación. En cierta medida, esto se debe a que gran cantidad de las informaciones recibidas son extremadamente triviales, por lo que contrasta con la idea de un espíritu activo que pretenda comunicar un mensaje [EPR, 12: 83]. Para James, de ser este el caso, los espíritus realizarían el esfuerzo de comunicación para dar a conocer información relevante y no banalidades.

En este sentido, afirma que, “las supuestas manifestaciones de espíritus, aunque son productos de la tradición, parecen no haber ocurrido (hasta dónde la evidencia concreta ha llegado) en ningún sitio excepto en el caso específico bajo investigación” [EPR, 37: 283]. Entonces, siguiendo el proceder científico, prosigue: “nuestra regla de presunción debería conducirnos entonces a negar los espíritus y a explicar los fenómenos de Piper como una mezcla de fraude, personificación subconsciente, un afortunado accidente y telepatía, siempre que tal explicación sea posible” [EPR, 37: 283]. Prosigue, entonces, con su observación.

La actitud de James hacia dicha hipótesis es de precaución. Se muestra reticente por, al menos, dos motivos fundamentales. En primer lugar, la tradición judeo-cristiana ha creado un producto para satisfacer las carencias explicativas. Es un producto mítico, que busca amoldarse a su propia concepción de la humanidad. No responde, entonces, al ámbito de lo plausible, ni pasado, ni presente, ni futuro, sino a una construcción a la que James se opone firmemente [EPR, 13].

En segundo lugar, dicha concepción es esencialista, por lo que choca frontalmente con la concepción jamesiana. Sin embargo, el autor, en su intento de explorar las posibilidades de un modo no prejuicioso, así como debido a la conversión de varios miembros de la Sociedad a la hipótesis de la permanencia de los espíritus<sup>621</sup>, James prosigue el análisis de los diferentes fenómenos asociados a la comunicación entre Mrs. Piper y Richard Hodgson. Resolverá la cuestión, como veremos, de un modo integrador.

El supuesto espíritu del fallecido miembro de la *SPR* fue uno de los más activos registrados. Entre otros, mandó innumerables mensajes, “tanto de afecto como con fines de testeo, a su hermana Annie en Australia, Mrs. M. MR. Piddington, mi mujer, a mí mismo, Mr. Dorr, Miss Pope, Miss Hillard” [EPR, 37: 345]. Entre tal cantidad de episodios, uno de los más claros ejemplos de lo extraño del caso de la médium por parte de la médium fue, para James, el siguiente: “el conocimiento preciso mostrado acerca de las conversaciones de R.H en los hoteles de Boston donde estaban las damas, me parece uno de los ítems más evidentes de todo el conjunto [de observaciones a Mrs. Piper]” [EPR, 37: 345]. Si bien es cierto que hemos de confiar en la benevolencia del propio James en la lectura del episodio y su palabra de que Hodgson era un hombre de lo más reservado, también lo es que no tenemos motivos para no hacerlo. El hecho de que James se encargara de explicar fenómenos por medio de causas naturales

---

<sup>621</sup> En este sentido, el propio James menciona los casos de sus compañeros más allegados en la Sociedad, como son Hodgson [EPR, 37: 266] ó Hyslop [EPR, 37: 322]. Es necesario apuntar, además, que Myers era, en este sentido, “creyente”, puesto que buscaba, mediante métodos estrictos, la confirmación de la pervivencia del espíritu más allá de la muerte.

atribuibles prueba su talante. La conclusión de James a este excepcional episodio fue:

Es improbable que tales conversaciones insustanciales hubiesen sido narradas por el todavía vivo R.H. a Mrs. Piper, tanto despierta como durante el trance con otros *sitters*; y en mi opinión la única explicación plausible es sobrenatural. Tanto si hablamos de “espíritus retornados”, o de lectura telepática de la mente del *sitter* por parte de la médium en trance [EPR, 37: 345].

El caso anterior, pese a ser claramente sobrenatural para James, continúa dejando abierta la posibilidad de la telepatía, debido a la clasificación jamesiana aclarada anteriormente<sup>622</sup>. Existe la posibilidad de que la médium esté leyendo la información de la mente de alguno de los presentes en la sesión, en este caso, de la *sitter* Miss. Bergman. James relata, entonces, un extraño episodio en el que dicha posibilidad no tiene cabida. No obstante, puesto que las condiciones experimentales no son las apropiadas, (no se encuentran en una situación totalmente controlada), James no llega a afirmar la persistencia del espíritu. Deja abierta al lector, eso sí, la posibilidad de dicha lectura que, como se ha mencionado, es cuestión de fe.

El ejemplo recogido por James parte del hecho de que la información dada por la médium, si bien mostrada posteriormente como verdadera, no coincidía con la de Miss Hodgson, *sitter* de la sesión. Entonces, James confluente: “de entre la totalidad, este episodio me desconcierta tanto como el resto. ¡Podría tratarse del regreso del espíritu! ¡Podría ser otra cosa! Diferentes tipos de fugas son posible, por lo que ninguna conclusión fuerte puede ser dibujada” [EPR, 37: 347]

Sin embargo, pese a ser la hipótesis más extendida y tradicionalmente aceptada, James propone una sugerente alternativa en el ámbito de lo místico, a saber: el “depósito unificado de memoria” o “reserva cósmica” [EPR, 37: 255]. Esto se da, puesto que, tal y como James confiesa:

---

<sup>622</sup> James recoge más episodios similares en cuanto a su conclusión, es decir, en los que la posibilidad telepática, así como la de lo que hemos considerado propiamente sobrenatural, están presentes. Véase, por ejemplo, EPR, 37: 351.



...cuanto más familiares se volvieron estos registros, el *significado relativo* que tiene este material es menor en mi mente, tendiendo a diluirse. La causa activa de estas comunicaciones es en toda hipótesis la voluntad [*will*] de algún tipo, sea la voluntad del espíritu de R.H., sea de inteligencias sobrenaturales inferiores, o la voluntad subliminal de Mrs. Piper; y aunque alguna de la basura puede ser deliberadamente deseada (ciertas dudas, faltas de ortografía, etc., con la esperanza de que el *sitter* pueda dar una pista o que ciertas repeticiones nos permitan ganar tiempo), pero la mayor parte de esta información sugiere algo muy diferente, como si hubiera una voluntad —como si la voluntad estuviese ahí, pero una voluntad para decir algo que la maquinaria falla en atravesar. Dramáticamente, la mayor parte de estas “tonterías” son más sugerentes para mí, para soñar y vagar por la mente, de lo que son como farsa [EPR, 37: 355].

Esta inclinación jamesiana hacia esa ensoñación de la mente se sostiene en los ejemplos que ha ido aportando y descubriendo a través de su relación con Mrs. Piper, si bien en todos ellos reconoce que es un deseo de algo concreto que falla en su objetivo [EPR, 37: 355]. El error se debe, en gran medida para James, a la “voluntad de hacerse pasar por” [EPR, 37: 355], es decir, de suplantar al espíritu que supuestamente se está manifestando cuando el fenómeno que acontece es el acceso de la médium a la información disponible en el “depósito cósmico” [EPR, 37: 355] antes mencionado. James introduce su concepción de dicho recipiente del siguiente modo:

Creo plenamente, y creo con firmeza inquebrantable que esta voluntad es capaz de recurrir a fuentes de información supernormales. Puede "aprovechar" posiblemente los recuerdos de la *sitter*, posiblemente los de seres humanos lejanos, posiblemente algún depósito cósmico en el que se almacenan las memorias de la tierra, estén en forma de "espíritus" o no [EPR, 37: 355].

El procedimiento seguido, sería entonces, inverso en cierto modo a la hipótesis de la pervivencia del espíritu, en tanto en cuanto las mentes participantes

son pasivas y no comunicativamente activas. Esto es así dado que los datos telepáticos son tomados por ese *will* (la médium, en este caso) desde fuera, actuando externamente y recurriendo a dicho depósito para tomar aquella información que después es dada [EPR, 37: 355-356]. No se da, entonces, una comunicación propiamente dicha en la que ambos actores (médium y espíritu) aporten información, sino que se establece una lectura de dicho depósito.

Una vez presentada dicha hipótesis, pasa James a comentar que ésta puede complicarse si concebimos el deseo activo de ambas partes, es decir: la voluntad de comunicar por parte de Hodgson (en este caso) y la de recibir dicha información en relación a Mrs. Piper [EPR, 37: 356]. Esta hipótesis, sin embargo, contradice uno de los principios fundamentales de la ciencia: la simplicidad. Si bien es cierto que estamos en el ámbito de la creencia, de lo místico, James no pierde su proceder, su pie de apoyo en el terreno de la ciencia.

Las variaciones sobre este tema presentadas por James son principalmente dos: la hipótesis de los cuerpos como receptores pasivos de ideas, energías o informaciones procedentes de otras mentes y la de las consciencias activas que se comunican a través de ese depósito. Como vemos, son tan solo pequeños matices, pero que profundizan en la cuestión de las comunicaciones entre la esfera de los vivos y la de los difuntos de un modo más cercano a las teorías científicas existentes.

En el primero de los casos estaríamos ante una suerte de estaciones de recepción “a lo Marconi”, puesto que diferentes voces y distintos mensajes pueden ser simultáneamente comunicados en un mismo lugar, formando una compleja red relacional que recuerda a dichas estaciones. En estos momentos, el cuerpo de la *sitter* actúa a modo de centro de recepción de los espíritus, elicitando la comunicación con el más allá [EPR, 37: 358-359]. El funcionamiento del sistema, según James, puede describirse como sigue:

Si un acto tuyo ha de ser recordado de manera consciente en el futuro, debe dejar huellas en el universo material de modo que cuando las partes trazadas de dicho universo entren sistemáticamente en actividad, el acto sea conscientemente

recordado. Durante tu vida las huellas están principalmente en tu cerebro; pero después de tu muerte, ya que tu cerebro se ha ido, dichas ideas existen de tal forma que todos los registros de tus acciones que el mundo exterior almacena como efectos, inmediatos o remotos, hacen que en cierto grado el cosmos sea estructuralmente diferente debido a cada uno de nuestros actos que tienen lugar en él [EPR, 37: 358].

Esta afectación del cosmos por la presencia y actuación de las personas en él es posible dado que “los cuerpos (incluyendo por supuesto los cerebros) de los amigos de Hodgson que actúan como *sitters*, son partes naturales del universo material que transportan algunos de los trazos de sus actos ancestrales” [EPR, 37: 358]. Observamos, entonces, cómo James resuelve la cuestión de la pervivencia del espíritu de un modo integrador, pluralista y no dualista o esencialista.

La segunda variación que hemos anunciado consiste en la pervivencia, ya no del espíritu, sino de la energía de lo que otrora fue una persona. Para el caso que James está examinando, se daría la re-activación cósmica del sistema de Hodgson, posibilitando que su “aspecto consciente” reviviese, estando presente y disponible momentáneamente de algún modo [EPR, 37: 359].

Para una mayor comprensión de este matiz James apunta su analogía con su noción de “energía”<sup>623</sup>, que encuentra su camino desde los niveles más altos a los más bajos de la conciencia. En las sesiones espiritistas como las estudiadas los diversos actores representan el siguiente papel:

...la *sitter*, con su deseo de recibir, forma, por así decirlo, una apertura a modo de desagüe o fregadero; la médium, con su deseo de personificar, produce el material disponible más próximo para ser drenado; mientras que el espíritu que desea

---

<sup>623</sup> Resulta imprescindible recordar que, para James, la cantidad de energía de un individuo, la fuerza de la que dispone para realizar cualquier actividad tanto física como mental, es limitada y es necesario tener presente también el texto de “The Energies of Men” y “The Powers of Men” [ERM: 129-146; 147-161] y nuestra propia explicación del “second wind” como fundamentales para la comprensión de este pasaje (véase capítulo 20).

comunicarse muestra el camino a través de la corriente establecida y lo llena con sus propias contribuciones [EPR, 37: 359].

En este caso, la hipótesis de la pervivencia del espíritu pudiera parecer claramente defendida por James, si bien la necesidad de que los diferentes actores que desempeñen su rol de modo efectivo, delimita claramente el aspecto esencialista y monista o dualista tradicionalmente vinculado con el espíritu. Para el caso de James, todos y cada uno de los componentes son necesarios, no resultando suficiente con que se presenten de modo aislado, sino en conjunto.

Además, el matiz introducido a través de la noción de energía y el “aspecto consciente” permite una mayor apertura experimental de cara al futuro, quedando en las dos variaciones expuestas abierta la posibilidad futura de explicación preternatural e incluso natural de los fenómenos presentados. En las últimas líneas del informe, junto con la reiteración de que el material presentado no es más verídico que el anteriormente recogido para el caso de Mrs. Piper [EPR, 37: 359], James reconoce que, pese a no pretender causar resentimiento entre sus buenos amigos espiritualistas, este caso “es mucho más fugaz y susceptible de explicación naturalista que cualquier otro material de Piper registrado” [EPR, 37: 360]. Muestra, con ello, su talante científico y nos pone sobre la pista de cómo hemos de interpretar el conjunto de su pensamiento acerca de los fenómenos extraños.

Dejando esta interpretación para el siguiente y último apartado de la presente sección, se vuelve necesario sintetizar, reforzando la hipótesis o *desiderátum* naturalista, como el propio James hace, diciendo:

Basta señalar estas diversas posibilidades que un estudioso serio de esta parte de la naturaleza tiene que sopesar y entre las que ha de tomar su decisión. Su voto siempre se sostendrá (si alguna vez es emitido) en las posibilidades dramáticas de la naturaleza que el conjunto de su experiencia ha engendrado en él. Yo me siento como si una voluntad externa para caminar estuviera probablemente allí, es decir, me veo dudando, en consecuencia, de todo mi conocimiento en relación a esa esfera de fenómenos que, durante el trance de Mrs. Piper, estando incluso equipada con poderes "telepáticos", he encontrado. Pero si me preguntan si

Hodgson tenía la voluntad de comunicar o si esto constituye una mera falsificación espiritista, sigo en dudas y espero más hechos, hechos que seguramente no puedan indicar claramente una conclusión durante cincuenta o cien años [*EPR*, 37: 359].

### 23. Una variedad de la experiencia: las visiones de fantasmas

La proyección que James realiza de la investigación psíquica hacia el futuro se repite a lo largo de sus textos de forma sólida. Esto nos da una pista del talante y calado de dicha investigación para James, en la medida en que no solo se trata de una ocupación recurrente a lo largo de su vida, sino que la concibe como un tema central de la ciencia futura [EPR, 19: 136], “aunque ningún tipo de resultado conclusivo pueda emerger en la primera generación” [EPR, 17: 91].

Esta visión de futuro jamesiana es central para la comprensión de su pensamiento, en la medida en que su fe es en la ciencia y no netamente religiosa. Es decir, pese a su honestidad en la diferenciación entre aquello que ocupa el ámbito de lo natural del conjunto de fenómenos que han de englobarse bajo la denominación de “místicos”, James apunta hacia un avance científico del conocimiento que acabe por abarcar también lo que en su contexto se entendía como preternatural y sobrenatural.

Es en este mismo sentido en el que ha de interpretarse el interés de James por la investigación psíquica, pese a la crítica coetánea y las posteriores lecturas de su obra<sup>624</sup>. Para James, tanto la investigación psíquica como la *SPR* están llamadas a convertirse en pilares importantes en un futuro, si bien todavía no pueden ser comprendidas y valoradas tal y como merecen. Este futuro en el que su relevancia sea notable pasa, además, por mantenerse firmes en su talante científico, no dejándose llevar por la excesiva publicidad ni el populismo. James, a lo largo de toda su obra, mantiene una tensión dialéctica entre hacerse entender, explicarse con claridad y no perder la rigurosidad necesaria para ser tomado en consideración. Su posición acerca de los objetivos y actuaciones de la Sociedad se

---

<sup>624</sup> Tal y como ha sido debidamente justificado en la presentación del autor, algunos de sus compañeros fueron muy críticos con James por su vinculación con la investigación psíquica. Recuérdese como el ejemplo más notable de ello a Hugo Münsterberg entre los contemporáneos, así como a Barzun, por citar un caso, entre los posteriores lectores de James. Esta cuestión ha sido desarrollada por Bjork; véase Bjork, D. W., *The Compromised Scientist: William James in the Development of American Psychology*, New York, Columbia University Press, 1983.

mantienen en esta misma línea, tal y como observamos cuando se opone a la publicación de una revista más divulgativa, de carácter popular, más allá de los *Proceedings*, pues llevaría a menospreciar y malinterpretar la seriedad del trabajo llevado a cabo por la *SPR [TCW]*, 7: 553].

La importancia de esta nueva ciencia para James ha de verse, entonces, más allá de un interés personal y de una relación sostenida en el tiempo, ambas pruebas de su implicación en la misma. La investigación psíquica representa, entonces, el camino científico a seguir para la comprensión total, completa, de la mente humana; un fenómeno complejo en el que se incluye la religiosidad, espiritualidad, afrontamiento de la muerte y las diversas creencias en el más allá.

Además, el de los fenómenos extraños es un ámbito en el que no ha de desdeñarse la posibilidad de existencia de algo más allá de la muerte, bien sea la pervivencia del espíritu, bien otro tipo de circunstancia. De modo similar a cómo mediante la hipnosis se accede a parcelas de la mente de otro modo resultaban impenetrables, es posible que mediante una rigurosa investigación psíquica logremos asentar los principios de una nueva teoría científica que abarque lo que, por el momento, está restringido al ámbito de la fe.

Es necesario, en este sentido, recordar el modo especial que las médiums poseen de conectar ideas de su “stream of thought” y esforzar su voluntad más allá de lo usual. Con esta capacidad de traspasar los límites de lo normal para acceder a información almacenada en su propia mente (su “yo subliminal”) que no está habitualmente disponible, así como para “leer” (unidireccional, activo frente a un individuo pasivo) o “comunicarse con” (bidireccional, ambos agentes son activos, tanto la médium como la persona de la que parte la información) la mente de otras personas, la médium se postula como un elemento esencial en la posibilidad de revelar información de personas ya fallecidas. Tal y como se ha mostrado, dicha información puede ser conocida por la médium a través de diversos modos, entre los que no ha de descartarse la comunicación con el más allá o el acceso a un repositorio de información general, en el que estén depositadas todas las acciones e ideas de los entes.

El diferente acceso a ese “yo subliminal” o “subconsciente” apuntado como excepcional en las médiums, resulta de gran relevancia para la comprensión del pensamiento jamesiano, tal y como puede observarse en *Variedades de la Experiencia Religiosa*, por ejemplo. En las Conferencias Gifford James se había referido a esta región o regiones de la mente hasta el momento desconocidas e inaccesibles como “el paso más importante que ha ocurrido en psicología” que, además, “arroja luz sobre muchos fenómenos biográficos de tema religioso” [VRE, 190].

Si bien hemos hablado de ciencia a lo largo de toda nuestra narración, el vínculo con lo religioso es latente en una temática como la que nos ocupa. Así, aunque James se mantiene en el ámbito del método científico, no desdeña el estudio de la mente de modo global, incluyendo para ello el ámbito de lo religioso. Junto a ello, tal y como el propio autor afirma: “pero en todo caso [la religión] siempre se mantiene infinitamente menos vacía y abstracta, tan lejos como llegue, que una ciencia que se enorgullece de no tener en cuenta nada privado” [VRE, 394].

En su empresa de realizar un mapeo completo de la mente, entonces, James confía en la legitimación de fenómenos relacionados con lo oculto como la profecía y la levitación a través de un estudio empírico de la experiencia religiosa [VRE, 394]. En este sentido, tal y como McDermott ha puesto de manifiesto:

El pensamiento religioso de James, particularmente evidente en sus *Variedades de la Experiencia Religiosa*, está en consonancia con sus métodos en investigación psíquica tanto en su búsqueda de hechos concretos relacionados con el mayor ámbito de experiencia posible, como su voluntad para dejar los problemas sin resolver. Esta tensión o polaridad entre el escepticismo y la creencia, entre el empirismo y la sensibilidad religiosa, es evidente en la aproximación que James realiza a la cuestión del yo y su relación con una realidad más amplia<sup>625</sup>.

---

<sup>625</sup> McDermott, “Introducción”, *EPR*, pág. xxx.



Esta disposición a estudiar cuestiones tan complejas como la inmortalidad, por ejemplo, es motivada por el mismo talante tolerante, abierto y plural que obliga a James a dejar los problemas en suspenso, sin resolver. Esta falta de conclusión se debe, entonces, a la carencia de la base empírica necesaria para sostener uno u otro punto de vista, más que a una falta de arrojo por parte de James, quién lo muestra a través del estudio mismo de la cuestión. En la voluminosa correspondencia de James leemos aseveraciones que refuerzan esta lectura, como, por ejemplo, las vertidas en una carta a Myers con fecha de 30 de enero de 1891, en la que James afirma: “solo los hechos son tan discontinuos hasta ahora que posiblemente nuestra generación puede hacer por conseguir llamarlos hechos. [...] pero por supuesto mi brújula permanecerá abierta hacia el mundo de lo oculto” [TCW], 7: 140].

Esta búsqueda del equilibrio entre no dejar de tratar cuestiones psicológica y antropológicamente relevantes, constitutivas del individuo y no sobrepasar los límites de lo fundamentado o sostenible desde un punto de vista científico, empírico es lo que McDermott denomina “tensión” o “polaridad”. A este respecto James se muestra en ocasiones positivo, como en su relación con Mrs. Piper o en afirmaciones como la siguiente: “existe ‘algo’ en estos informes interminables realizados por la investigación psíquica” [EPR, 38: 371]. Este “algo” está relacionado, para James, con esas nuevas dimensiones del yo descubiertas, en tanto que “*la persona es un continuo más amplio a través del cual devienen las experiencias de salvación*” [VRE, 405].

Nos encontramos, entonces, ante una proyección de nuestra fe, ante una esperanza en el porvenir, en un futuro más allá de la vida en el que parte de nuestro *self* se mantenga. Esta posición, sin embargo, es tan solo apuntada por James, que deja abierta la cuestión, apuntando por un lado a la ciencia psíquica como avance de futuro [EPR, 38: 371] y concluyendo sus *Variedades* sin negar la posibilidad de que dicha salvación o más allá existan, aunque sin afirmarlo [VRE, 396-397].

Nótese que hemos usado el vocabulario kantiano como modo de acercamiento de ambos autores, que en esta cuestión se mantienen paralelos. Así,

si bien las distancias entre ellos pueden antojarse insalvables, es cierto que ambos mantienen abierta la posibilidad de una existencia en el más allá, de la pervivencia del espíritu o la huella que el individuo deja en el mundo. Coinciden también en el hecho de considerar la importancia que tiene para el individuo la creencia en ese más allá, independientemente de si este existe como tal o es una mera ilusión, una esperanza.

Esta posibilidad nos remite a la cuestión central de nuestro estudio, a saber: los “fantasmas”. A modo de conclusión, trataremos la visión jamesiana de los fantasmas propiamente dichos como eje de estudio de su punto de vista más allá de las variaciones presentadas.

Ya en al principio de la existencia de la sección americana de la Sociedad, en 1884, James afirma que: “estamos fundando aquí una ‘*Society for Psychical Research*’, bajo la cual el inocente nombre de fantasma, *second sight*, espiritismo y todo tipo de duendes de cocina serán ‘investigados’ por los miembros de la comunidad más enérgicos y ‘cultos’”<sup>626</sup>. Pese al jocoso tono de la aseveración jamesiana, es importante tener en cuenta su intento de que los más preparados investigadores se enrolasen en una causa que él veía como el futuro de la psicología y un avance necesario para el conjunto del conocimiento humano.

El primero de los puntos a tratar en relación con los “fantasmas” es su carácter práctico, constituyendo para James una herramienta útil para acercarse al complejo fenómeno de la investigación psíquica. Como tal puede observarse en el informe acerca del Censo de Alucinaciones [*EPR*, 11: 56-78] en el que, tomando el significado tradicional, se hace referencia a “fantasmas” (*ghosts*) como “apariciones” o “apariciones espectrales” en el sentido de percepción de una persona fallecida [*EPR*, 11: 60]. Este sentido coincide con las “visiones de fantasmas” que han sido tratadas en el capítulo de Kant.

Pese a las diferentes nomenclaturas utilizadas ambos se refieren a la percepción de un espíritu o fantasma que se corresponde con una persona fallecida. Por “visiones” y “apariciones” entienden, como es común en la jerga espiritualista, cualquier tipo de contacto con los espíritus o el más allá. La

---

<sup>626</sup> Perry, *Thought and Character*, vol. 2, pág. 160.

tendencia a referirse a dichos contactos o comunicaciones, que también suelen ser audiciones o sensaciones experimentadas mediante el tacto o el olfato, se debe a dos factores interrelacionados: la preeminencia o dominancia del sentido de la vista en los humanos y, por ello, la mayor proporción de casos en los que las manifestaciones o percepciones se dan a través de este sentido. Esto último corresponde, asimismo, al hecho de que consideramos más, damos más crédito a las percepciones visuales frente a las procedentes de otros sentidos que son más fácilmente tachadas de errores o ilusiones.

Este uso del vocablo, además de estar presente en diversos textos por ser una referencia habitual en el vocabulario común, es una herramienta desde el punto de vista de su practicidad. James toma dicho sentido común de referencia para hacer referencia a un conjunto de fenómenos como el de las alucinaciones estudiadas en el Censo que, sin embargo, no están acotados, subsumidos bajo tal denominación. Tal y como se ha visto, para el caso concreto del Censo, la palabra “alucinación” englobaba tanto la aparición de espíritus de fallecidos, como lo que la propia *SPR* ha denominado “fantasmas de los vivos”. Sin embargo, James utiliza la referencia a fantasmas como modo de aproximación y clarificación de la cuestión, es decir, como herramienta explicativa que nos acerque a la comprensión de los fenómenos psíquicos.

El acercamiento de James a la cuestión de las médiums y sus comunicaciones con lo oculto, con el más allá, mantiene una base científica sólida en cuanto al procedimiento y a aquello que es afirmado. Sin embargo, tal y como él mismo reconoce: “así que cuando me dirijo al resto de nuestra evidencia, fantasmas y demás, no puedo llevar conmigo el sesgo irreversiblemente negativo de la mente rigurosamente científica, con su presunción acerca de cuál debería ser el verdadero orden de la naturaleza” [*EPR*, 19: 131].

La afirmación anterior, además de mostrar la tolerancia y sensibilidad jamesiana hacia lo desconocido, define su aproximación a la cuestión de los fantasmas, de la que afirmará: “No tengo vergüenza de confesar<sup>627</sup> que en mi

---

<sup>627</sup> Si bien comentaremos esta cita en la posterior sección de modo comparado con Kant, obsérvese el paralelismo con la siguiente afirmación kantiana: “confieso que me

propio caso, aunque mi juicio permanece deliberadamente suspendido, mi sentimiento hacia la manera en que los fenómenos de la mediunidad física debe ser abordado ha recibido una sacudida claramente caritativa en lo respectivo a fantasmas e historias de molestias<sup>628</sup> [EPR, 19: 133].

Además de esta confianza en la investigación psíquica y la necesidad de avanzar en el estudio de estos fenómenos, James se muestra positivo acerca de los fenómenos encontrados. Para James “hay algo similar a ser demasiado estrecho de mente y es meterse en el pantano de la excesiva razonabilidad. De hecho, la evidencia concreta de la mayoría de los fenómenos ‘psíquicos’ en discusión es lo suficientemente buena como dejar colgado a hombre veinte veces más” [EPR, 20: 140]. Si en el fragmento anterior ese juicio “deliberadamente suspendido” que James anunciaba parece contar con un claro favorito en su declinación de la balanza, en la siguiente afirmación vemos como su posicionamiento a favor de la fe en la existencia de fantasmas se perfila cada vez más claramente. En el mismo texto de 1896, “Psychical Research”, leemos:

La objeción del científico, por el contrario, es superficial (como en el caso de que las apariciones en el momento de la muerte disponen de una mera «tradición popular» o se barren como una masa de ficción debido a la ilusión de la memoria); o bien se demuestra que son superficiales por una investigación más profunda, como cuando son atribuidos a la mera casualidad [EPR, 20: 140].

Esta crítica de la ciencia se acompaña, además, de la siguiente aclaración, con la que James finaliza el texto:

Hice esta cita, en primer lugar, por los hechos en sí mismos, pero principalmente porque, por encima de todo, he concedido con demasiada facilidad la ambigüedad de la evidencia a tales fenómenos, y deseo mostrar, con un nuevo ejemplo, cómo,

---

siento muy inclinado a sostener la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo y a incluir mi propia alma en la clase de estos seres” [TG: 25, 49-51].

<sup>628</sup> Con “historias de molestias” se refiere James a fenómenos como los *poltergeist*, es decir, narraciones de casas encantadas en las que se producen disturbios a los habitantes.

cuando dos interpretaciones son posibles, no siempre es la científica la que tiene mayor probabilidad numérica a su favor o la que es más cuidadosa y concienciadamente valorada [EPR, 20: 142].

La perspectiva tolerante y abierta, pluralista, de James en relación a los fenómenos extraños es lo suficientemente abierta como para no solo barajar y estudiar las diferentes posibilidades, sino incluso para concederles un cierto crédito. Esta confianza que hemos anunciado, no obstante, se mantiene necesariamente en el ámbito de lo personal, no pudiendo ni permitiendo James que traspase los límites de lo fundamentado y permitido filosófica y científicamente.

Entre estas posibilidades, como hemos visto, “la hipótesis de la comunicación de los espíritus es indudablemente una posibilidad más simple que cualquier otra” [EPR, 33: 230]; sin embargo, es insatisfactoria, en tanto en cuanto muestra una suerte de inhibición por parte de los espíritus. Por inhibición entendemos que las comunicaciones de los espíritus aportan una gran cantidad de datos triviales y, sin embargo, dejan sin resolver numerosas lagunas, proporcionando escasa información como si fuese tímidos [EPR, 33: 230]. Pese a todo, James afirma que “mi opinión [...] es que *decididamente se trata de un documento sólido a favor de la admisión de la facultad sobrenatural de visionar*” [EPR, 34: 243].

En su ensayo “Confidences of a Psychical Researcher” James aporta información relevante a propósito de su propio punto de vista. En dicho texto, de 1909, leemos, por ejemplo, que, si bien “teóricamente no estoy ‘más lejos’ de lo que estaba al principio; confieso que a veces he estado tentado a creer que el creador ha querido que este departamento de la naturaleza permanezca eternamente *desconcertante*” [EPR, 38: 362]. Con ello, además de mostrar sus dudas, observamos a un James en confianza, tal y como el título del ensayo reza. En este desconcierto, sin embargo, James no encuentra un gran obstáculo, sino que en él se basarían “nuestras curiosidades, esperanzas y sospechas en igual medida; puesto que aunque los fantasmas, las clarividencias, los golpes y los

mensajes de los espíritus, siempre parecen existir y nunca pueden ser completamente explicados, tampoco pueden ser susceptibles de corroboración completa” [EPR, 38: 362].

En “Confidences of a Psychological Researcher” llama la atención la referencia al creador. Nuevamente, esto se explica en parte por la naturalidad del lenguaje jamesiano, su uso metafórico, como herramienta explicativa cercana al lenguaje común que permite una mayor comprensión y una menor carga teórica en aquellos puntos que no son necesarios; y en parte, el propio James da la clave, unas líneas más abajo, de dicha referencia, negando la idea de que el creador esté implicado en dichos fenómenos y su carácter desconcertante. James, con su habitual ironía, afirma: “es difícil creer, sin embargo, que el creador haya puesto realmente esta gran variedad de fenómenos en el mundo simplemente para desafiar y burlarse de nuestras tendencias científicas” [EPR, 38: 362]; y, entonces, reconoce que “mi más profunda creencia es que como investigadores psíquicos nos hemos precipitado con nuestras esperanzas y que debemos esperar marcar el progreso no en cuartos de siglo, sino en mitades o incluso siglos enteros” [EPR, 38: 362].

Este progreso del que James habla pasa por el establecimiento de teorías naturales, científicas, que puedan explicar los fenómenos que en su tiempo se mantienen como sobrenaturales. Puede decirse que, si bien manteniendo un pie firmemente apoyado en la ciencia, James es un creyente en cuestión de la investigación psíquica y la posibilidad de comunicación con el más allá. Si bien esto, como hemos visto, no implica la pervivencia unipersonal del espíritu tras el fallecimiento y no disponemos, todavía, de una explicación privilegiada acerca de cómo puede suceder dicho fenómeno, James es propenso a creer en él. De hecho, sostenemos que James creía firmemente en dicha comunicación.

Algunas afirmaciones vertidas en las confidencias jamesianas, así como en su correspondencia, apoyan nuestra lectura del autor. Ejemplo de ello es la siguiente aseveración, en la que se observa la tendencia hacia la fe en el desarrollo de la investigación psíquica, pero también la esperanza en la existencia del más allá. En esta esperanza James continúa manteniendo un pie en lo empírico, en los

hechos probados: “tácticamente, es mucho mejor creer demasiado poco que un poco demasiado” [EPR, 38: 363].

Sin embargo, en este “demasiado poco” James insiste en que incluyamos ciertas parcelas de la investigación psíquica, en tanto que: “el equilibrio de *presunciones* cambiará a favor de que la autenticidad sea al menos posible, en todos los informes de este particularmente craso y bajo tipo de fenómeno sobrenatural” [EPR, 38: 363]. Este cambio de equilibrio viene de la mano, para James, de una nueva ciencia, que no mate toda la filosofía de la sospecha y lo espectral, los fantasmas, fenómenos extraños, la telepatía y todo aquello que se encuentra bajo lo que la ciencia ha denominado fantasías populares [EPR, 38: 363]. Esta actitud es, para el autor, “como negar la bacteriología porque la *penicillium glaucum* crece en el estiércol y la *bacterium termo* vive en la podredumbre” [EPR, 38: 367].

Su actitud abierta y tolerante se inclina más hacia la creencia en la existencia de fantasmas y en ese más allá de la muerte cuando afirma, por ejemplo, que los fenómenos observados han de tener el efecto de que “admitamos que en las buenas médiums *hay un residuo de conocimiento demostrado* que solo puede ser denominado supernormal” [EPR, 38: 367]. Este ámbito, si bien mantiene desconcertado a James, ha de extenderse hacia lo que se muestra indudable, a saber: que existe un conjunto de fenómenos naturales ignorados por la ortodoxia científica que aspiran a convertirse en las bases futuras de ciertas explicaciones psicológica y antropológicamente relevantes. Pese a no disponer de evidencias concretas, James sostiene que: “uno no puede dar pruebas que lo demuestren. Ha de seguir su intuición, que por supuesto es susceptible de error en relación a las posibilidades dramáticas de la naturaleza. Nuestros críticos en esto obedecen mucho más este sentido dramático de lo que yo lo hago” [EPR, 38: 371].

En algunos momentos James muestra su objetividad mediante la exposición de las posibles objeciones a lo que se considera como “tonterías” [EPR, 38: 370-371]. Sin embargo, el tono general que se dirime de estas confidencias jamesianas es su actitud de creyente, si bien, como decíamos, manteniéndose en el escepticismo necesario de la ciencia y en espera de futuros desarrollos que vengan

a sentar las bases de esta nueva disciplina. En este sentido, aunque, en relación a las evidencias y datos presentados, “tales ejemplos personales no convertirán a nadie y, por supuesto, no han de hacerlo. Ni tampoco busco en este artículo convertir a nadie a mi creencia de que la investigación psíquica es una rama importante de la ciencia” [EPR, 38: 370].

En definitiva, aunque su creencia pueda parecer propia de un loco, se trata de la misma locura que lleva al más riguroso de los científicos a creer en las probabilidades de su área y de la ciencia como tal, estando ambos tipos de creyentes expuestos a la misma posibilidad de error, al mismo riesgo [EPR, 38: 372]. Por tanto, James mantiene su esperanza y su fe como científico, si bien de una rama de tal disciplina que, en su momento, se mantiene al margen. Sin embargo, tal y como hemos visto, solo a partir de estas expediciones por los límites del conocimiento es posible avanzar en él.

Para concluir recogemos una bonita metáfora jamesiana que muestra su concepción acerca de los fenómenos extraños y la posibilidad de permanencia del espíritu tras la muerte. Esta pervivencia se da, en todo caso, en una de sus variedades presentadas y no necesariamente de modo esencialista, como ya se ha apuntado. Para exponer su punto de vista James recurre a la siguiente metáfora: “de mi experiencia, tal como es (y es bastante limitada) emerge dogmáticamente una conclusión fija, esto es, que nosotros con nuestras vidas somos como islas en el mar, o como árboles en el bosque” [EPR, 38: 374].

La afirmación de James ha sido usualmente interpretada en referencia a su concepción de la conciencia y sus diferentes niveles. La vida consciente, según hemos desarrollado, es solo una pequeña porción del individuo, de la psique de cada persona que contiene diversas ideas y conexiones que no siempre llegan al nivel de conciencia, pese a estar ahí. Si sobrevolásemos el mar, veríamos solo aquellas islas que han emergido, las ideas e informaciones que han llegado a la conciencia y forman parte activa del *self*. Un vasto subsuelo queda, sin embargo, sumergido. Para James las profundidades marinas son tanto o más valiosas para una comprensión completa, comprensiva de la psique.



Sin embargo, en la metáfora anterior se afirma también que cada uno de los individuos no son mentes aisladas, sino que forman parte de un mismo conjunto, llámesele cosmos, repositorio de energía o hipótesis pan-psiquista. James se opone con ello no solo al esencialismo del *cogito* cartesiano y la tradición judeo-cristiana esencialista, sino también rechaza el solipsismo derivado de dicho planteamiento.

En ambos casos (la propia conciencia o la conexión energética de todos) el investigador psíquico sería un buceador, que inmerso en las profundidades marinas consigue vislumbrar algunos lugares de ese suelo, mapeándolo. El trabajo, sin embargo, es arduo y complejo, por lo que está en proceso. Pese a la dificultad, algunos ejemplos, como el caso de las comunicaciones entre Hodgson y Piper muestran la conexión posible con ese más allá, sea dicha conexión la que sea, pues no disponemos todavía de una teoría explicativa satisfactoria.

La lectura de la metáfora anterior proporciona las claves interpretativas del pensamiento jamesiano, que vendrían dadas por la necesidad de determinar, de explorar nuestra propia estructura como psiques y realizar la topografía de lo humano [EPR, 38: 374]; el mapa del conjunto de conciencias depositadas en el cosmos que nos permitan observar de qué modo nos configuramos como individuos de un conjunto, como pequeños ítems (las islas) distribuidos en una superficie común (el océano) que se encuentran interconectados, bien en su presencia física, durante la vida, bien dejando huella tras ella, más allá del fallecimiento. Esta tarea, ha de ser emprendida de modo que, James está convencido, “las mayores conquistas científicas se lograrán en la próxima generación” [EPR, 38: 375].



## V. DE PENSADORES Y SUS FANTASMAS: RECAPITULACIONES

A lo largo del trabajo se han ido exponiendo conclusiones parciales que han permitido realizar un esbozo de las aportaciones de la presente investigación. En esta última sección, antes de pasar a las conclusiones propiamente dichas, realizaremos un ejercicio de síntesis y reflexión acerca de las ideas principales que se han desarrollado a lo largo del texto. Tal y como el título indica, se hará una recapitulación de las ideas principales y conclusiones parciales que se han expuesto hasta el momento para llegar a una comprensión más completa y profunda de la cuestión tratada.

Las ideas recogidas en la presente sección están a medio camino entre el pensamiento de los autores y desarrollos ya trabajados y las consideraciones finales. Aquí se esboza la interpretación que realizamos de cada uno de nuestros referentes: Swedenborg, Kant y James, y su significación para la comprensión de la presente tesis. Asimismo se realizará una puesta en valor de la cuestión como problema único, aunque abordable desde múltiples perspectivas, tal y como la tercera sección ha puesto de manifiesto. Dicha exposición se realizará cronológica e inductivamente.

## 24. Swedenborg y Kant

La primera sección se ha dedicado a la exposición de Emanuel Swedenborg, un personaje complejo del que hemos puntualizado los hechos fundamentales para la comprensión de su vida y su pensamiento. Su importancia, tal y como se recoge en el último capítulo de dicha sección, trascendió fronteras espaciales y temporales, llegando la Nueva Iglesia, fundada por sus seguidores, hasta nuestros días. Tras ello la segunda sección, dedicado a Kant, su concepción de los espíritus y visionarios y su consideración de Swedenborg. En la tercera sección, se retoman los influjos que Swedenborg tuvo (de nuevo de modo un tanto anecdótico a la par que formal), pues su gran diversidad y riqueza no podría ni tan siquiera ser mencionada en un trabajo como el realizado.

La división del impacto que Swedenborg tuvo en las generaciones siguientes se divide en dos grandes grupos: aquellos que desarrollaron su pensamiento religioso y enseñanzas espirituales a modo de religión; y aquellos que tomaron sus ideas como medio de desarrollo personal, como filosofía. Aunque la figura de Swedenborg no puede separarse de su espiritualidad, dicha distinción responde a la diferenciación entre corrientes implicadas de modo directo en el desarrollo de la cuestión preternatural y, con ello, con otros autores de gran relevancia; y aquellas que, aunque derivadas de Swedenborg, no resultan fundamentales para la comprensión de nuestro tema.

En cualquier caso, la labor de síntesis expositiva resulta especialmente relevante en un contexto como el de las letras hispanas, en la medida en que la figura y aportaciones de Swedenborg no son usualmente conocidas. En aquellos casos en los que el autor sueco ya ha sido introducido de algún modo, éste es invariablemente el de sus escritos místicos a través de corrientes presentes en España como la Nueva Iglesia. El acento en las otras facetas de la vida y obra del autor son igualmente necesarias para su adecuada comprensión.

Aunque cualquier exposición acerca del Profeta del Norte menciona su etapa vinculada con la ciencia y la ingeniería, esta mención no siempre logra situar al autor correctamente. La intensa y relevante labor de Swedenborg en el ámbito

de los avances científicos no constituye una anécdota en su pensamiento, sino que muestran cómo ambas esferas pueden ser compatibles.

Esta afirmación parece contradecirse con el hecho de que Swedenborg abandonó sus quehaceres científicos a favor del desarrollo de su espiritualidad. Dicho cambio no supone una ruptura, sino una transición en tanto en cuanto el visionario sueco se había formado en un ambiente altamente religioso, lo que no le impidió su exploración y dedicación a la técnica; y su retorno al ámbito de la espiritualidad fue asimismo progresivo, aunque marcado por el inicio de sus visiones.

Recordemos que, en cualquier caso, desde que Swedenborg narra los primeros episodios extraños hasta su abandono de las ocupaciones científicas y técnicas, transcurre una etapa de transición. Por otro lado, el hecho de que no abrace el dogma religioso en el que se había educado y que se encontraba fuertemente arraigado en la Suecia de Swedenborg, muestra el peso que la educación formal y sus relaciones internacionales dejaron en su pensamiento. Como último punto a tener en cuenta en esta transición se encuentra el hecho de que Swedenborg comenzó su etapa espiritual como visionario y no como místico, hecho relevante usualmente pasado por alto.

La importancia de su progresiva transformación desde la ciencia hasta convertirse en un visionario radica en tres hechos fundamentales: en primer lugar, y contrariamente a los relatos tradicionales, Swedenborg fue un místico como consecuencia de sus experiencias como visionario. Es en este sentido en el que hemos de interpretar y situar sus escrituras y no al contrario. Su faceta de visionario no fue, por tanto, adyacente o secundaria, sino necesaria para su posterior desarrollo como místico.

La segunda característica a destacar es su intento de explorar ese mundo interior que le proporcionaba sus visiones como vía de mejora personal y conocimiento más profundo de sí mismo. El intento de comprensión por parte de Swedenborg ha de entenderse como derivado de su interés científico, que había dejado su huella en la personalidad del autor. Además, su pretensión de mejorar personalmente mediante el propio conocimiento de sí mismo, nos sitúa ante un

planteamiento filosófico y moral que aleja las interpretaciones del visionario como un demente charlatán. Esta senda de investigación será la seguida por Kant, si bien desde una perspectiva más filosóficamente centrada y sin el paso hacia el pleno terreno de lo espiritual que Swedenborg dio.

En tercer y último lugar, la transición del místico sueco puede ser comprendida como un todo, es decir, como un camino vital completo: desde la religión que marcó su infancia hasta la nueva religiosidad que desarrolló en su edad adulta. Esta nueva forma de comprender la fe desde sí mismo es fundamental para la interpretación de la historia de Occidente posterior a Swedenborg, especialmente las configuraciones que se sucedieron en los Estados Unidos del XIX. El crecimiento personal como base moral y espiritual se sitúa a medio camino entre la religión cristiana tradicional y las concepciones ateas del siglo XX.

Junto a ello, que el tránsito se exprese en Swedenborg por medio de la comunicación con el mundo de los espíritus, sitúa la esfera de los fenómenos extraños en un punto central del panorama; un eje que irá desplazándose progresivamente desde las manifestaciones de gran contenido religioso y vinculación con las instituciones confesionales hasta los intentos de comprensión a través solamente de la ciencia. Es decir, el camino iniciado por Swedenborg que se ha ido recorriendo a lo largo de la presente tesis es el que transcurre desde lo sobrenatural hasta lo preternatural, en la medida en que el paso hacia lo natural no ha sido alcanzado por el momento.

Este intento de explicación natural será el emprendido por la *SPR* y, más directa y notoriamente, por William James. Sin embargo, para mantener nuestra estructura cronológica, es necesario plantear aquellas conclusiones derivadas de la sección II, dedicada al pensamiento de Kant. Por supuesto, en dicha sección tan solo se hace referencia a los puntos principales de la filosofía kantiana directamente relacionados con su concepción de los espíritus y visionarios.

Este ejercicio de selección y exposición del pensamiento de Kant acerca de los espíritus ha sido realizado en mayor medida como una lectura de los *Träume*. La decisión está fundamentada en los siguientes motivos:

Aunque la exposición puede considerarse demasiado restringida en relación al conjunto del pensamiento de Kant, es necesario recordar que entre los objetivos del presente trabajo no se encuentra el estudio exhaustivo de ninguno de los autores que en él se tratan. En este sentido, y contrariamente a lo que el propio Kant prescribe, hemos utilizado su pensamiento como modo de acercamiento a la compleja cuestión de los espíritus y visionarios y no como fin en sí mismo. Por ello, el hecho de que solo se traten sucintamente las ideas más relevantes vinculadas con su concepción del mundo espiritual queda justificada.

El segundo motivo fundamental para la acotación de la exposición de la filosofía kantiana, aunque obvio, consiste en la gran tradición interpretativa con la que el autor cuenta. Resulta pretencioso que pudiésemos aportar una idea general original y brillante, más allá de la concreción en algunos puntos fundamentales que creemos modifican la concepción historiográfica tradicional. Es decir, en filósofos tan conocidos y trabajados como Kant carece de sentido realizar una introducción general y tan solo a través de las matizaciones es posible avanzar hacia una comprensión más completa y profunda de su pensamiento. Los avances que esta tesis doctoral presenta con respecto a los estudios sobre Kant son, principalmente, los expuestos a continuación.

Tal y como se ha señalado en la sección correspondiente a Kant, no existen estudios sistemáticos acerca de la concepción kantiana de los espíritus como parte del ámbito de los fenómenos extraños. La interpretación que encontramos en los escasos lectores de los *Träume* es, bien negativa, bien centrada en otro elemento del pensamiento kantiano. Sin llegar a defender la prominencia de la cuestión de los visionarios y espíritus en la filosofía kantiana, sí nos atrevemos a afirmar que se trata de un tema central para la comprensión del filósofo de Königsberg. El estudio que Kant realizó de estos fenómenos y su reflexión acerca de las implicaciones que conlleva su creencia no han de ser menospreciados porque en el texto se critique a los metafísicos y a Swedenborg.

Por un lado, la crítica a la metafísica queda un tanto al margen del meollo del tratamiento acerca de los espíritus y visionarios. Por otro, que Kant rechace el modo de obrar de Swedenborg o sus visiones no significa que descarte por

completo el interés del mundo espiritual. De hecho, la crítica al visionario parece haber estado mediada por tres puntos fundamentales: la negativa de Swedenborg a encontrarse con Kant y a cartearse con él; el intento de separarse del místico, cuya influencia en su pensamiento estaba siendo notoria; y su consideración del visionario como personaje público y, derivado de ello: Un charlatán que pretende influir, convencer y manipular a las personas, su moral y su fe.

El primero de los motivos puede considerarse anecdótico, aunque de haber tenido peso en el tratamiento que Kant dispensó a Swedenborg, habría cambiado la consideración histórica de ambos personajes. Dado el influjo que el filósofo ejerció sobre el pensamiento Occidental su retrato del místico sueco como un fantaseador, un loco, ha influido en los estudios posteriores acerca de la dolencia que el visionario podría padecer. Dichas investigaciones, además de presentar los consabidos problemas de fiabilidad por tratarse de un estudio de caso con el agravante de ser anacrónico, carecen desde nuestro punto de vista de sentido.

Aunque podamos reconocer que los diagnósticos de personajes históricos notables pueden ayudar bajo ciertas circunstancias al desarrollo de los criterios de la patología a definir, no sucede así con las investigaciones *ad hoc* emprendidas respecto a Swedenborg. Como hemos visto, dichos estudios partían de la consideración de que el místico presentaba una patología mental determinada y tan solo consisten en buscar los datos confirmatorios necesarios, eliminando todos aquellos hechos de su biografía y de los relatos de terceras personas que pudiesen negar la conclusión preestablecida.

Respecto de Kant, la consideración menos negativa del visionario hubiese podido modificar el devenir de las interpretaciones del ensayo estudiado al permitir que se confiriese la importancia que Swedenborg ejerció sobre su pensamiento. La corriente más tradicional de estudios kantianos, basándose en aquellas consideraciones más peyorativas acerca del visionario, rechazaron no solo su significación para Kant, sino también el propio ensayo como un texto de reprobación al margen de su propia filosofía.

Llegamos con ello al segundo de los puntos de fricción surgidos entre Kant y Swedenborg, a saber: el notable influjo que las ideas del místico tuvieron en el



pensador. Conceptos como el de “reino de los fines” o “mundo espiritual”, tanto como la propia idea que Kant tenía de qué es un espíritu y cómo puede hablarse de algo que está en el tiempo, aunque no en el espacio, bebe en gran medida de las explicaciones swedenborgianas. Existen, en este punto, divergencias entre ambos autores que han de ser puntualizadas dada la originalidad de la propuesta de Kant.

Entre los nexos que podemos encontrar sobresale la idea compartida por ambos autores de que los espíritus no necesariamente representan a personas fallecidas, es decir, el mundo espiritual no es un repositorio de lo que en la tradición cristiana se había considerado el alma. Tanto para Swedenborg como para Kant la comunidad espiritual está constituida por todas las energías que pueden llegar a habitar o han configurado ya a una persona, han formado parte de ella. Resulta novedoso que, además, para ambos teóricos dicha comunidad no necesariamente está situada alrededor de Dios, aunque sí bajo influjo, dadas las características de la divinidad. En este sentido, podemos hablar de una “liberalización” del mundo espiritual con respecto a la tradición anterior, en tanto en cuanto éste deja de estar formado solo por las almas de los fallecidos para pasar a estar habitado también por las que todavía están en potencia.

Esta comunidad espiritual, además, está co-habitada por los espíritus de los individuos vivos, que forman con ello ya parte de las diferentes esferas de dicha comunidad. Esas esferas no son otras que las que las tradicionales cielo e infierno, pero la novedad introducida en estos autores es notable al formar parte ya los individuos de dicho grupo durante su vida. Las acciones y decisiones de cada sujeto tienen un impacto inmediato en su lado espiritual y sus relaciones con otros espíritus, no debiendo esperar a su muerte para ser premiado o pagar las consecuencias de su vida, sus acciones y decisiones.

La principal consecuencia de ello es que la acción moral cobra pleno sentido para el individuo. En tanto que su voluntad, sus acciones, relaciones y decisiones durante su vida tienen un impacto directo en ella, la preocupación por la moral es inmediata, dejando de estar pospuesta como en la religiosidad tradicional. Sus acciones y decisiones tienen una retroalimentación en su vida la moral comienza a internalizarse, al responsabilizarse el sujeto de cómo se

desarrolla su propia vida. La inmediatez de las consecuencias ayuda a los individuos a preocuparse por sus acciones.

Por supuesto, en esta nueva concepción de la moral como inmediata, ésta continúa siendo en una parte externa. Sin embargo, este modo de comprender la moral da el primer paso hacia la internalización de la acción, hacia la responsabilidad del individuo y su desarrollo como “mayor de edad” en sentido kantiano. Aquí se sitúa la principal diferencia entre la concepción de Swedenborg y la del filósofo, en tanto que el místico sueco sitúa al individuo como dependiente, subsumido bajo Dios, mientras que para Kant éste ha de llevar a cabo su propia conversión y desarrollo moral.

Continuando con la metáfora del camino diríamos que Swedenborg da el primer paso hacia la autonomía, constituyendo la propuesta filosófica kantiana el segundo gran avance hacia la plena individualidad. Mientras que Kant mantiene el concepto de Dios como parte necesaria de su esquema no podemos establecer todavía: La total autonomía del sujeto, que en buena medida actuará influido por su idea de Dios y su fe.

Este influjo divino, sostenemos, se mantiene en Kant considerablemente en los *Träume*, como prueba su noción de “esperanza en el porvenir”. Con ella el filósofo de Königsberg no hace otra cosa que reconocer la finitud y debilidad humanas. Así, aunque en futuros desarrollos Kant elabore qué significa ser una persona moralmente autónoma y desarrollada, no significa que la humanidad no cuente con profundas limitaciones y tentaciones que impedirán o estorbarán su plena autonomía. El germen de las ideas que caracterizan la filosofía crítica de Kant se encuentran, en buena medida, en este ensayo de juventud, en dónde, sin embargo, el filósofo se permite describir el mundo tal y como lo ve. Los *Träume* tratan de cómo son las cosas y no tanto, como hará en su filosofía posterior, de cómo deben de ser.

Llegados a este punto cobra sentido el modo en que está escrito el ensayo: cuenta con narraciones de algunos acontecimientos extraordinarios, como los episodios más famosos de Swedenborg, junto con la ideación de cómo sería el mundo de los espíritus, por ejemplo. Es un texto en el que Kant escribe de un

modo especialmente irónico, no tanto como modo de burla hacia aquellos a los que se dirige, sino para proteger sus propias ideas. Tal y como él reconoce, su concepción y tratamiento del mundo espiritual, así como de los visionarios, podría conducir a la opinión pública a tacharlo a él mismo de charlatán, alejándolo de la figura de filósofo serio que anhela y que todavía no se ha labrado. Por tanto, la ironía de los *Träume* viene a cubrir la postura cercana que Kant mantiene con respecto a las visiones de espíritus, a la posibilidad de que estos existan y de que algunas personas puedan comunicarse con ellos, además de reconocer el posible influjo positivo que esa esperanza en el porvenir, en el más allá, tiene sobre el individuo.

Tras la lectura de la extensa obra de Swedenborg, la absorción de algunos de sus conceptos e ideas, así como el acercamiento a su concepción del mundo espiritual, que Kant reconoce creer como muy posible, se comprende el intento del filósofo, en una situación todavía no consolidada, de separarse de quién se está convirtiendo en un espectáculo público y cuyas habilidades, de ser ciertas, no podrían en todo caso ser demostradas. La confianza y defensa del Profeta del Norte supondría un riesgo demasiado elevado, pues no sería difícil que se desmontase su habilidad de visionario como un fraude, lo que pondría a Kant en un aprieto, situándolo en el terreno de los fantaseadores y los charlatanes.

Esto nos introduce en el tercer elemento que anunciábamos: la necesaria diferenciación entre la esfera pública y la privada en Swedenborg y, de modo general, en la consideración que Kant tuvo de los visionarios. Por un lado, el que Swedenborg fuese o no un fraude no significa que todos los visionarios lo hayan sido o que debamos rechazar por completo la posibilidad de comunicación con los espíritus. En tanto habitantes del mundo espiritual, cabe pensar que es posible desarrollar la habilidad necesaria para un acceso más directo a él.

Este acceso bien podría ser, por otro lado, el que Swedenborg anuncia como ejercitado mediante su sensibilidad interna o, en sus palabras, su “ojo interior”. Esta idea es compatible con la filosofía kantiana en la medida en que procede del propio sujeto, es más, del desarrollo de sus capacidades y autoconocimiento. Ha de distinguirse así entre este ejercicio de desarrollo interno de

las propias capacidades y la espiritualidad individual de su exposición pública. Aunque este desarrollo interno no signifique necesariamente el buen camino, el transcurso hacia la buena voluntad, no ha de concebirse tampoco como necesariamente malo o dañino para el individuo. Lo que sí resulta peligroso para Kant es la publicidad o notoriedad dada a estos individuos, por dos motivos fundamentales: se promueve con ello sus delirios o fantasías y, en la medida en que su mensaje afecta a terceras personas por la esperanza que en los visionarios depositan, perjudican la autonomía de esos individuos que en ellos creen.

Junto a este influjo dañino que impide el propio desarrollo interior de las personas que se dejan convencer por los visionarios, éstos estarían actuando de modo incorrecto al utilizar los espíritus como medio para alcanzar dicha notoriedad. Así, independientemente de que su comunicación con el mundo espiritual sea verdadera o no, el carácter público de los visionarios es desde todo punto de vista perjudicial.

No ocurre lo mismo, sin embargo, con aquellos individuos que poseen esa habilidad especial, esa extraña capacidad de comunicarse con la esfera espiritual mediante el propio crecimiento de su espíritu. En estos casos estaríamos ante un sujeto más desarrollado espiritual, moral y cognoscitivamente que sus congéneres. Un individuo cuya relación con los espíritus es un fin, una meta que alcanzar y que, además, respeta sus derechos al no desvelar la información obtenida en dicha esfera extra-mundana.

Para el caso concreto de Swedenborg, debe tenerse en consideración, también, que la negativa del místico sueco a mantener correspondencia con Kant es interpretada por éste como una suerte de aires de grandeza, lo que habría exacerbado su idea de que Swedenborg buscaba la notoriedad y no el conocimiento verdadero, el desarrollo moral y una espiritualidad más allá de lo externo, forjada desde sí mismo. En esto, como hemos visto, está Kant equivocado, pues el visionario rehúye la fama que está alcanzando e intenta distanciarse del grupo de seguidores y el revuelo que cada día aumenta a su alrededor. Es este uno de los motivos principales que le hace rechazar la correspondencia, y no su altanería, como Kant pensó.

Esta lectura que muestra a un Kant más tolerante, tanto en lo que respecta a los espíritus y su significación para el conjunto de la filosofía, como en lo que atañe a Swedenborg, se ve reforzada con la correspondencia que en los años de lectura del místico sueco y redacción de los *Träume* mantuvo Kant. Como es habitual, sus misivas privadas son bastante menos conservadoras que su ensayo, puesto que en ellas puede el filósofo mostrar sinceramente su opinión, más allá de los hechos que están probados. El ensayo ha de leerse como un texto de mínimos, saliendo con ello reforzada la idea de que Kant era, cuando menos, tolerante y abierto a la cuestión espiritual en el momento de redacción de los *Träume*.

Paulatinamente el filósofo de Königsberg fue desarrollando su filosofía, que, como sabemos, caminaba hacia el empirio-criticismo. El hecho de que las visiones estén tratadas en un texto de juventud y que, pese a ello, no se encuentren radicalmente negadas posteriormente, ha de hacernos reflexionar sobre su importancia para la comprensión de la maduración de la filosofía kantiana; relevancia que no ha sido usualmente tenido en cuenta.

En los *Träume* se encuentran, además, elementos de los trabajos anteriores de Kant, como el estrecho vínculo con el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* que hemos estudiado; y vínculos o ideas germinales de los principales problemas que Kant tratará en su filosofía posterior: el conocimiento, la moral y la fe. El ejercicio de resituar este ensayo de juventud en el conjunto de la filosofía de Kant, si bien a modo de esbozo por no ser el pensamiento del autor nuestro objetivo principal, es otro de los avances que presentamos.

Junto a ello, con Kant introducimos un nuevo modo de concebir los espíritus y realizar el estudio y tratamiento de la cuestión: la vía filosófica que, dejando atrás la mera creencia y espiritualidad, se propone un estudio sistemático de una cuestión de interés creciente en la sociedad de la época. Por “vía filosófica” entendemos este tratamiento pretendidamente aséptico del problema; una reflexión profunda, crítica, de los diversos conceptos, su significación y su impacto para el individuo y para la sociedad. Esta vía que en la presente tesis representa la filosofía de Kant se contrapone a la visión meramente religiosa o espiritual de los espíritus, sus apariciones y de aquellas personas que los perciben,

los visionarios. Esta vía espiritual se ha expuesto mediante la aproximación a Swedenborg, quién, sin embargo, presenta ya ciertos rasgos novedosos, propios de la Modernidad, como hemos visto.

Ejemplo de este nuevo camino espiritual lo constituye una característica fundamental que, compartida también por Kant, ha podido pasar desapercibida: la horizontalidad o “democratización” del mundo espiritual. Tal y como hemos estudiado, el mundo de los espíritus está formado por una comunidad espiritual en la que sus habitantes se relacionan con aquellos más próximos a su propia personalidad, virtud y tendencia. Estos vínculos, además, conforman las propias leyes del ámbito espiritual, siendo cada uno de los espíritus que forman parte del grupo, donantes, pero también receptores de dichas leyes. Es en este sentido en el que hablamos de la democratización de la esfera espiritual, puesto que todos intervienen de modo activo, no siendo meros receptores pasivos de las leyes y reglas establecidas por Dios.

Esta democratización, no obstante, está todavía en tránsito, puesto que en ambos autores —más notablemente en Swedenborg, avanzando un paso Kant hacia la libertad del individuo— se continúa postulando la existencia de Dios como necesaria y superior a la de los otros espíritus. A lo largo del siglo XIX dicha necesidad desaparecerá, llegando con James a la absoluta democratización del terreno espiritual.

Antes de continuar con las interrelaciones y avances presentados en la tercera sección, resulta necesario destacar la idea expuesta en el párrafo anterior: la progresividad de los avances en la concepción y estudio de lo espiritual. Teóricos a primera vista tan diferentes como Swedenborg, Kant y James dan pasos en la senda de conceptualización de la esfera espiritual, de las visiones y apariciones y cada uno de los fenómenos extraños, que transcurre desde la dicotomía judeo-cristiana medieval hasta la concepción actual.

Así, con sus características propias y sus peculiaridades, los tres autores no dejan de dar pasos que nos permiten comprender cómo se ha configurado dicha senda, cómo el pensamiento occidental desde la Modernidad ha conceptualizado, asumido y dialogado con un ámbito tan complejo, extraño y oscuro como el de la

pervivencia del espíritu, la vida más allá de la muerte y la posible comunicación con dicha esfera.

Para la comprensión de este camino es necesario realizar no solo el estudio de aquellos que hemos nombrado como sus representantes, de modo, creemos, justificado. Es en este sentido en el que la sección III, más que justificarse, resulta necesario. A pesar de no poder emprender un estudio exhaustivo de cada una de los hilos que configuran la red de vínculos establecidos por la multitud de diversas corrientes y brillantes pensadores durante los siglos XVIII y XIX, resulta imprescindible el esbozo de los principales elementos de la trama.

## 25. Transiciones: algunas puntualizaciones necesarias

En la tercera sección se han aunado dos cuestiones: por un lado, el tejer, aunque sea de modo esquemático, la red de vínculos e interrelaciones entre ideas que permiten la comprensión del significado que los fenómenos extraños tuvieron durante los siglos estudiados. Aunque desde nuestra perspectiva actual dicha importancia ha quedado anulada, borrada del mapa del conocimiento y los intereses de la sociedad actual, su relevancia desde la segunda mitad del siglo XVIII no ha de ser pasada por alto. Sin ella no se comprendería la presente tesis doctoral.

Por otro lado, en esta tercera sección hemos tenido la oportunidad de presentar a algunos de esos teóricos brillantes a los que antes aludíamos que, por diversos motivos, no han sido erigidos como representativos de los avances correspondientes a su época. Esto no significa, por supuesto, que no hayan realizado sus aportaciones al ámbito de la espiritualidad —en ese caso hubiesen sido pasados por alto —sino que dichas ideas no constituyen un modo radicalmente novedoso y sintético de exponer la situación de los estudios preternaturales en su época.

Nos referimos con ello a figuras como Binet o Schopenhauer, a Henry James Sr. e incluso Lavater y Mesmer, cuyas ideas más directamente vinculadas con nuestra exposición presentamos brevemente en dicha sección. Respecto a estos autores, al igual que ocurre con las restantes corrientes tratadas en dicha parte, sus aportaciones contienen ya la limitación que presentan, el impedimento para que hubiesen sido elegidos como representantes. Así, aunque se encuentra de igual modo en el camino que hemos transitado, su posicionamiento no supone un avance, no es, por así decirlo, punta de flecha.

Para continuar con la estructura cronológica que hemos anunciado, la principal fortaleza de Mesmer es su presentación de un novedoso —y, según la consideración de su época— científico método terapéutico para el tratamiento de la enfermedad mental. Pese a la importancia que el magnetismo animal tiene para los posteriores estudios de fenómenos preternaturales por ser el antecedente



directo de la hipnosis, no deja de pertenecer al ámbito de la terapia psicológica. Es decir, la propuesta de Mesmer no tiene como objetivo la aproximación y comprensión de dichos fenómenos, sino su utilización como método terapéutico para pacientes que presentan patología mental. Es, en todo caso, un modo de acceso a la conciencia, a la psique humana y no una forma de estudio de lo espiritual.

Pese a la distancia entre los autores, lo mismo puede decirse de Lavater y su propuesta fisiognómica. Más allá del impacto para la historia de la psicología, su método era a la par moralista y psicológico, pero no un tratamiento de estudio de los fenómenos preternaturales, aunque tuviese un impacto en el desarrollo de dichas investigaciones. Con la presentación de su propuesta, con características y apariencia dieciochesca, se proporciona un puente entre los desarrollos menos científicos de los médicos de la época y las teorías psicológicas posteriores que más impacto llegaron a tener, como ocurre con Freud. Este puente no ha de menospreciarse, tanto por distar las teorías más de un siglo, como por el hecho de que la teoría psicoanalítica sobresalió frente a otros posicionamientos metodológicamente más rigurosos, como los estudios de la *SPR*, presentada en el último capítulo de esta tercera sección.

Resulta curiosa, en este sentido, la comparación con William James, es decir, cómo James, a pesar de su importancia para el desarrollo de la psicología como la entendemos actualmente, siga siendo presentado en los manuales de esta disciplina como un teórico sin fundamentación científica; siendo rechazada su activa participación en la investigación psíquica y la seriedad y rigurosidad de sus planteamientos.

En todo caso, volviendo a las conclusiones correspondientes a la sección III, es necesario puntualizar que la propuesta de Lavater, a medio camino entre la terapéutica psicológica, la expiación religiosa y la educación moral, muestra cómo ámbitos que en la actualidad se encuentran usualmente bien diferenciados, no se correspondían con disciplinas diferentes y distantes durante la segunda mitad del siglo XVIII y el siglo XIX. Su propuesta, aunque como decíamos no directamente encaminada al estudio de los fenómenos preternaturales, supone una incursión en

el espíritu humano, en lo que en la tradición judeo-cristiana se corresponde con el alma.

Mediante dicha aproximación Lavater introduce —aunque no está solo en ello— una idea que irá paulatinamente cobrando importancia y complejidad a lo largo del siglo XIX: los diferentes niveles de conciencia que constituyen a cada individuo. Esta noción no solo será fundamental para la comprensión etiológica de diferentes trastornos y patologías mentales y su tratamiento, sino para la observación de fenómenos poco comunes que no son necesariamente síntomas mórbidos, sino manifestaciones de estas diferentes conciencias o niveles de una misma conciencia.

Esta compleja y novedosa idea será fundamental para comprender fenómenos como la actividad de las médiums, de la que algunas de las corrientes presentadas se nutrieron. Tal es el caso del Espiritualismo, que sigue la tradición swedenborgiana; la Teosofía, basada en las experiencias de Helena Blavatski; la corriente de *Mental Healing* promovida por Mary Baker Eddy; o incluso la conversión de Henry James Sr. hacia Swedenborg y el misticismo.

Hablamos de conversión en Henry James Sr. en la medida en que un episodio de crisis, lo que pasó a denominar *vastation*, lo condujo a adentrarse en el pensamiento de Swedenborg y dedicar su propia vida al pensamiento místico. Aunque ya formaba parte del entorno de Emerson y el Círculo de Trascendentalistas, Henry James Sr. no puede ser considerado como un integrante al uso de dicha agrupación, sino que su originalidad derivada de su tratamiento místico de las cuestiones filosóficas, lo diferencian de dicho Círculo.

Su importancia para la comprensión de la cuestión radica en el influjo que tuvo sobre su hijo William James, tanto a través de su propio pensamiento y personalidad, como mediante la riqueza de estímulos, ideas y enfoques proporcionada al primogénito por su círculo de amigos. Henry James Sr. se sitúa —y con ello a su hijo William— en el eje de coordenadas entre América y Europa, dados sus frecuentes viajes; entre la filosofía y la espiritualidad, por su círculo de amistades; la educación canónica y los experimentos, reflejados en la pertenencia de algunos de los miembros a la academia, mientras que otros como Alcott

proponían novedosos métodos pedagógicos; así como la pertenencia al grupo y la individualidad, básica para el auto-desarrollo; y el contacto con la naturaleza, siendo un hombre urbano, de costumbres burguesas, cuyo máximo exponente es la educación dada a su hija menor, Alice James.

Henry James Sr., además de situar a su hijo en dichas coordenadas, le proporcionó el contacto entre dos esferas cada día más separadas: la ciencia y la espiritualidad. Reflejo de ello sería tanto el transcurrir de William por los diversos ámbitos de lo humano en búsqueda de soluciones a los grandes problemas antropológicos; como su firme apoyo en la ciencia para emprender todos y cada uno de los estudios que realizó. Hemos visto cómo James mantuvo a lo largo de su vida un pie hincado en el método científico.

Este método científico-humanístico no será, sin embargo, exclusivo de James, aunque sí su perspectiva, dándole éste su toque de originalidad. Otros autores, como el caso de Schopenhauer y Binet, también presentados brevemente en la tercera sección, muestran cómo los intereses de investigación durante la segunda mitad del siglo XIX trascendían los ámbitos disciplinares tal y como posteriormente se establecieron.

El ejemplo de Arthur Schopenhauer puede presentarse como el de un filósofo de la ciencia. Pese a la extrañeza que esto pueda producir en la actualidad, su estudio y seguimiento del magnetismo animal constituye un ejemplo de investigación de método científico, lo que en aquel entonces se consideraba como tal. Pero el filósofo no sólo se interesó, como hemos presentado, por el magnetismo animal, sino que siguió el trabajo sobre alucinaciones de Brière de Boismont, por ejemplo.

El resultado de su amplia perspectiva lo constituyen el tratamiento del magnetismo animal, la magia y las visiones de fantasmas. Se ha presentado, aunque de modo conciso, como uno de los principales herederos de Kant, en la medida en que recogió no solo sus ideas filosóficas, sino su preocupación por las enfermedades de la cabeza y el estudio de los visionarios. Schopenhauer dedicó, también, un ensayo a la cuestión, titulado *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, en dónde propone un punto de vista *idealista* para la consideración de los

espíritus. Frente al posicionamiento espiritualista de Kant, es decir, espíritu-centrado, la propuesta de Schopenhauer introduce la novedosa idea de la conciencia, siendo dichas visiones manifestaciones de la propia voluntad del individuo.

Como puede observarse, el posicionamiento de Schopenhauer, similar en su noción de espíritu a planteamientos como el de Hegel, no está enfocado a los espíritus como la posible manifestación de otras mentes o espíritus de personas fallecidas. Pese a su unificación de los planteamientos de la ciencia y la filosofía de su época, el estudio que Schopenhauer realiza de los fantasmas está más cercano a las ideas fisiognómicas que comprenden el espíritu como la manifestación de la propia personalidad y moralidad, que a nuestros objetivos: el estudio de los fenómenos extraños o preternaturales como comunicación entre diferentes espíritus o mentes, según el caso. En este sentido, Schopenhauer no resulta representativo del tratamiento filosófico de la cuestión ni de su interés por los desarrollos científicos y psicológicos de su época, compartido por buena parte de sus coetáneos.

Este es el caso de Binet, cuyo ejemplo más sobresaliente de la permeabilidad entre lo que hoy consideramos disciplinas e incluso esferas — académica, artística, folklórica— diferentes lo constituye su estudio de los ilusionistas como modo de aproximación a la psique humana. Para Binet, sus espectáculos eran interesantes para la comprensión de cómo funcionaba la mente, cómo podía ser engañada —por las médiums, por ejemplo—y, sobre todo, los diferentes niveles de conciencia.

No podemos dejar de mencionar dos características importantes, aunque relacionadas, del planteamiento de Binet: su tratamiento desigual a mujeres y hombres. Aunque las mujeres desempeñaban el rol de médiums, manifestándose como sujetos pasivos controlados por un espíritu y los hombres, ilusionistas, eran los directores de su propio espectáculo, la asociación de Binet entre médiums histéricas e ilusionistas científicos no está justificada más que por razones de su desigual visión de cada uno de los géneros.

Aunque el objetivo de unos y otras era diferente —el de los ilusionistas era entretener y el de las médiums convencer de su verdadera comunicación con espíritus— no por ello han de ser ellas tachadas de histéricas, sino tan solo de fraude. Puede aducirse que las médiums creían estar controladas por los espíritus, lo que se correspondería con el estudio en proceso de los diferentes niveles de conciencia, su interactuación y cómo han de ser interpretados.

La comprensión de esta cuestión será diferente en Binet y los psicopatólogos franceses, y en James, puesto que mientras los primeros asociaban dichas manifestaciones de los diferentes niveles con patologías mentales, para James este fue un área de estudio, un fenómeno no necesariamente vinculado con la enfermedad, como explícitamente menciona en relación a su cuervo blanco: Mrs. Piper. Esta es una de las características diferenciadoras de James, para quién no existía un binomio normal-patológico, sino una pluralidad de manifestaciones que debían de ser estudiadas para el acceso al complejo conjunto de fenómenos que constituyen la psicología humana.

## 26. La significación de William James

Llegamos con ello a la cuarta sección que constituye la presente tesis doctoral. Este apartado presenta los desarrollos de William James, una personalidad compleja que hemos elegido como representante de la vía científica. Con ello, tras la exposición de las sendas espiritual y filosófica, mostramos con James la tendencia existente a finales del siglo XIX: la exploración científica de todos y cada uno de los problemas humanos. Dicho estudio fue formulado por James de un modo especialmente relevante, pues su originalidad en la concepción de la ciencia, la filosofía y qué es y cómo debemos de acercarnos al conjunto de la mente humana hacen de él el candidato idóneo.

Estos rasgos han de ser tomados en conjunto, de modo plural; como configuración multiaxial de un mismo método de investigación. Y es que James no es representativo de ninguno de los ámbitos de estudio en los que trabajó, sino que su fortaleza reside en el conjunto, en cómo unificó todos estos ámbitos para proponer su propio punto de vista y acercamiento a una cuestión tan compleja como la psicología humana.

Aunque esta afirmación puede parecer banal, resulta necesaria para la apropiada comprensión de James. Por un lado, evita que nuestro acercamiento sea desde una única perspectiva, es decir, al James psicólogo, al James filósofo o al James investigador psíquico, tal y como los investigadores de James han tendido a realizar. Por otro, puesto que su estudio de los fenómenos preternaturales fue una constante a lo largo de su vida, permite que situemos dicha investigación en su lugar central para la comprensión del autor americano.

Este último ejercicio es una de las aportaciones relevantes de la presente tesis doctoral. El estudio de la investigación psíquica en James de modo comprensivo resulta no ha sido un tema tratado hasta el momento. Aunque en las extensas y brillantes biografías del psicólogo americano se desarrolla su vinculación con la *SPR* en mayor o menor grado, no queda suficientemente destacado el lugar que la investigación psíquica ocupa para la comprensión de su

pensamiento y la configuración de las problemáticas a las que se enfrenta a lo largo de su vida.

En cuanto a aquellos investigadores que, como Taylor, han realizado estudios de James y los fenómenos preternaturales, éstos han sido más de carácter histórico, narrativo, que de análisis. Siendo estudios no solo útiles sino del todo necesarios, en la presente tesis se ha abordado la compleja cuestión no solo en función de en qué consistió, sino también qué significó y cómo se relaciona con otros conceptos e ideas centrales del pensamiento jamesiano.

Este análisis nos permite situar al autor en su contexto; una situación social que, como se vio en la sección III, no podía eludir la cuestión de los fantasmas y su estudio sistemático, como fue emprendido por la *SPR* y por James como miembro de ella. Por tanto, ni la investigación psíquica en general ni los extensos estudios realizados por James pueden ser considerados anecdóticos, sino que responden a una necesidad social, académica y personal muy presente en la época. Esto no significa, no obstante, que sus desarrollos hayan sido habituales, sino tan solo que la preocupación por esta cuestión era una constante en la sociedad decimonónica.

La primera característica original en James es su pluralismo democrático. Hemos puesto de relieve los primeros pasos hacia esta democratización del mundo espiritual realizados por Swedenborg y Kant. La concepción de James vendrá a suponer el último de estos avances para la consideración de los espíritus como iguales, no tan solo ante dios, sino entre ellos.

Como ya había hecho Kant, James sitúa su idea de mundo espiritual en el mismo plano que el de los seres vivientes, existiendo, de ser real, una comunicación entre esferas homólogas. En ambos autores, el mundo espiritual se encuentra en el mismo plano temporal que nuestro mundo real, que el mundo físico en que habitamos. Para Kant, como vimos, puede ser así en tanto en cuanto los espíritus están en el tiempo, pero no así en el espacio, no son extensos. En virtud de esta coexistencia podría ser que se produzca la comunicación entre los espíritus vivos, encarnados en cuerpos humanos, y aquellos que se encuentran en potencia, bien los que fueron sujetos, bien aquellos que lo serán. Para Kant,

entonces, los habitantes del mundo espiritual conforman un plano de la existencia en el que pueden comunicarse, estableciéndose conexiones de los moralmente buenos y los moralmente malos. En este punto, similar a Swedenborg, Kant sitúa los espíritus en un mundo externo, aunque conectado, en una esfera diferente a la nuestra.

La diferencia marcada por James es más de grado que cualitativa. James defiende que no podemos entender el mundo real y el espiritual como dos entidades separadas. Aunque dicho postulado puede servir heurísticamente para la comprensión de un problema abstracto, no existen dos esferas diferenciadas, sino que ambas son solo dimensiones de una misma realidad. Esta realidad es la que James pretende comprender mediante su estudio de los fenómenos preternaturales: no estamos ante fenómenos pertenecientes al ámbito de la metafísica ni necesariamente de la religión, sino ante un conjunto de elementos que deben de poder ser explicados por la ciencia, en virtud de las leyes naturales. No se trata, para James, de una cuestión de fe, sino de la constitución misma de la naturaleza, aunque los límites del sujeto humano, de su configuración gnoseológica y epistemológica actual no permitan realizar una explicación satisfactoria. Es por ello que hablamos de fenómenos preternaturales y no naturales, en la medida en que no son *todavía* (y he aquí el quid de la cuestión) científica y naturalmente explicables.

Como decíamos, la diferencia entre Kant y James es cuantitativa y no cualitativa, en la medida en que el filósofo de Königsberg había dejado abierta la posibilidad de que los visionarios tuviesen una especial sensibilidad que les permite ir más allá de los límites usuales del conocimiento humano. Aunque dichos límites, al no ser compartidos intersubjetivamente y no poder ser fundados por las leyes de la razón, no son movidos por las experiencias de aquellos que afirman comunicarse con espíritus, sería una posible vía de avance en las fronteras del conocimiento humano.

En el caso de James, también los fenómenos han de ser explicados de modo natural, siguiendo las leyes metodológicas de la ciencia, una ciencia no demagógica, un método científico no restrictivo y que no elija y coarte sus propios



intereses y problemas, sino que, como él mismo hizo, se preocupe de todos y cada uno de los problemas que se presentan, incluyendo con ello los fantasmas y sus apariciones, las médiums y, en definitiva, el conjunto de fenómenos extraños.

Con respecto a Kant, sin embargo, tal y como hemos venido defendiendo, James supone un avance en la actitud y manera de abordar dichos fenómenos. Para él, estamos ante un ámbito de estudio científico, en el que es posible avanzar hacia la explicación fundamentada de los fenómenos psíquicos. Así, mientras que para Kant y su posicionamiento filosófico esta cuestión era un asunto de mínimos cuyo objetivo principal era evitar la superstición con la que se había emprendido el estudio de la cuestión, para James se trata de una defensa positiva de la labor de los investigadores psíquicos. Puede decirse que el planteamiento de Kant, como vimos, se defendía por la vía negativa, de no negación por falta de pruebas para dicho rechazo, mientras que en el caso de James su posicionamiento es más optimista, abordado desde la vía positiva. Dicha actitud se transmite en sus textos, pero también en el hecho mismo de que emprendiese dichas investigaciones, yendo con ello un paso más allá de lo que Kant había hecho.

Nótese que con este avance no estamos haciendo referencia a un progreso en el sentido de mejora, sino a los diferentes pasos que, históricamente, se han ido sucediendo en el estudio de los fenómenos extraños, pero también, en las concepciones occidentales en su conjunto. Y es que la temática de la que nos hemos ocupado es un reflejo de las configuraciones ideológicas, académicas y culturales de cada época. Es, en este sentido, un modelo a pequeña escala de cómo la humanidad pensaba el mundo, la realidad y a sí misma en las diferentes épocas históricas. La restricción temporal, como ya se ha justificado en la introducción de la presente tesis, responde tanto a la necesidad de limitar el estudio con el fin de enfocar algunos de sus problemas y aproximaciones de un modo concreto y, en segundo lugar, a la problematización de una cuestión que en siglos anteriores había estado cubierta por las confesiones religiosas.

La propuesta de James es en este sentido rica y compleja, en la medida en que encaja las piezas del difícil rompecabezas del conocimiento del *fin-de-siècle*. Pese a nuestra defensa de James como representante de la vía científica, es

innegable su aportación al ámbito de la religiosidad. Hemos presentado al autor con un pie constantemente anclado en el método científico, pero no puede por ello dejar de aludirse a su interés por la cuestión de la fe, directamente vinculada con los espíritus.

Puesto que el pensador americano es bien conocido por sus trabajos acerca de la religión, llámese psicología o filosofía de la religión, mencionaremos aquí tan solo una distinción conceptual que ha de ser atendida. Aunque toda clasificación aplicada al pensamiento de James es en sí misma reduccionista, resulta necesaria para la apropiada comprensión del autor realizar distinciones siempre y cuando se tenga presente que son artificiales, es decir, que no se corresponden con el mundo tal y como es, sino con nuestra necesidad de acercarnos a una explicación del mismo. Es en este sentido en el que hemos fundamentado la distinción entre los niveles natural, preternatural y sobrenatural; tanto como la diferenciación entre el ámbito científico y el místico mencionada por James en sus escritos.

En relación al primer trinomio, como ya se ha visto, James sitúa los fenómenos extraños en el ámbito de lo preternatural; es decir, hechos con una posible explicación siguiendo las leyes de la naturaleza, pero para los que todavía no tenemos una configuración ideológica que nos permitan realizar dicha explicación. Este ámbito, aunque abordado según el método científico, está a medio camino entre la ciencia y las posiciones místicas, pues se trata todavía —en la época de James, pero también en el presente— de una cuestión de fe.

Así, aunque existen datos relevantes que permiten apostar por una investigación seria y rigurosa bajo los cánones del método científico, como los proporcionados principalmente por Mrs. Piper, pero también los recogidos en el estudio del *Census of Hallucinations* y la obra *Phantasms of the Living* realizados por colegas jamesianos de la SPR, en la medida en que no disponemos todavía de la comprensión necesaria para la debida explicación de dichos fenómenos, esta tarea es una apuesta, una cuestión de fe en la ciencia, tanto como en la posibilidad de ampliar los límites del conocimiento humano.

La propuesta de James resulta entonces novedosa e interesante al imbricar los sempiternos problemas humanos con las más innovadoras teorías científicas

para atender a las necesidades socio-culturales de su época. En un momento crítico para las religiones tradicionales, James centra su estudio en la necesidad de explicación de la psicología humana que comprende todas sus *variedades*, es decir, también la sensibilidad hacia la religiosidad y la necesidad de creencia en la pervivencia del espíritu.

Para la explicación de este más allá espiritual, cuyo postulado se había planteado como una necesidad humana ya en Kant y Schopenhauer, James aporta dos grandes posibilidades teóricas: la tradicional supervivencia individual de los espíritus junto con la idea de la existencia de una suerte de repositorio energético en el que todas las sustancias espirituales cohabitasen de modo común.

En la primera de las explicaciones se mantiene la posibilidad de comunicación entre mentes, tanto de personas vivas —la transferencia de pensamiento o, como Myers bautizó, telepatía— como entre la mente de un vivo (la médium) y un fallecido. La segunda propuesta por parte de James, el repositorio de energía, vendría a subsanar algunos problemas encontrados a la hipótesis de la pervivencia del espíritu, como el esencialismo necesario para la defensa de que el espíritu de cada persona es significativo en sí mismo y perdura como diferenciado, único.

Dicha pervivencia entra en contradicción con la lectura de la mente de otras personas que se observa en los fenómenos telepáticos. Si cada persona posee un *self* activo, único, no parece probable que otras mentes puedan acceder de modo libre a su lectura. En este sentido, la noción utilizada por James de transferencia de pensamiento sería más apropiada, en tanto que es la mente de aquel que posee la información el que la transmite de modo activo, siendo recibida por la médium o receptor. Aunque esta teoría parece satisfactoria entre personas vivas presenta el problema de que, entonces, los espíritus también deberían de ser activos y tener intencionalidad para transmitir, comunicar cierta información. Tal y como James muestra en sus estudios de Mrs. Piper, este no parece ser el caso.

Su propuesta, entonces, resulta necesariamente abierta, inconclusa, pero analíticamente relevante, en tanto en cuanto explora las diferentes posibilidades

explicativas, tanto naturales como preternaturales e incluso sobrenaturales. Su honestidad intelectual, pero también su sensibilidad para los problemas y necesidades humanas y su deseo de comprensión profunda de los fenómenos, hacen de su pensamiento una amalgama de método científico, reflexión filosófica, sensibilidad religiosa y apertura a la pluralidad socio-cultural de su contexto.

Esta pluralidad, tanto como la democratización ya anunciada, se muestra en otro de los puntos relevantes del estudio jamesiano de la cuestión: la consideración de las médiums. Sin poder afirmar que las trataba como iguales, sí fue más tolerante con aquellas personas cuyos diferentes niveles de conciencia se manifestaban de diversos modos, como el supuesto contacto con espíritus. La tolerancia de James radica en su afirmación de que no necesariamente dichas manifestaciones son patológicas, tanto como en el hecho de que defiende la necesidad de estudio de las médiums.

Sin embargo, bajo dicha necesidad James plantea a los sujetos de estudio como herramientas para emprender la investigación, objetualizándolos. Aunque su aproximación aleja a las médiums de las histéricas y, en buena medida, alivia la consideración mórbida de estas últimas al no considerar necesaria la presencia de una patología para observar problemas en la co-habitación de los diferentes niveles de conciencia en una persona, no debe por ello pensarse que James de un tratamiento totalmente igualitario a las médiums, como Binet había hecho con los ilusionistas.

La aportación de James supone, en todo caso, un nuevo punto de vista en el estudio de los fenómenos extraños; una investigación que, además, él sitúa como fundamental para los futuros desarrollos de la ciencia y el conocimiento humanos. No se trata tan solo de la importancia que la investigación psíquica tuvo en su biografía personal, y también en su producción intelectual, sino que James posiciona este nuevo enfoque como eje sobre el que pivotar las generaciones futuras.

Su impactante afirmación se sustenta en los siguientes motivos: la vía de entrada a la psique solo puede realizarse a través de la exploración misma de sus márgenes. En ellos se encuentran los puntos de fricción entre lo que conocemos y

aquello que todavía no somos capaces de comprender y que, de entenderlo, nos acercarán hacia un mayor conocimiento. En el texto hemos visto como ejemplo la exploración de los diferentes niveles de conciencia y la noción de “stream of thought”.

Este concepto ha sido estudiado por diversos investigadores de James, pero nunca desde el punto de vista de la investigación psíquica. Mediante nuestro aporte hemos podido ver tanto la importancia de esta comprensión plural, abierta, múltiple, de caos organizado que forma la conciencia del individuo para la investigación de los fenómenos preternaturales; tanto como viceversa, la necesaria puesta en valor de la investigación psíquica jamesiana para la comprensión de esta idea clave en el pensamiento del autor.

Nuevamente, como había sucedido en los casos de Swedenborg y Kant, la investigación centrada en la concepción de los espíritus y los visionarios o médiums resulta ya no sólo relevante, sino necesaria para la comprensión holística, compleja, profunda y completa del pensamiento de cada uno de los tres autores estudiados. Sus planteamientos y ensayos acerca de esta cuestión no son *excursus* a su pensamiento, sino que se sitúan en un lugar privilegiado para la comprensión total del mismo.

Aunque pueda parecer exagerada, dicha afirmación radica en una cuestión que, al menos, ha de ser compartida: dichas investigaciones de lo extraño introducen matices y puntos de vista un tanto diferentes en la consideración que tradicionalmente se tuvo de cada uno de los autores; matices que, independientemente de su importancia, modifican la lectura, el resultado final de la consideración e interpretación de sus textos. Por tanto, sus investigaciones acerca de espíritus, visionarios y médiums han de ser suficientemente consideradas. En este sentido, nuestra lectura muestra una posible vía interpretativa que, aunque no única, confiere la importancia necesaria a una cuestión que ha sido tratada tan solo de soslayo.

Además, en la misma línea, la concepción general y muchas veces prejuiciosa que poseemos de cada uno de los autores tratados se verá modificada por el hecho de haber lidiado con la cuestión espiritual. Swedenborg es un

visionario, no un místico; Kant, sin dejar de lado el buen hacer filosófico, fue sensible a la cuestión de los espíritus y su lectura de Swedenborg marcó su filosofía. En el caso de James no podemos considerar la investigación psíquica como secundaria, accesoria o una cuestión privada, perteneciente tan solo a su biografía personal, sino que se sitúa en el centro mismo de la comprensión de sus propuestas más interesantes y sus concepciones más novedosas. El vínculo entre cada uno de los problemas religiosos, filosóficos y científicos tratados por la tríada de autores presentados y la investigación de los espíritus es prueba de ello.

No obstante, y de modo independiente al avance que la apropiada consideración de esta cuestión en cada uno de los autores estudiados suponga, así como de las modificaciones hermenéuticas de la introducción de dicha problemática en sus respectivos pensamientos, la presente tesis perseguía también un objetivo diferente. De hecho, la presentación de tres puntos de vista diferentes se justifica por la necesidad de observar distintos modos de abordar la cuestión central: los fenómenos preternaturales.

Comencemos por el inicio: la propia denominación de preternatural. Si bien el uso de este adjetivo para denominar el conjunto de fenómenos que estudiamos se ajusta en buena medida a los autores estudiados, su empleo no es para nada azaroso o inocente. Con ello nos hemos posicionado en la esfera de la posibilidad de estudio de unos fenómenos que, por tanto, no han de ser necesariamente falsos. Es decir, desde nuestro punto de vista se mantiene abierta e inexplicable la existencia de cierto tipo de comunicaciones entre mentes, espíritus o ideas depositadas en ese repositorio de energía del que James hablaba.

Es en este sentido en el que hemos titulado nuestro trabajo con la denominación de fenómenos preternaturales, desmarcándonos con ello también de otras corrientes de investigación como las de lo paranormal que, como vimos, proceden de la apuesta por la verificación iniciada, bajo esta denominación, por Rhine. Así, a pesar de la progresiva desaparición por el interés de este tipo de estudios durante el siglo XX y el desprestigio que médiums y visionarios sufrieron en general, mantenemos la relevancia del conjunto de fenómenos del que nos hemos ocupado, tanto como de su estudio sistemático.

En nuestra propuesta, como no podía ser de otro modo, se ha emprendido dicha labor desde el punto de vista filosófico y antropológico, pero creemos haber mostrado la multi-disciplinareidad necesaria para abordar una cuestión que abarca, cuando menos, la física, la filosofía, la psicología, la neurología, la bioética y la religión.

Puesto que la cuestión de la desaparición o transformación del interés por los fenómenos espirituales constituiría otra investigación por sí misma, no sería razonable emprender dicha tarea. Realizaremos, sin embargo, un breve boceto de dos problemas actuales en los que la investigación psíquica ocupa o podría ocupar un lugar central. Antes de comenzar esta labor, no obstante, es necesario puntualizar que la denominación de preternatural con la que hemos titulado la tesis no es ajena, pese a lo dicho, a los desarrollos de los autores en ella estudiados.

Puede decirse que la investigación acerca de Swedenborg es preternatural por la misma razón que hemos defendido su lugar en la historia de Occidente como visionario y no como místico. Su actividad religiosa y mística es consecuencia, derivada de sus visiones y no viceversa. Por tanto, estamos ante un conjunto de fenómenos que pueden considerarse preternaturales, aunque dicha consideración sea un tanto anacrónica. Su relato de las visiones o comunicaciones con los espíritus a través del ojo interior que se ha vinculado con la moral, la sensibilidad religiosa, pero también con corrientes como la fisiognómica, no es contradictoria con la teoría de los niveles de conciencia decimonónica.

Es en este sentido, en cuanto experiencias narradas por el autor como espontáneas y naturales, en el que desde nuestra perspectiva espacio-temporal podemos hablar de fenómenos preternaturales. El propio Swedenborg, de hecho, diferenció entre la interpretación religiosa que realizaba de sus visiones y el hecho mismo de sufrirlas, por lo que, aunque con precaución, la denominación podría extenderse a su propia propuesta.

En el caso de Kant y su aproximación a la cuestión de los espíritus y visionarios es también preternatural en el sentido de que busca la fundamentación necesaria para la defensa de la idea. Puesto que no es posible alcanzar dicha base

sólida, pero tampoco negarla, deja el problema abierto, ya que su negación sería tan prejuiciosa como su afirmación. La actitud kantiana es, en este sentido, de estudio preternatural de un problema que se ha vinculado cotidianamente con lo sobrenatural. Su hipótesis, aplicable a la persona de Swedenborg, es que si un individuo vivo sufre dichas comunicaciones y éstas son reales, verdaderas y no producto de su imaginación, han de ser necesariamente explicables mediante la razón. Se topa, no obstante, con los límites del conocimiento humano, por lo que dicha fundamentación no es posible.

La denominación preternatural, extraída de James, es la que mejor se adecua a la posición que el pensador americano mantuvo con respecto a los fenómenos extraños. Tal y como se ha visto, a pesar de que en un momento reconozca que preternatural es en cierto sentido una cuestión de fe, de creencia en la posibilidad de desarrollo de la ciencia y sus teorías explicativas, no deja por ello de intentarlo desde este ámbito. Para James, no es ya el rechazo de los espíritus el que forma parte de la superstición, sino el hecho de dejar este conjunto de fenómenos al margen de la investigación científica por el mero hecho de no contar con herramientas explicativas suficientes. Una actividad honesta pasa por tratar todos los fenómenos que se presentan y no dibujar un mundo reduccionista sobre el patrón de las leyes teóricas existentes.

Además, los márgenes son los mejores lugares para el conocimiento de la variabilidad humana; es dónde podemos llegar a encontrar alguna pista de aquellos problemas que siempre han preocupado a los individuos. Esta idea, creemos, es de máxima importancia para la consideración de nuestro estudio, pues está directamente relacionado con las cuestiones filosóficas y antropológicas —es decir: Humanas— fundamentales. En estos márgenes se sitúan los tres autores estudiados en su interés por el mundo espiritual y los fenómenos preternaturales, encontrándose aquí también la distinción entre personal y social o privado y público.

Swedenborg abandona la academia para dedicarse a la vivencia e interpretación de sus visiones y contactos, mientras que en Kant encontramos la diferenciación entre la investigación filosófica, más privada y personal, y la



actividad docente, que en su carácter público ha de ser necesariamente moderada. Esta misma distinción ha sido también mencionada en el apartado introductorio al respecto de Newton, existiendo un claro paralelismo con William James en su distinción entre lo publicable, lo que ha de ser reflejado en la obra escrita, y aquello más privado a lo que ambos autores dedicaron sus esfuerzos científicos en sus estudios de laboratorio. La cuestión que se plantea, es: ¿son este tipo de investigaciones necesariamente privadas, del ámbito personal o, dado su interés antropológico y su relevancia como fenómeno socio-cultural pueden ser tratadas desde la academia? Nuestra respuesta es que, efectivamente, no solo pueden tratarse, sino que debemos hacerlo a pesar de las constricciones de la academia.

Una vez realizadas las síntesis y aclaraciones necesarias, se presenta, en el apartado dedicado a conclusiones propiamente dichas, aquellas ideas más directamente vinculadas con el pensamiento de la autora y las posibles vías de investigación que con la presente tesis se abren.



## CONCLUSIONS

Having finished the study, we now present the conclusions of this doctoral dissertation. We will do so by carrying out a two-tiered exercise: first by specifying partial conclusions from each author and then by drawing more general conclusions that entail preternatural phenomena rather than only Swedenborg, Kant and James's view of them. If we had to make a rough sketch of the main conclusion of each of the three authors, we would say Swedenborg contacted spirits, Kant believed in them, and James looked into how that could possibly be so. These statements have a set of implications we present below.

In the case of Swedenborg, whom we studied as an introduction to the spiritual matter, we conclude that the image that history has left us of him is mistaken. Swedenborg was not a mystic, but a visionary. His visions and contacts with the spirit world are the primordial cause of the development of his religious work, which makes his mysticism secondary, derived from his condition as a visionary. Regardless of how it may seem, this characteristic is far from trivial, since the historiography has given us a distorted image of him. His visions have mainly been studied from the pathological point of view, although he has at the same time been respected and followed due to his religious writings. Without underestimating the importance of his mysticism, one must also be aware of the relevance of his visions, both to understand his ideas and to contextualise and regain appreciation for paranormal phenomena that are practically forgotten—or ignored—in society today.

This takes us to another basic characteristic in the appraisal of Swedenborg and preternatural phenomena as a whole. Even though for the visionary, spirits and faith are two closely linked circles, they must be considered as different. The reason for this differentiation lies in that not everything regarding spirits is necessarily religious, at least not conceived from the point of view of a traditional religiousness linked to a particular dogma. The importance of such a differentiation is found in the opportunity Swedenborg offers of separating the two realms. That separation was made real during the 19th century, although not

completely, since the spiritual question, while not demonstrated, remains linked to faith.

Swedenborg's ties with the spirit world, as a prior matter different from religion, have enabled us to present his visions and conceptions as representative of the spiritual way of studying and approaching preternatural phenomena. Beyond the authenticity or not of Swedenborg's spiritual contacts, the impact of his visions on philosophers such as Kant must be taken into consideration.

After an initial approach to the *Träume*, we consider Kant as a philosopher who was not only tolerant of spirits, but even defended them and the possibility of their visions. Deeper study of the essay in the second section has made us more measured in our reading of Kant. His defence of visionaries was only done by negative means, i.e., as something impossible to deny, an unanswered question for which we lack sufficient certainty. Affirmation and outright rejection would both be superstitious conduct, as Kant himself points out.

Regarding Kant's consideration of the possible existence of spirits and the importance of the spiritual world, we believe we have shown that Kant believed in ghosts and in the possibility of contacting them. However, that belief was questioned and rejected by Kant himself due to the impossibility of justifying knowledge on the matter. The result was an ironic text written in a tone unheard of elsewhere in Kant's work, in which criticisms are direct but defences are nuanced and blurred. The affirmation that Kant *de facto* believed in ghosts and visionaries is further strengthened by the considerations found in his correspondence, where he showed himself to be more receptive and open to such phenomena.

There is a fact that, although basic and obvious, is not always given due consideration: the *Träume* are a transitional essay at a time when Kant sought recognition as a scholar and tried to construct his strictly philosophical system. However, he was still at a stage in which he had not completely shed the skin of metaphysics and belief in spirits. Proof of that is found in his notion of "hope in the future", key to interpreting the *Träume*. According to that notion, belief in the beyond is beneficial to the individual, who must confront death because of its

pacifying, calming effect. Despite that, and as we have stated earlier, the ideas in the essay are not at loggerheads with Kant's later philosophy, which makes studying the text relevant for comparing how Kant's mature ideas were configured. By the established connection with some of Kant's main philosophical ideas, we have made a clear case for reconsidering the *Träume* and their importance.

There is still one last conclusion our reading of Kant has led us to: the relevance of his philosophical proposal for approaching and studying the history of preternatural phenomena. Undertaken from different points of view, the history of spirits and their visions has not usually taken Kant into account as an interlocutor. His contributions regarding the spiritual world and the task of visionaries are worthwhile for grasping preternatural phenomena from the point of view of their impact on the individual and his knowledge of the world (epistemology), of himself and his relationship with others (moral), and of the great beyond (religion). This Kantian approach led us to place him as a representative of the second way to access preternatural phenomena: the philosophical path.

This was the way also taken by Schopenhauer, and through his thought we have seen where philosophy and science intersect. That inclusion is, however, only partial to the extent that Schopenhauer makes two different approaches: one first from animal magnetism and science, and the other based on his philosophical thought, mainly from idealism. Both approaches turn out to be worth our while, but they do not manage to integrate the explanation of preternatural phenomena into one single system. Such integration was not presented until William James, albeit not completely satisfying.

The link between the different training disciplines is a constant and notable element in each school of thought featured in the third section. That section also brings home the centrality of the preternatural question is in the second half of the 18th century and 19th century based on the contributions from authors as diverse as Lavater, Mesmer, Helena Blavatski, Henry James Sr., Mary Baker Eddy, Binet, and the psychic investigators from the SPR. Despite his different points of

view, William James stands out for his pluralism and his comprehensive study of preternatural phenomena as well as for his open-mindedness and multidisciplinary interests.

William James is often presented as a model of the scientific way even though he also developed a methodology that enables approaching the question of preternatural phenomena, and his ideas were philosophical and sensitive to religious beliefs. This is why we consider James's approach to be the most appropriate and complete of the ones presented despite the limitations of his results. On the other hand, those limitations are characteristic of the scientific method as it is usually conceived, since volatility, variability and unlikely repeatability of such phenomena make it difficult for us to make meaningful progress on understanding them.

Either way, in James we see some of the characteristics we value the most in approaching and studying preternatural phenomena. First, his pluralism led him to consider a wide range of phenomena, not just the possibility of spirits lingering on after death, but also other questions directly related to them, such the transfer of thought between living people. Examples of this can be found in his experiments with cards and drawings to be transmitted between rooms or at even great distances.

Despite the impossibility of finding factual proof for his theories, James proposed different explanatory models for the phenomena he studied. In the case of telepathy, for example, he put forth the possibility of both minds communicating actively; of the medium reading the information contained in the mind of a person who remained passive; and of the possibility of there being a cosmic repository of information from which the medium could withdraw the featured data.

This same procedure is the one followed to test the hypothesis of the endurance of the spirit. His ideas cover a full range of nuances that reveal the great complexity of the phenomena we study beyond their scientific resolution.

Another basic characteristic we highlight in James is what we have dubbed his "democratization" of the spirit world linked to his "individual-centered"

philosophy (to borrow Taylor's words). Both questions make James's proposal a model worth imitating, in close proximity with developments that may prove highly useful.

Similarly, it should be noted that James was able to amalgamate the different disciplines to arrive at a comprehensive (not reductionist) consideration of preternatural phenomena. His study of these phenomena as preternatural is fundamental to our own understanding of this area. Thus we must resume James's idea with one foot planted in the scientific method upon which his philosophy pivots and the other foot taking tentative steps in search of a path to deeper understanding of the complex set that comprises the phenomena being studied. What comes to mind is the picture of a basketball player looking for the best shot without moving his foot so as not to commit a fault. This is the position from which to undertake the study of preternatural phenomena, as a glance at the world of today makes clear.

One last question James puts on the table is the consideration of women in the patriarchal oppressor context of his time, but also of our own. Without going so far as to consider them his colleagues, but rather only as respectable and necessary instruments for studying strange phenomena, James separated them from another large group of women who suffered under the yoke of the patriarchy of their day: hysterical women.

James was aware of the matter of hysteria on account of his sister Alice, who kept to bed most of her life, and he was a pioneer in advocating women's rights, such as their right to a university education. And yet, although he respected them as women and as people, James never established a relationship with the mediums as peers, as Binet had done with the illusionists in France, but considered them rather as work tools. His defence of the importance of mediums was based on his needing their collaboration for his studies.

Both issues were closely related, constructed on a common characteristic: the fact of being women. The link between activity as mediums and being women (despite their also being male mediums, such as Daniel Douglas Home) corresponds to a similar mechanism in the relationship between women and

hysteria<sup>629</sup>. To a certain extent, as James himself asserted, both came to replace the ancient association between women and witchcraft. This connection may be expressed by the statement that "there are various lines sketching out the matter of witches: a clear, primordial one is their womanhood<sup>630</sup>. This same idea is transferable to the association between women and mediums, much as we saw in Binet's differential relationship with the illusionists (colleagues) and the mediums (hysterical women). This would therefore entail analysing the underlying mechanisms of power<sup>631</sup> in these associations and that have become de facto inequalities in how women are treated and considered. Therefore, note is duly taken of the need to look further into this matter in future research.

And although that connection between women and mediums is no longer as notorious as it was in the 19th century, the association of women and spectralness is relevant. A glance through novels, stories, TV series and especially

---

<sup>629</sup> Foucault establishes this link between women and hysteria in Foucault, M., *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998, section IV ("The device of sexuality"). Special mention should be made of Edelman's work in this regard, which covers the period treated in the present dissertation: Edelman, N. *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIX siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

<sup>630</sup> Zamora Calvo, M. J., Ortiz, A., "Presentación", in *Espejo de Brujas*, Madrid, Abada, 2012, p. 6.

<sup>631</sup> Although we speak of "mechanisms of power" in the Foucaultian sense, it must be pointed out that Michel Foucault never specifically examined the subordination of women or the sources of their subjectivation (Hekman, S. J., "Feminist Identity Politics: Transforming the Political", in D. Taylor and K. Vintges (eds.), *Feminism and the Final Foucault*, Chicago, University of Illinois Press, 2004, pp. 197-213). In fact, for some authors, in the process of drawing up their theoretic and analytic tools, they forget to analyse how the genre nests in and feeds the strategies deployed by the devices of power (Rodríguez Magda, R. M., *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999). This is what has ironically been called "the will to not know about women" (Fuss, D., *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, London, Routledge, 1989, p. 107). A detailed analysis of this controversy between the use of the tools Foucault gives us to analyse the discourses and practices of power regarding women and the fact that Foucault does not apply them, or even helped to perpetuate the discourses on normalisation and masculine superiority can be found in Amigot, Leache, P., Pujal i Llombart, M., "La estructura del género como dispositivo de poder", *Sociológica*, 24, 2009, pp. 115-152.



films today shows a greater number of female spectral beings than male<sup>632</sup>. This raises the possibility of retaking a line of research the traces the route of witches - hysterical women-mediums-ghosts in which to denounce the unequal treatment and consideration of women for the fact of being born women.

An explanatory guide of this inequality in the consideration of mediums as hysterical women is found in the establishment of knowledge and practices deemed serious and rigorous, connected to masculinity. "The institutionalization of scholarly knowledge distinguished the correct "arts" and "practices" from ones that were not, and from which women were excluded. Any knowledge or practice that was not officially acquired became immediately suspect<sup>633</sup>. This suspicion is what hovers over psychic investigation as unofficially acquired knowledge and based on the experiences and skills of the mediums, i.e., mainly through women. This line of research was partially covered in the past in the study of the relationship between witches and hysterical women, and remains open for future study.

Given that the authors have shown us the connections with religion, morality, the theory of knowledge, psychology and science, we will now present two matters that are well subsumed in the previous ones but are especially relevant in the present day: death and identity. Both questions have been basic human concerns and are closely interrelated, since the question about who or what we necessarily involves the fact of our finiteness.

The belief that spirits are undying is the main reason for their existence, for their arising as a possibility. Their rise during Modernity, at a time of profound crisis in traditional religiousness, was no coincidence. Whereas heaven and hell used to cover the necessities of facing death, the decadence of religious confessions brought about the need to find a different way to configure the dialectic between life and death. This new way of facing and understanding death

---

<sup>632</sup> Pedraza, P., *Espectra. Descenso a las criptas de la literatura y el cine*, Madrid, Valdemar, 2004.

<sup>633</sup> Guerrero Navarrete, Y., "Brujería, hechicería y magia en la Edad Media: ¿Un espacio de mujeres?", in M. J. Zamora Calvo, A. Ortiz (eds.), *Espejo de brujas*, Madrid, Aldaba, 2012, p. 99.

of loved ones, like death itself, went through naturalization, laicism and democratization of the spiritual world. All three authors presented herein stand for progressive advances in this way.

In the realm of the philosophical, dualism radicalized the separation between the body and the spirit, the first being finite, but opening up the possibility of the mind, as an immaterial substance, enduring beyond death. This question, however, remains incomprehensible without reference to the other great issue: identity. The essentialism Descartes conferred on the individual's spirit would determine who it is and the body being viewed as something accessory, limited. The collision between life and death became likewise exacerbated, intensified by the crisis in faith while progressively strengthening the importance of the spirit.

In addition, Modernity is the time of the "subject" and "representation": every individual is unique, despite his social nature. As our analysis of Schopenhauer shows, this unique nature makes it possible that that representation is nothing more than an illusion, a vision of a spirit. Insofar as the subject is no more than his created image, the representation his mind makes of others and of the world, said representation may very well be of persons who are geographically far apart or even dead. The first case may be divided into experiences such as telepathy and the ones told in *Phantasms of the Living*, whereas in the case of the dead, we find ourselves dealing with visions of ghosts. These impossible representations may be taken as real or experienced even though the subject is aware of the fact that they cannot be so.

It is in this sense that we can state that such preternatural phenomena<sup>634</sup> are tightly bound to the question of identity. In this issue, the definition of what is human is set by its limits in the sense explored by Schopenhauer and as we have seen in Kant and James. We have referred to these limits through the questions of

---

<sup>634</sup> For example, we point to the conception of death, the possibility of the spirit afterlife or some form of maintaining the ideas and energies that conform the individual as part of the cosmos, as well as the possibility of contacting beyond what is usually established, as what mediums do, telepathy or near-death experiences.

what can be known and the extent to which that knowing can be based on science. Preternatural phenomena involve the matter of identity as a confrontation of these limits: whether by means of death as the limitation of life, or of pathology in its limiting nature of personal health and social hygiene; or through the limits of philosophical and scientific knowledge.

Being the least obvious of the limitations stated above, we will examine more carefully the second question: preternatural phenomena conceived as pathological phenomena. Tied to different pathologies such as schizophrenia (Swedenborg) and hysteria (the 19th century mediums), the phenomena studied herein show a way of codifying a social danger as an illness. This relationship is based on the power held but the nineteenth-century psychiatrist and, in parallel, a (clinically) weak concept such as hysteria. The codification of belief in, contact with and study of strange phenomena as dangerous is, following Foucault, the function of public hygiene carried out by psychiatry<sup>635</sup>. This fact was also especially relevant in the period we have examined, in that during the 19th century, "psychiatry became institutionalized as a social precaution, as hygiene of the social body in its entirety"<sup>636</sup>

However, we have preferred to call this practice "social hygiene" rather than public hygiene (the term used by Foucault on account of it being a set of practices and exercises of the power to control society and its beliefs. Rather than a question of health, of public welfare, it involves a cleaning of any social ideas, people or products that might endanger the dominant power.

Study of preternatural phenomena leads us to a deeper distinction, fundamental to understanding the socio-political and cultural configuration of each moment, namely: the differentiation between the normal and the

---

<sup>635</sup> Foucault, M., *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 1998, p. 117.

<sup>636</sup> Vázquez Rocca, A., "Foucault: 'Los Anormales'. Una genealogía de lo monstruoso. Apuntes para una historiografía de la locura", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 34(2), 2012, pp. 403-420. This very author goes on to say "it must not be forgotten that the first journal to specialise to some extent in psychiatry in France was the *Annals d'hygiène publique et de médecine légale*", in reference to the journal edited by J.-B. Baillièrre et Fils between 1829 and 1922.

pathological; between the mentally healthy--called normal--and the morbid. This distinction, which we have seen applied to Swedenborg, realized by Kant and overcome by James, is basic for the very conception of what being human is and what it is to be one the outskirts of what is considered appropriate.

This link between preternatural phenomena and mental pathology treated by psychiatrists also brings us to a complex and not fully defined neuropsychiatric distinction between pathological and non-pathological hallucination. Even if visionaries had hallucinations, they were not necessarily pathological, as was discussed in the section on Swedenborg. That distinction holds true currently as well, in conjunction with other concepts and situations such as illusion and extrasensory perception.<sup>637</sup>

Thus, not only is it necessary to look deeper into the preternatural phenomena that James and Society dealt with; but also, this set of phenomena has increased with the advancement of science, with its progressive discovery and improved classification, to include matters such as the types of hallucination, the different sensitivities and abilities of the senses out of the ordinary and a different working of the brain.<sup>638</sup> Even though these phenomena do not directly match the ones dealt with, they do form part of our research proposal, of the need to look deeper into manifestations that are not fully understood but that must be

---

<sup>637</sup> Some examples are: Ohayon, M. M., "Prevalence of hallucinations and their pathological associations in the general population", *Psychiatry Research*, 97 (2-3), 2000, pp. 153-164; Moreira-Almeida, A., Cardeña, E., "Differential Diagnosis between Non-Pathological Psychotic and Spiritual Experiences and Mental Disorders", *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33 (1), 2011, pp. 29-36; Pearson, D., et al., "Auditory Hallucinations in Normal Child Populations", *Personal and Individual Differences*, 31 (3), 2011, pp. 401-407.

<sup>638</sup> An example of this type of studies that furthermore has a "popular science" approach is the work *The Mind's Eye* of O. Sacks (*El Ojo de la Mente*, Barcelona, Anagrama, 2011). This author, along with Ramachandran, for example, has the added virtue of good prose, which furthers its normalisation, or at least the de-stigmatisation of the strange phenomena he tells of through his personal biographical professional experience by case studies. See Ramachandran, V. S., Blakeslee, S., *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, New York, Morrow & Co., 1998; Sacks, O., *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama, 2005; Sacks, O., *Alucinaciones*, Barcelona, Anagrama, 2013.

understood for knowledge. Advances and the resulting new configurations made from this type of research result in a new set of issues to be solved, with different anthropo-philosophical (such as identity) and scientific implications (by including the brain, the mind and our biological and physiological possibilities as a baseline).

It may thus be said that the set of characteristics and the modifications in the 19th-century socio-cultural configuration led to this type of phenomena being gradually replaced by other classifications, or by the same ones from another point of view, which opens the door to future areas of research. After the analysis performed in this dissertation on preternatural phenomena and their study in classical episteme, it is necessary to note some lines of research that open up from here and, as we see, remain open at the present time.

Although the generalized idea exists that these phenomena have been relegated to the background, they are nevertheless still present--and pending solution-- in culture today. In recent decades, interest in the concept of death and its historical development has been exemplified in pieces written by Ariès and Morin. That history has become intertwined with the matter of identity (Veyne and Vernant) as well as (Lecoteux)<sup>639</sup> with its intrinsic relationship with spirits and strange phenomena throughout Western history.

Leaving aside the theorizations and historical reconstructions, we find interest in the phenomena in our study in such diverse areas as literature and cinema to neurology and medicine. In the realm of literature and cinema, paranormal tales linked with mystery have been a recurring theme. Although the phantoms and creatures connected to the afterlife seem to have given way to other types of creatures such as zombies, they are still common characters. Feature films also show different issues that we have studied. The question of whether the dead

---

<sup>639</sup> Ariès, P., *Historia de la muerte en Occidente* (1975), Barcelona, Acantilado, 2011; Ariès, P., *El hombre ante la muerte* (1977), Madrid, Taurus, 1984; Morin, E., *El hombre y la muerte* (1951), Barcelona, Kairós, 2003; Veyne, J., *Sobre el individuo* (1987), Barcelona, Paidós, 1990; Vernant, J-P., *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia* (1989), Barcelona, Paidós, 2001; Lecoteux, C., *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media* (1986), Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1999; Lecoteux, C., *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del Doble* (1992), Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2005.

in that afterlife keep living like people or whether they transform into some other type of creature has been recreated, for example, in *Ghostbusters* (1984 and 2016), a film showing the application of science (physics) for neutralizing such energies and the "control" that creature from the afterlife has on the living person.

The point of view of the lingering spirit of the deceased as a continuation of life is treated in films such as *The Sixth Sense* and *The Others*, establishing in both the question of whether the deceased realizes he has died, how he finds out and what it implies<sup>640</sup>. They also show the Kantian hypothesis of simultaneous existences, of the cohabitation of both worlds (the spiritual and the real), coinciding in time but not in space as the spirits are not extensive.

Linked to the above, a noteworthy example is the film *Interstellar*, although in its case there is a transformation in the idea of the phantasmal. Near the end of the film, the protagonist sends a message to his daughter on Earth to let her know he is alive by means of a sort of supercomputer linked in space-time to her bookshelf. In this film we can also apply James's proposal of thought transmission. Observed phenomena involve projecting into space the ideas or spiritual energy that connects by coinciding in time. This is the same idea that forms the basis of the studies done by other psychic researchers from the *SPR* and outlined in the work *Phantasms of the Living*.

The Jamesian hypothesis of a repository of energy would postulate the coincidence of energies in space, in which all spiritual configurations gather, but not so much in time, since that would in some way be eternal. Coinciding in time is not necessary in Swedenborg, either, since his conception involves coexistence on the same plane or sphere in the spirit world but disconnected from time. This enables him to enjoy meetings with Jesus and Socrates, for example.

---

<sup>640</sup> Similarly, but with the introduction of the matter of grieving and the seeing of ghosts as therapy is the feature film *Ghost* (1990), which furthermore introduces the help of a medium to establish contact. This help is featured in the *Warren Files* trilogy (2013/2016/forthcoming in 2018) in which (Christian) faith is introduced as necessary to get rid of the specter, which represents Evil. Since our study has stepped away from traditional religion as a necessity for treating these matters, this film would not be included. The character of the medium is relevant.

Although cinema has made more use of the essentialist presentation of ghosts, undoubtedly linked to the Western conception of death and the afterlife, we can also find examples of the possibility of re-birth in films such as *Yesterday's Children* (2000). Even though this dissertation makes a Eurocentric study, we should not forget the beliefs held by other traditions such as Hinduism and Buddhism in relation to the *Samsara* (the wheel of rebirths and deaths). In essentialist in some ways, insofar as there is a vital principle (*Atman*) that remains in the wheel until its enlightenment, their proposal is different: it is not about staying alive in the spirit world, but rather, about being reborn and continuing to form part of the whole. This is one of the possible meanings of James's energy reserve.

The Jamesian thesis should be taken as a tentative explanation rather than as a closed theory, as the author himself would do to the extent that any idea or concept is always fluid and open. Indeed, in the case of reserve energy, it may be unlimited in both space and time, despite ideas or contents that were deposited or used more recently and the most relevant or meaningful ideas being the ones most immediately available, as if it were the same as human memory. This would at least partially settle the fact that the spirits of the recently departed are more accessible and easier to contact than spirits of those who have been dead longer.

Undoubtedly, another explanation may involve the activation of the energy of someone who is grieving the recent death of a loved one. In this case, the same explanation would apply to why it is easier to establish communication with the spirit of someone recently deceased, whether we are talking of through transfer between living people or between a person sensitive to spiritual contact and a deceased person. At this point we reach another application of the study of preternatural phenomena, a feature that is in turn the cause of such research, namely, the fact of coming to terms with death.

Regardless of the reality of preternatural phenomena, they have proven useful to the individual who conceives his death and that of his loved ones. In the first case, when faced with a consideration of death as passing on to a different reality or existence, the subject has on hand all the tools needed to come to terms

with the fact that he is going to die. Death from this perspective does not mean the end, but only a change. This approach may be taken in an essentialist, pantheist or cosmic way; i.e., the endurance of spirit can be conceived as a separate and unique, individual identity. The lingering spirit may be understood as a return to Mother Nature, to the Whole, and that return may also be conceived of as integrating into the Cosmos, into the entirety of energies in the universe.

Although these considerations may seem trivial, they are at the very base of strange phenomena, such as the rebirth affirmed by some individuals shortly after being born. Those known as child lamas, even though not all of them end up becoming the spiritual leader of Tibetan Buddhism, defend an identity different from their own from the time they are able to talk, giving data on their previous name, their old family, the house they used to live in, and some of them even tell the story of their death. Despite this narration, they do not seem aware that they have been reborn in another body and now have another family and identity. Adaptation to the new life comes about gradually, when the children are between 5 and 8 years old.

In addition to these episodes, the tunnel experiences told by subjects who were in coma, near death or clinically dead but then recovered<sup>641</sup> conform a set of phenomena and experiences that remain to be explained satisfactorily. As James himself denounced, science as mainly established does not heed marginal events but only the possible advancement within the theoretical corpus. However, the

---

<sup>641</sup> Noteworthy examples on account of their notoriety are: Moody, R., *Life After Life and Reflections on Life After Life*, New York, Guidepost, 1975; Sartori, P., *The Near-Death Experiences of Hospitalized Intensive Care Patients: A Five Year Clinical Study*, New York, Edwin Mellen, 2008; Eben, A., *Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife*, New York, Simon and Schuster, 2012. There is also a great deal of scientific literature in this regard, including Blackmore, S. J., *Dying to Live: Science and the Near-Death Experience*, New York, Grafton, 1993; Owens, J. E. et al., "Features of Near-Death Experiences in Relation to Whether or Not the Patients Were Near Death", *Lancet*, 336, 1990, pp. 1175-1177; Mobbs, D., Watt, C., "There is Nothing Paranormal about Near-Death Experiences: How Neuroscience Can Explain Seeing Bright Lights, Meeting the Dead, or Being Convinced You Are One of Them", *Trends in Cognitive Sciences*, 15 (10), 2011, pp. 447-449.



definition of science itself harbours the fact that the scientific method must be applied to each and every human phenomenon, whether explicable or not. This pledge of science is usually forgotten.

This brings us to another problem directly linked to preternatural phenomena: namely, the boundary between science and pseudoscience. At play here are a great many characteristics such as superstition, the theoretical corpus in which we find ourselves or paradigms that are more often defended today. In this academic context, it must be noted that the Hispanic area is especially reluctant toward researching strange phenomena that have been endeavoured in different ways in English-speaking cultures. Therefore, our research provides a step further in its appreciation in Spanish academic circles as well as in its understanding and treatment from science and the history of science. Regardless of how research has been conducted on strange phenomena so far, it does not mean that it should be written off as pseudoscience.

The fact that we have no proof of these phenomena does not mean that they are scientifically negligible but rather, only that we have been unable to explain them satisfactorily. Let us continue in the area of preternatural matters. Science's refusal to study a set of phenomena that are universally observable, albeit strange and limited to a small group of people, makes us question scientific procedures and the allegedly aseptic and objective nature of science. Whether psychological or physical, they need to be studied from a rigorous point of view, not reductionist or prejudiced.

Given its scarcity in the theoretical-scientific corpus, and especially in modern-day culture, death is all but forgotten. Among the most noteworthy reasons why is its denaturing. A clear reflection of that is the medical and technological fight to turn humans into a non-finite, non-mortal species whose individuals live on without having to die. In addition to increased life expectancy, advancements in increasingly more complex implants and transplants as well as pharmacological improvements, a debate has begun recently regarding the individuals who wish to be cryogenically frozen so that they can be brought back to life once a cure has been found for their ailment. These subjects refuse to die,

they reject death as natural and necessary. The psychological impact and cost of that goal is high for the individual experiencing his death, but also for society at large, which must confront "beyond normal" life vis-à-vis individuals who die. This negation of death can be seen in many different areas in society. We recall an example that has already been mentioned herein in the section on the study of Kant's philosophy, namely: the tendency in the world of cinema to bring back actors so that they can keep making movies after death. Aside from the ethical questions such behaviour implies, it is an example of the current society's trend of not accepting death, of denying it and hiding it.

This negation takes us to another relationship between strange phenomena and the possibility or manner of coming to dealing with death: the belief in living on beyond death as therapy<sup>642</sup>. This therapeutic quality can be carried out regarding awareness of one's own death or that of a loved one, i.e., the process of grieving. This is the direction taken by psychiatrists such as Kubler-Ross, but also other specialists in the intra-hospital setting, such as the surgeon Atul Gawande<sup>643</sup>. Both narrated the problems and experiences of their patients regarding death in a natural, personal way. Along this line, but from the point of view of experimental research, the link between science and belief (following the line of James) was developed by the director of the Jefferson Myrna Brain Center of Integrative Medicine, where omni-comprehensive studies are carried out that encompass the junctions between different facets of human life.<sup>644</sup>

---

<sup>642</sup> The exemplification of this matter has been covered in relation to the film *Ghost*.

<sup>643</sup> Kubler-Ross has a long series of books on the subject of death and how to face it. An example is: Kubler-Ross, E., *La muerte: un amanecer*, Barcelona, Luciérnaga, 2004; Gawande, A., *Being Mortal. Illness, Medicine, and What Matters in the End*, London, Wellcome Collection, 2015.

<sup>644</sup> Maintaining the science should be scientific and religion religious, the neuro-scientist Andrew Newberg has carried out different studies on how religious belief and mysticism affects or becomes brain activity and what the implications of that are. Newberg, A., Waldman, M. R., *Why We Believe What We Believe: Uncovering Our Biological Need for Meaning, Spirituality, and Truth*, New York, Free Press, 2006; Newberg, A., Waldman, M. R., *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*, New York, Atria Books, 2007. Along these same lines of making an effort to popularise complex problems, mention must be

The developments demonstrated a three-way prejudice regarding preternatural phenomena. First is the blindness of science to ignore a set of phenomena, disregarding them in prejudice as superstition. That prejudice was denounced by Kant and reiterated by James, and has led us to the debate between what is considered science and what is correction science, in other words, non-reductionist, comprehensive and honest. That debate leads us to the second prejudice, in this case connected to a history of science that has tended to leave out researchers who have looked into the preternatural question or to disregard research by acclaimed authors who deal with this topic. Lastly, the third prejudice underlies the other two: the assumption that anything that is not science is worthless. The words of Collins are highly pertinent in this regard, who held that "there are answers that science isn't able to provide about the natural world—the questions about why instead of the questions about how. I'm interested in the whys. I find many of those answers in the spiritual realm. That in no way compromises my ability to think rigorously as a scientist".<sup>645</sup>

We have focused the research herein on a basic human need. Preternatural phenomena clearly constitute a point from which to begin mapping human reality, both inner and outer, as well as the psycho-cultural configurations established in each time and place. The historical study presented here has aimed to cover an area that has been researched little and appreciated even less in the Spanish context. Nevertheless, it is not restricted to our borders only; its value extends beyond any particular problem, philosopher or space-time-location.

Preternatural phenomena are still improvable, their ontology undecidable and their manifestation unexplainable, but they are still there nonetheless, in the

---

made of Nobel Prize winner G. Edelman, who spent the second half of his career studying the mechanisms of conscience and what has been called "neural Darwinism". Edelman, G., *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, New York, Basic Books, 1987; Edelman, G., Tononi, G., *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York, Basic Books, 2000; Edelman, G., *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*, Yale, Yale Univ. Press, 2004.

<sup>645</sup> Collins, F., cited in Van Biema, D., "God vs. Science", *Time*, 13, 2005, p. 55. Collins is a famous geneticist who has taken part in, inter alia, the Human Genome Project.

face of what historical narratives have conveyed. This is the way in which reconstruction of the history or strange phenomena and their importance leads us to asserting that their place has been and should be more prominent than what the history of science has granted it.

To synthesise, "at the heart of a random world, full of the unexpected, we have but one certainty: each of us must die some day. However, do we have nothing more to say to that absolute?"<sup>646</sup> In light of our work, the answer is yes.

---

<sup>646</sup> Cheng, F., *Cinco meditaciones sobre la muerte*, Madrid, Siruela, 2015, p. 31.

## ANEXO I: CONCLUSIONES

Una vez realizado el estudio, presentamos las conclusiones de la presente tesis doctoral. Para ello realizaremos un doble ejercicio: se concretarán las conclusiones parciales propias de cada uno de los autores estudiados para, posteriormente, exponer conclusiones más generales que atañen a los fenómenos preternaturales y no solo a la visión que de estos tuvieron Swedenborg, Kant y James. Si tuviésemos que resumir a modo de rúbrica la principal conclusión de cada uno de estos autores diríamos: Swedenborg *contactaba* con espíritus; Kant *creía* en ellos; y James *investigó* cómo esto podía ser posible. Estas afirmaciones tienen una serie de implicaciones que presentamos a continuación.

En el caso de Swedenborg, cuyo estudio hemos emprendido como introducción a la cuestión espiritual, se ha llegado a la conclusión de que la imagen que de él nos ha legado la historia es errónea. Swedenborg no fue un místico, sino un visionario. Sus visiones y contactos con el mundo de los espíritus son la causa primordial del desarrollo de su labor religiosa, por lo que su misticismo es secundario, derivado de su condición de visionario. Esta característica, pese a lo que pueda parecer, no es trivial, puesto que la historiografía nos ha proporcionado una imagen distorsionada del Profeta del Norte. Sus visiones han sido estudiadas principalmente desde el punto de vista patológico, aunque ha sido paralelamente respetado y seguido por sus escritos religiosos. Sin menoscabo de la importancia de su misticismo, es necesario tener presente la relevancia de sus visiones, tanto para la comprensión de su propio pensamiento, como para la contextualización y revalorización de los fenómenos extraños, prácticamente olvidados —o ignorados— en la sociedad actual.

Esto nos lleva a otra característica fundamental en la consideración de Swedenborg, así como de los fenómenos preternaturales en conjunto. Aunque para el visionario espíritus y fe son dos esferas estrechamente vinculadas, han de ser consideradas como diferentes. La razón de dicha diferenciación radica en que no todo lo relativo a los espíritus es necesariamente religioso, no al menos concebido desde el punto de vista de una religiosidad tradicional vinculada a un

determinado dogma. La importancia de dicha diferenciación radica en la posibilidad presentada por Swedenborg de separar ambos terrenos. Dicha separación se hará efectiva durante el siglo XIX, aunque no completamente, pues la cuestión espiritual, en tanto no demostrada, se mantiene vinculada a la fe.

La vinculación de Swedenborg con el mundo de los espíritus, como cuestión previa y diferente a la religión, nos ha permitido exponer sus visiones y concepciones como representativas de la vía espiritual de estudio y aproximación a los fenómenos preternaturales. Más allá de la autenticidad o no de los contactos espirituales experimentados por Swedenborg, el impacto de sus visiones en pensadores como Kant debe ser tenido en consideración.

Tras una primera aproximación a los *Träume* consideramos a Kant como un filósofo no solo tolerante, sino incluso defensor de los espíritus y la posibilidad de sus visiones. El estudio en profundidad del ensayo realizado en la segunda sección nos ha hecho ser más comedidos en nuestra lectura del filósofo de Königsberg. Su defensa de los visionarios fue realizada tan solo por la vía negativa, es decir, como una imposibilidad de negar que se trata de una cuestión abierta, para la cual no tenemos certeza suficiente. Tanto su afirmación como su rechazo absoluto serían, como el propio Kant expone, conductas supersticiosas.

En cuanto a la consideración que Kant tuvo de la posible existencia de los espíritus y la importancia del mundo espiritual, creemos haber mostrado que Kant creía en los fantasmas y en la posibilidad de contacto con ellos. Dicha creencia, sin embargo, fue cuestionada, rechazada por el propio Kant, debido a la imposibilidad de justificar un conocimiento sobre la cuestión. El resultado fue un texto irónico, con un tono insólito en la obra kantiana en el que las críticas son directas, pero las defensas matizadas, veladas. La afirmación de que Kant, *de facto*, creía en fantasmas y visionarios se ve reforzada, además, por las consideraciones vertidas en su correspondencia, en dónde Kant se muestra más receptivo y cercano a dichos fenómenos.

Resulta necesario tener presente un hecho que, si bien básico y obvio, no siempre se considera de modo suficiente: los *Träume* son un ensayo de transición, en un momento en el que Kant buscaba su reconocimiento en la academia e

intentaba construir su sistema filosófico. Pero también una etapa en la que todavía no había logrado desprenderse del todo de la impronta metafísica y la creencia en los espíritus. Prueba de ello lo constituye su noción de “esperanza en el porvenir”, central para la interpretación de los *Träume*, según la cual la creencia en un más allá resulta beneficiosa para el individuo que ha de enfrentarse a la muerte debido a su carácter pacificante y tranquilizador. Pese a ello y como hemos expuesto, las ideas contenidas en el ensayo no se encuentran en contradicción con la filosofía kantiana posterior, por lo que el estudio del texto resulta relevante para la comprensión de cómo se configuró el pensamiento maduro de Kant. Mediante la conexión establecida con algunas de las principales ideas filosóficas del autor hemos dejado constancia de esta necesidad de reconsiderar los *Träume* y su importancia.

Existe, todavía, una última conclusión a la que nuestra lectura de Kant nos ha conducido: la relevancia de su propuesta filosófica para la aproximación y estudio de la historia de los fenómenos preternaturales. Emprendida desde diferentes puntos de vista, la historia de los espíritus y sus visiones no ha tenido usualmente en cuenta a Kant como interlocutor. Sus aportaciones acerca del mundo espiritual y de la tarea realizada por los visionarios resultan interesantes para la comprensión de los fenómenos preternaturales desde el punto de vista de su impacto para el individuo y su conocimiento del mundo (epistemología), de sí mismo y su relación con los otros (moral), y del más allá (religión). Esta aproximación kantiana nos ha llevado a situarlo como representante de la segunda vía de acceso a los fenómenos preternaturales: la senda filosófica.

Este fue el camino seguido también por Schopenhauer, a través de cuyo pensamiento hemos visto la intersección entre filosofía y ciencia. Dicha inclusión es, sin embargo, solo parcial en la medida en que Schopenhauer realiza dos aproximaciones diferentes: una primera desde el magnetismo animal y la ciencia, y una segunda basada en su pensamiento filosófico, principalmente desde el idealismo. Ambos acercamientos resultan de interés, pero no logran integrar en un solo sistema la explicación de los fenómenos preternaturales. Aunque sin ser

completamente satisfactoria, dicha integración será la presentada por William James.

El vínculo entre las diferentes disciplinas en formación es un elemento constante y notable en todas y cada una de las corrientes presentadas en el tercera sección. En dicha sección se ha podido constatar la centralidad de la cuestión preternatural durante la segunda mitad del siglo XVIII y el siglo XIX a partir de las aportaciones de autores tan diversos como Lavater, Mesmer, Helena Blavatski, Henry James Sr., Mary Baker Eddy, Binet o los investigadores psíquicos de la *SPR*. Pese a sus diferentes puntos de vista destaca, por su pluralismo y su estudio comprensivo de los fenómenos preternaturales, así como por su talante abierto y multidisciplinar William James.

William James ha sido presentado como modelo de la vía científica, si bien no solo desarrolló una metodología que permitiese acercarse a la cuestión de los fenómenos preternaturales, sino que su pensamiento fue también filosófico y sensible con las creencias religiosas. Por este motivo consideramos la aproximación jamesiana como la más apropiada y completa de las expuestas, pese a las limitaciones en sus resultados. Dichas limitaciones son, por otro lado, propias del método científico tal y como es usualmente concebido, pues la volatilidad, variabilidad y poca replicabilidad de los fenómenos estudiados hacen difícil que podamos realizar avances significativos en su comprensión.

En todo caso, vemos en James algunas de las características que más valoramos en el acercamiento y estudio de los fenómenos preternaturales. En primer lugar, su pluralismo le llevó a considerar una amplia gama de fenómenos, no solo la posibilidad de que los espíritus pervivan tras la muerte, sino otras cuestiones directamente relacionadas como la transferencia de pensamiento entre personas vivas. Ejemplos de ello lo constituyen sus experimentos con cartas o dibujos que debían de transmitirse entre habitaciones o incluso a más distancia.

Pese a la imposibilidad de encontrar hechos probatorios para sus teorías, James propuso diferentes modelos explicativos para los fenómenos que estudiaba. En el caso de la telepatía, por ejemplo, presentó la posibilidad de que ambas mentes se comunicasen de modo activo; que la médium leyese la información



contenida en la mente de una persona que se mantendría pasiva; así como la posibilidad de que existiese un repositorio cósmico de información del que la médium recogería los datos presentados.

Este mismo procedimiento es el seguido ante la hipótesis de la pervivencia del espíritu, para la cual comienza por las explicaciones más comunes (físicas); pasando a las preternaturales y dejando abierta la cuestión de la fe en la vida más allá de la muerte. Su pensamiento contiene una gama de matices mediante la que es posible comprender la complejidad de los fenómenos que estudiamos más allá de su resolución científica.

Otra de las características fundamentales que destacamos en James es lo que hemos enunciado como su “democratización” del mundo espiritual ligado a su pensamiento centrado en el individuo (configuración que Taylor denomina “individuo-centrada”). Ambas cuestiones hacen de la propuesta de James un modelo a imitar, cercano a los propios desarrollos que podrían resultar de gran utilidad.

En este sentido es necesario destacar cómo el psicólogo americano amalgamó las diferentes disciplinas para una consideración comprehensiva (no reduccionista) de los fenómenos preternaturales. Su estudio de estos fenómenos como preternaturales es fundamental para nuestra propia comprensión de este ámbito. Para ello hemos de retomar la idea de James con un pie afianzado en el método científico sobre el que pivota su pensamiento y el otro pie realizando tentativas de encontrar el camino que permita avanzar en la comprensión del complejo conjunto que conforman los fenómenos estudiados. Acude a nuestra cabeza la imagen de un jugador de baloncesto que intenta buscar el mejor ángulo para pasar la pelota sin poder mover el pie para no cometer falta. Esta es la posición desde la que emprender el estudio de los fenómenos preternaturales, tal y como una ojeada a la actualidad pone de manifiesto.

Una última cuestión que James pone sobre la mesa es la consideración de las mujeres en el contexto patriarcal opresor de su época, pero también de la nuestra. Sin llegar a concebir las médiums como colegas, sino tan sólo como respetables y necesarios instrumentos para el estudio de los fenómenos extraños,

James las separa de otro de los grandes colectivos de mujeres que sufrieron el yugo del patriarcalismo de su época: las histéricas.

James era sensible a la cuestión de la histeria a causa de su hermana Alice, quién pasó la mayor parte de su vida postrada, y fue pionero en la defensa de los derechos de las mujeres, como su educación universitaria. Aunque las respetaba como mujeres y como personas, James no consiguió, sin embargo, establecer una relación de igualdad con las médiums —como Binet había hecho con los ilusionistas en Francia—, a quiénes consideró herramientas de trabajo. Su defensa de la importancia de las médiums se basaba en la necesidad que el investigador psíquico tenía de su colaboración para realizar sus estudios.

Ambas problemáticas están fuertemente conectadas, construidas sobre una característica común: el hecho de ser mujer. La vinculación entre la actividad como médium y las mujeres (pese a existir grandes médiums hombres, como Daniel Douglas Home) se corresponde con un mecanismo similar a la relación establecida entre mujeres e histeria<sup>647</sup>. Ambas vienen a sustituir en cierta medida, como el propio James aprecia, a la antigua asociación entre mujeres y brujería. Esta vinculación puede expresarse mediante la afirmación de que “hay varias líneas dibujando el acontecimiento de la bruja: una primordial y clara, es su feminidad”<sup>648</sup>. Esta misma idea es transferible a la asociación establecida entre mujeres y médium, tal y como vimos a través de la relación diferencial de Binet con los ilusionistas (colegas) y con las médiums (histéricas). Se trataría de analizar, entonces, los mecanismos de poder<sup>649</sup> subyacentes a estas asociaciones y que se

---

<sup>647</sup> Foucault establece este vínculo entre mujeres e histeria en Foucault, M., *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998, sección IV. (“El dispositivo de sexualidad”). Merece especial mención el trabajo de Edelman al respecto, que viene a cubrir el período tratado en la presente tesis: Edelman, N., *Les métamorphoses de l'hystérique. Du debut du XIX siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

<sup>648</sup> Zamora Calvo, M. J., Ortiz, A., “Presentación”, en *Espejo de Brujas*, Madrid, Abada, 2012, pág. 6.

<sup>649</sup> Aunque hablamos de “mecanismos de poder” en sentido foucaultiano, es necesario puntualizar que Michel Foucault nunca examinó específicamente la subordinación de las mujeres o las fuentes de su subjetivación (Hekman, S. J., “Feminist Identity Politics: Transforming the Political”, en D. Taylor y K. Vintges (eds.), *Feminism*

han traducido y traducen en desigualdades *de facto* para el tratamiento y consideración de las mujeres. Queda con ello apuntada la necesidad de profundizar en la cuestión que será tratada en el futuro.

Aunque en la actualidad dicho vínculo entre mujeres y médiums no es tan notorio como durante el siglo XIX, resulta relevante la asociación entre espectralidad y mujer. Repasando las novelas, cuentos, series y, sobre todo, la filmografía actual, encontramos una mayor presencia de espectros femeninos<sup>650</sup>. Se abre con ello la posibilidad de retomar una línea de investigación que seguiría la ruta de brujas—histéricas—médiums—fantasmas en la que se denuncie el desigual trato y consideración de las mujeres por el hecho de haber nacido mujeres.

Una guía explicativa de esta desigualdad encontrada entre la consideración de las médiums como histéricas se encuentra en el establecimiento de aquellos saberes y prácticas considerados serios y rigurosos, vinculados a la masculinidad. “La institucionalización de los saberes académicos distinguió las “artes” y “prácticas” correctas de las que no lo eran, y de estas quedaron excluidas las mujeres. Sobre todo conocimiento o práctica adquirido no oficialmente recayó de inmediato la sospecha”<sup>651</sup>. Esta sospecha es la que se cierne sobre la investigación psíquica en tanto saber adquirido no oficialmente y a partir de las experiencias o

---

*and the Final Foucault*, Chicago, University of Illinois Press, 2004, págs. 197-213). De hecho, para algunas autoras, en el proceso de elaboración de sus herramientas teóricas y analíticas olvida analizar cómo el género anida en y alimenta las estrategias desplegadas por los dispositivos de poder (Rodríguez Magda, R. M., *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999). Es lo que se ha denominado irónicamente “voluntad de no saber acerca de las mujeres” (Fuss, D., *Eseentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, London, Routledge, 1989, pág. 107). Un análisis detallado de esta controversia entre el uso de las herramientas que Foucault nos proporciona para el análisis de los discursos y prácticas del poder relativos a las mujeres y el hecho de que Foucault no las aplicase o, incluso, ayudase a perpetuar los discursos de normalización y superioridad masculina puede encontrarse en Amigot Leache, P., Pujal i Llombart, M., “La estructura del género como dispositivo de poder”, *Sociológica*, 24, 2009, págs. 115-152.

<sup>650</sup> Pedraza, P., *Espectra. Descenso a las criptas de la literatura y el cine*, Madrid, Valdemar, 2004.

<sup>651</sup> Guerrero Navarrete, Y., “Brujería, hechicería y magia en la Edad Media: ¿Un espacio de mujeres?”, en M. J. Zamora Calvo, A. Ortiz (eds.), *Espejo de brujas*, Madrid, Aldaba, 2012, pág. 99.

habilidades de las médiums, es decir, fundamentalmente a través de las mujeres. Esta línea de investigación, abordada parcialmente en el pasado como estudio de la relación entre *meigas* e histéricas, queda abierta para futuros desarrollos.

Puesto que a través de los autores hemos visto los vínculos con la religión, la moral, la teoría del conocimiento, la psicología y la ciencia, presentaremos ahora dos problemáticas que, si bien subsumidas en las anteriores, resultan especialmente relevantes todavía en el presente: la muerte y la identidad. Ambas cuestiones han sido preocupaciones humanas fundamentales y están fuertemente vinculadas, puesto que la pregunta acerca de quiénes somos o qué somos pasa necesariamente por el hecho de nuestra finitud.

La creencia en que los espíritus perviven más allá de la muerte de la persona es el motivo principal de su existencia, de que surjan como una posibilidad. Su auge durante la Modernidad, en el momento de crisis profunda de las religiosidades tradicionales, no fue coincidencia. Donde antes el cielo y el infierno venían a cubrir las necesidades de afrontar la muerte, la decadencia de las confesiones trajo consigo la necesidad de configurar de modo diferente la dialéctica entre la vida y la muerte. Este nuevo modo de afrontar y comprender el fallecimiento de los seres queridos, tanto como la propia muerte pasó por la naturalización, laicización y democratización de la esfera espiritual. Los tres autores presentados suponen avances progresivos en este sentido.

En el ámbito de lo filosófico, el dualismo radicalizó la separación entre el cuerpo y el espíritu, siendo el primero finito, pero abriendo la posibilidad de que la mente, la sustancia inmaterial, perviviese más allá de la muerte. Esta cuestión, sin embargo, resulta incomprensible sin la referencia a la otra gran problemática: la identidad. El esencialismo que Descartes confirió al espíritu del individuo vendrá a determinar quién es y entendiendo el cuerpo como accesorio, limitado. El choque entre vida y muerte se exacerbó de igual modo, acentuado por la crisis de fe, fortaleciéndose progresivamente la importancia del espíritu.

Por otro lado, la Modernidad es la época del “sujeto” y la “representación”: cada individuo es único, a pesar de su carácter social. Tal y como se ha puesto de manifiesto en nuestro análisis de Schopenhauer, este

carácter único hace que sea posible que dicha representación no sea más que una ilusión, que la visión de un espíritu. En tanto que el sujeto no cuenta más que con su imagen creada, la representación que su mente hace de los otros y del mundo, bien podría darse dicha representación de personas geográficamente distantes o fallecidas. El primer caso podría dividirse en experiencias como la telepatía y las narradas en *Phantasms of the Living*, mientras que en el caso de fallecidos estamos ante la cuestión de las visiones de fantasmas. Estas representaciones imposibles pueden ser tomadas como reales o vividas, experimentadas como tales, aunque el sujeto sea consciente de que no pueden serlo.

Es en este sentido en el que podemos afirmar que los fenómenos preternaturales tratados<sup>652</sup> se encuentran fuertemente vinculados a la cuestión de la identidad. Bajo nuestra problemática, la definición de lo humano se establece mediante sus límites en el sentido explorado por Schopenhauer y que hemos visto en Kant y James. Nos hemos referido a estos límites a través de las preguntas de qué es posible conocer y en qué medida dicho conocimiento puede estar fundado en la ciencia. Los fenómenos preternaturales atañen a la cuestión de la identidad en tanto confrontación de esos límites: ya sea a través de la muerte como limitación de la vida; ya sea como patología en su carácter limitador de la salud personal e higiene social; bien a través de los límites del conocimiento filosófico y científico.

Por ser la menos obvia de las limitaciones expuestas, ahondaremos en la segunda cuestión: los fenómenos preternaturales concebidos como patológicos. Vinculados con diversas patologías como la esquizofrenia (Swedenborg) y la histeria (las médiums decimonónicas), los fenómenos aquí estudiados muestran una manera de codificar un peligro social como enfermedad. Esta relación se basa en el poder ostentado por la psiquiatría decimonónica y, paralelamente, un concepto (clínicamente) débil como el de histeria. La codificación de la creencia,

---

<sup>652</sup> Apuntamos, por ejemplo, a la concepción de la muerte, la posibilidad de pervivencia del espíritu o alguna forma de mantenimiento de las ideas y energías que conforman el individuo como parte del cosmos, tanto como la posibilidad de contacto más allá de lo usualmente establecido, como el conseguido por las médiums, la telepatía o el que ocurre en los instantes cercanos a la muerte.

contacto y estudio de los fenómenos extraños como peligrosa es, siguiendo a Foucault, la función de la higiene pública cumplida por la psiquiatría<sup>653</sup>. Este hecho fue, además, especialmente relevante en el período que hemos tratado, en la medida en que durante el siglo XIX, “la psiquiatría se institucionalizó como precaución social, como higiene del cuerpo social en su totalidad”<sup>654</sup>.

Hemos preferido, no obstante, denominar a esta práctica como “higiene social” y no tanto higiene pública (término utilizado por el pensador francés) por tratarse de un conjunto de prácticas y ejercicios del poder para controlar a la sociedad y sus creencias. Más que una cuestión de salud, de bienestar público, se trata de una limpieza de aquellas ideas, personas o productos sociales que pueden hacer peligrar el poder dominante.

El estudio de los fenómenos preternaturales nos lleva a una distinción de mayor calado, fundamental para la comprensión de la configuración socio-política y cultural de cada momento, a saber: la diferenciación entre lo normal y lo patológico; entre lo mentalmente sano —denominado normal— y lo mórbido. Esta distinción, que hemos visto aplicada a Swedenborg, realizada por Kant y superada por James es básica para la concepción misma de qué es ser humano y qué es estar en los márgenes o desviado de lo que se considera como apropiado.

Este vínculo entre fenómenos preternaturales y patología mental tratada por la psiquiatría nos introduce, también, en una compleja y no totalmente definida distinción neuro-psiquiátrica entre alucinación patológica y no patológica. Aunque los visionarios sufriesen alucinaciones, éstas no tienen porqué ser concebidas como patológicas, como se ha debatido en la sección de Swedenborg. Dicha distinción está vigente en la actualidad, unida a otros

---

<sup>653</sup> Foucault, M., *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 1998, pág. 117.

<sup>654</sup> Vásquez Rocca, A., “Foucault: ‘Los Anormales’. Una genealogía de lo monstruoso. Apuntes para una historiografía de la locura”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 34(2), 2012, págs. 403-420. Este mismo autor continúa diciendo: “no hay que olvidar que la primera revista en cierto modo especializada de la psiquiatría en Francia fue los *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*”, en referencia a la revista editada por J.-B. Baillièrre et Fils entre los años 1829 y 1922.

conceptos y situaciones como la ilusión y la percepción extrasensorial<sup>655</sup>.

Por ello, no solo es necesario ahondar en los fenómenos preternaturales que James y la Sociedad trataron, sino que este conjunto de fenómenos ha aumentado con el avance de la ciencia, con su progresivo descubrimiento y mejor clasificación, para incluir cuestiones como los tipos de alucinación, las diferentes sensibilidades y habilidades de los sentidos fuera de lo común y un diferente funcionamiento del cerebro<sup>656</sup>. Aunque dichos fenómenos no se corresponden directamente con los tratados, sí forman parte de nuestra propuesta de investigación, de la necesidad de profundizar en aquellas manifestaciones no totalmente comprendidas, pero que han de ser comprendidas por el conocimiento. Los avances y nuevas configuraciones resultantes de este tipo de investigaciones, dan como resultado un nuevo conjunto de problemáticas a resolver, con diversas implicaciones antro-po-filosóficas (como la identidad) y científicas (con la inclusión del cerebro, la mente y nuestras posibilidades biológicas y fisiológicas como horizonte).

Puede decirse, entonces, que el conjunto de características y las modificaciones en la configuración socio-cultural decimonónica llevaron a la progresiva sustitución de este tipo de fenómenos por otras clasificaciones o las

---

<sup>655</sup> Algunos ejemplos son: Ohayon, M. M., "Prevalence of hallucinations and their pathological associations in the general population", *Psychiatry Research*, 97 (2-3), 2000, págs. 153-164; Moreira-Almeida, A., Cardeña, E., "Differential Diagnosis between Non-Pathological Psychotic and Spiritual Experiences and Mental Disorders", *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33 (1), 2011, págs. 29-36; Pearson, D., *et all.*, "Auditory Hallucinations in Normal Child Populations", *Personal and Individual Differences*, 31 (3), 2011, págs. 401-407.

<sup>656</sup> Un ejemplo de este tipo de estudios que cuenta además con una aproximación divulgativa lo constituye la obra *El ojo de la mente* de O. Sacks (Barcelona, Anagrama, 2011). Este autor, junto con Ramachandrán, por ejemplo, cuenta con la virtud de la buena prosa con lo que avanza en la normalización o, cuando menos, des-estigmatización de los fenómenos extraños que narra a través de su experiencia personal biográfica y profesional mediante el estudio de casos. Véase: Ramachandran, V. S., Blakeslee, S., *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, Nueva York, Morrow & Co., 1998; Sacks, O., *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama, 2005; Sacks, O., *Alucinaciones*, Barcelona, Anagrama, 2013.

mismas desde otro punto de vista, lo que deja la puerta abierta a un futuro ámbito de investigación. Tras el análisis realizado en la presente tesis de los fenómenos preternaturales y su estudio en la episteme clásica, es necesario apuntar algunas de las líneas de investigación que se abren y que, como vemos, están abiertas en la actualidad.

Aunque existe la idea generalizada de que estos fenómenos han quedado relegados a un segundo plano, lo cierto es que están todavía *presentes* —y pendientes de resolución— en la cultura actual. En las últimas décadas el interés por el concepto de muerte y su desarrollo histórico se ha ejemplificado en escritos como los de Ariès o Morin. Dicha historia se ha vinculado a la cuestión del individuo (Veyne y Vernant), así como (Lecoteux<sup>657</sup>) a su intrínseca relación con los espíritus y fenómenos extraños a lo largo de la historia de Occidente.

Dejando a un lado las teorizaciones y reconstrucciones históricas, encontramos interés por los fenómenos que hemos estudiado en ámbitos tan dispares como la literatura y el cine o la neurociencia y la medicina. En el ámbito de la literatura y el cine los relatos paranormales ligados al misterio han sido un tema recurrente. Aunque los fantasmas y criaturas vinculadas con el más allá parecen haber cedido el paso a otro tipo de criaturas como los zombis, no han dejado de formar parte del elenco de personajes. En los largometrajes se muestran, además, diferentes problemáticas que hemos estudiado. La cuestión de si en ese más allá los fallecidos continúan *viviendo* como personas o se transforman en otro tipo de criaturas ha sido recreada, por ejemplo, en *Cazafantasmas* (1984 y 2016), película en la que se observa la aplicación de la ciencia (la física) para la neutralización de dichas energías y el “control” por parte de esa criatura del más allá de la persona viva.

---

<sup>657</sup> Ariès, P., *Historia de la muerte en Occidente* (1975), Barcelona, Acantilado, 2011; Ariès, P., *El hombre ante la muerte* (1977), Madrid, Taurus, 1984; Morin, E., *El hombre y la muerte* (1951), Barcelona, Kairós, 2003; Veyne, J., *Sobre el individuo* (1987), Barcelona, Paidós, 1990; Vernant, J-P., *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia* (1989), Barcelona, Paidós, 2001; Lecoteux, C., *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media* (1986), Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1999; Lecoteux, C., *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del doble* (1992), Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2005.



El punto de vista de la pervivencia del espíritu de la persona fallecida como una continuación de la vida es tratada en filmes como *El Sexto Sentido* o *Los Otros*, estableciéndose en ambas la cuestión de si el fallecido sabe que ha muerto, cómo llega a enterarse y qué implica<sup>658</sup>. Muestran, también, la hipótesis kantiana de la simultaneidad de existencias, la co-habitación de ambos mundos (el espiritual y el real), que coinciden en el tiempo, pero no así en el espacio al ser los espíritus no extensos.

Vinculado a lo anterior ha de resaltarse el ejemplo de *Interstellar*, aunque en dicho largometraje se da una transformación de la idea de lo fantasmal. Hacia el final de la película el protagonista envía un mensaje a su hija en la tierra que le permite saber que está vivo mediante una suerte de super-computadora espacio-temporalmente vinculada con la biblioteca de ella. En este filme podemos aplicar también la propuesta de la transmisión de pensamiento de James. Los fenómenos observados responderían a la proyección en el espacio de las ideas o de la energía espiritual que se conectaría mediante la coincidencia en el tiempo. Esta misma idea es la base de los estudios realizados por otros investigadores psíquicos de la SPR y vertidos en la obra *Phantasms of the Living*.

La hipótesis jamesiana del repositorio de energía vendría a postular la coincidencia de las energías en el espacio, en el que se concentran todas las configuraciones espirituales, pero no tanto en el tiempo, pues sería de algún modo eterno. La coincidencia temporal tampoco se da en Swedenborg de modo necesario, pues su concepción pasa por la coexistencia en el mismo plano o esfera del mundo espiritual, pero desligados del tiempo. Esto le permite disfrutar de reuniones con Jesús y Sócrates, por ejemplo.

---

<sup>658</sup> De modo similar, pero con la introducción de la cuestión del duelo y la visión de fantasmas como terapia encontramos el largometraje *Ghost* (1990), en el que, además, se introduce la ayuda de una médium para establecer el contacto. Esta ayuda es la presentada en la trilogía de *Expediente Warren* (2013/2016/prevista para 2018), en las que la fe (cristiana) se introduce como necesaria para acabar con el espectro, que representa el Mal. Puesto que nuestro estudio se ha desligado de la religión tradicional como necesaria para el tratamiento de estas cuestiones, esta película quedaría al margen de lo tratado. Resulta relevante el personaje de la médium.

Aunque la presentación esencialista de los fantasmas ha imperado en el cine, sin duda ligado a la concepción occidental de la muerte y el más allá, encontramos ejemplos de la posibilidad de renacimiento en películas como *Los hijos del ayer* (2000). Aunque en la presente tesis hemos realizado un estudio eurocéntrico, no debemos olvidar las creencias defendidas por otras tradiciones, como la hinduista y la budhista en relación a la *Samsara* (rueda de renacimientos y muertes). Aunque en cierto modo esencialista, en tanto que existe un principio vital (*Atman*) que permanece en dicha rueda hasta su iluminación, su propuesta es diferente: no se trata de seguir *viviendo* en el mundo de los espíritus, sino de renacer y seguir formando parte del todo. Este es uno de los sentidos posibles del repositorio de energía jamesiano.

La tesis jamesiana ha de tomarse como una tentativa de explicación y no como una teoría cerrada, al igual que el propio autor haría en la medida en que cualquier idea o concepto es siempre fluido, abierto. Y es que en el caso del repositorio de energía es posible que sea tanto espacial como temporalmente ilimitado, pese a que aquellas ideas o contenidos que fueron depositados o utilizados más recientemente, tanto como aquellos más relevantes o significativos serán los que se encuentran más disponibles, como si de la memoria humana se tratase. Con ello vendría a solucionarse —parcialmente— el hecho de que los espíritus de los recién fallecidos resulten más accesibles y se contacte más fácilmente con ellos que con los espíritus de aquellos que llevan más tiempo muertos.

Sin duda, otra de las explicaciones pasa por la propia activación de la energía de la persona que está padeciendo el dolor de la muerte reciente de un ser querido. En este caso, tanto si hablamos de transferencia de pensamiento entre personas vivas como entre una persona sensible al contacto espiritual y un fallecido, la mayor facilidad de establecer comunicación con un espíritu que recientemente ha pasado al más allá estaría igualmente explicada. Llegamos a este punto a otra de las aplicaciones del estudio de los fenómenos preternaturales, característica que es, a su vez, causa de dicha investigación, a saber: el hecho de afrontar la muerte.

Independientemente de la realidad de los fenómenos preternaturales, estos han resultado útiles para el individuo que concibe su muerte y la de sus seres queridos. En el primer caso, ante una consideración de la muerte como un paso hacia una realidad o existencia diferente, el sujeto dispone de las herramientas necesarias para enfrentarse al hecho de que va a fallecer. La muerte, desde esta perspectiva, no supone el final, sino tan sólo un cambio. Esta aproximación puede hacerse de modo esencialista, panteísta o cósmico; es decir, puede concebirse la pervivencia del propio espíritu como identidad separada y única, individual. Es posible que se comprenda la pervivencia como una vuelta a la Naturaleza, al Todo; y también que esa vuelta se conciba más bien una integración en el Cosmos, en el total de energías del universo.

Aunque estas consideraciones pudiesen parecer triviales, se encuentran en la base de fenómenos extraños, como el renacimiento afirmado por algunos individuos al poco tiempo de nacer. Los conocidos como niños lamas, aunque no todos ellos llegarán a ser el líder espiritual del budismo tibetano, defienden una identidad diferente a la suya desde que son capaces de hablar, dando datos acerca de su anterior nombre, su antigua familia, la casa en la que habitaban y, algunos de ellos, incluso relatan el episodio de su muerte. Pese a esta narración no parecen ser conscientes de que han renacido en otro cuerpo, teniendo ahora otra familia e identidad. La adaptación a la nueva vida se produce con el tiempo, cuando los niños cumplen los 5 a 8 años.

Además de estos episodios, las experiencias del túnel narradas por sujetos que estuvieron en coma, cerca de la muerte o clínicamente muertos, aunque pudieron ser recuperados<sup>659</sup>, conforman un conjunto de fenómenos y experiencias

---

<sup>659</sup> Ejemplos destacables por la notoriedad alcanzada son: Moody, R., *Life After Life and Reflections On Life After Life*, New York, Guidepost, 1975; Sartori, P., *The Near-Death Experiences of Hospitalized Intensive Care Patients: A Five Year Clinical Study*, New York, Edwin Mellen, 2008; Eben, A., *Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife*, New York, Simon and Schuster, 2012. Existe también numerosa literatura científica al respecto, entre la que se encuentra: Blackmore, S. J., *Dying to Live: Science and the Near-Death Experience*, New York, Grafton, 1993; Owens, J.E. et al., "Features of Near-Death Experiences in Relation to Whether or Not the Patients Were Near Death", *Lancet*, 336, 1990, págs. 1175-

todavía por explicar satisfactoriamente. Tal y como James denunció, la ciencia mayoritariamente establecida no se ocupa de los hechos marginales, sino tan solo del avance posible dentro del corpus teórico establecido. Sin embargo, en la propia definición de ciencia reside el hecho de que el método científico ha de aplicarse a todos y cada uno de los fenómenos humanos, sean estos comprensibles y explicables o no. Este compromiso de la ciencia es usualmente olvidado.

Entramos con ello en otra de las problemáticas directamente vinculadas con los fenómenos preternaturales, a saber: la delimitación entre la ciencia y pseudociencia. Entran aquí en juego toda una serie de características como la superstición, el corpus teórico bajo el que nos encontramos o paradigmas más defendidos en la actualidad. En este contexto académico es necesario resaltar que el ámbito hispano es especialmente reticente a la investigación de los fenómenos extraños, que sí ha sido emprendida de diversos modos, por ejemplo, en el anglosajón. Por ello, nuestra investigación supone un paso más para su revalorización en el ámbito académico español, así como para su comprensión y tratamiento desde la ciencia y la historia de la ciencia. Independientemente de cómo se hayan realizado las investigaciones de fenómenos extraños hasta el presente, esto no significa que sean una temática etiquetable como pseudociencia.

El hecho de que no dispongamos de verificación para estos fenómenos no significa que sean despreciables científicamente, sino tan solo que no hemos conseguido explicarlos de modo satisfactorio, todavía. Continuamos en el ámbito de lo preternatural. La negativa por parte de la ciencia a estudiar un conjunto de fenómenos que, aunque extraños y reducidos a un grupo de personas, son universalmente observables, nos hace cuestionar los procedimientos científicos y el supuesto carácter aséptico y objetivo de la ciencia. Ya sean psicológicos, ya físicos, es necesario que su estudio sea emprendido desde un punto de vista riguroso y no reduccionista ni prejuicioso.

---

1177; Mobbs, D., Watt, C., “There is Nothing Paranormal about Near-Death Experiences: How Neuroscience Can Explain Seeing Bright Lights, Meeting the Dead, or Being Convinced You Are One of Them”, *Trends in Cognitive Sciences*, 15 (10), 2011, págs. 447-449.

Dada su poca presencia en el corpus teórico-científico, pero sobre todo en la cultura actual, la muerte ha caído en el olvido. Entre los motivos más sobresalientes de ello encontramos la desnaturalización de la misma. Claro reflejo de ello es la lucha tecnológica y médica por hacer de los humanos una especie no finita, no mortal, cuyos individuos perduren sin la necesidad de morir. Además del aumento de la esperanza de vida, los avances en implantes y trasplantes cada vez más complejos, así como las mejoras farmacológicas, se ha abierto recientemente un debate por aquellos individuos que desean ser criogenizados para poder continuar viviendo una vez que se disponga de cura para su enfermedad. Estos sujetos se niegan a morir, rechazan la muerte como natural y necesaria. El impacto y coste psicológico de dicha meta es alto para el individuo que sufre su muerte, pero también para la sociedad, que ha de enfrentarse a lo “fuera-de-lo-normal” que es la vida ante aquellos individuos que mueren. Esta negación de la muerte se observa en múltiples ámbitos de la esfera social. Recordamos un ejemplo que ha sido ya mencionado en la sección dedicada al estudio del pensamiento kantiano, a saber: la tendencia en el mundo cinematográfico a revivir a los actores para que puedan continuar realizando películas tras su muerte. Además de las cuestiones éticas que dicha actuación implica, es una muestra de la tendencia social actual que pasa por la no aceptación de la muerte, su negación y ocultación.

Llegamos con esta negación a otra de las relaciones entre los fenómenos extraños y la posibilidad o modo de afrontar la muerte: la creencia en la pervivencia más allá del fallecimiento como terapia<sup>660</sup>. Esta cualidad terapéutica puede desarrollarse tanto ante la conciencia de la propia muerte, como ante el deceso de un ser querido, es decir, los procesos de duelo. Es en este sentido en el que han trabajado psiquiatras como Kubler-Ross, pero también otros especialistas del ámbito intrahospitalario, como es el caso del cirujano Atul Gawande<sup>661</sup>, quiénes han narrado de modo natural y cercano los problemas y experiencias de

---

<sup>660</sup> La ejemplificación de esta cuestión se ha tratado en relación a la película *Ghost*.

<sup>661</sup> Kubler-Ross dispone de una larga serie de libros que tratan la cuestión de la muerte y cómo ha de afrontarse. Ejemplo de ello es: Kubler-Ross, E., *La muerte: un amanecer*, Barcelona, Luciérnaga, 2004; Gawande, A., *Being Mortal. Illness, Medicine, and What Matters in the End*, London, Wellcome Collection, 2015.

sus pacientes en torno a la muerte. En esta línea, pero desde el punto de vista de la investigación experimental, el vínculo entre ciencia y creencia (que sigue la línea jamesiana) ha sido desarrollado por el director del *Jefferson Myrna Brain Center of Integrative Medicine*, en dónde se llevan a cabo estudios omnicomprendidos, que abarcan las intersecciones entre diferentes facetas de la vida humana<sup>662</sup>.

A partir de los desarrollos realizados hemos constatado un triple prejuicio vinculado a los fenómenos preternaturales. En primer lugar, la ceguera de la ciencia que ignora un conjunto de fenómenos tachándolos prejuiciosamente de superstición. Dicho prejuicio, ya denunciado por Kant y reiterado por James, nos ha llevado al debate entre qué es considerado ciencia y qué es ciencia *correcta*, esto es, no reduccionista, comprensiva y honesta. Dicho debate nos introduce en el segundo prejuicio, ligado en este caso a una historia de la ciencia que ha tendido a omitir a aquellos investigadores que han tratado la cuestión preternatural, o aquellas investigaciones de autores notorios que tratan esta temática. Por último, el tercer prejuicio es subyacente a los dos anteriores: la asunción de que todo aquello que no es ciencia no tiene valor. Resultan muy pertinentes a este respecto las palabras de Collins, quién sostiene que: “hay respuestas que la ciencia no puede proporcionar sobre el mundo natural, las preguntas sobre por qué en lugar de las preguntas sobre cómo. Estoy interesado en los porqués. Encuentro muchas de esas respuestas en el ámbito espiritual. Eso

---

<sup>662</sup> Manteniendo que la ciencia ha de ser científica y la religión religiosa, el neurocientífico Andrew Newberg ha realizado diversos estudios acerca de cómo la creencia religiosa y el misticismo afecta o se traduce en la actividad cerebral y qué implicaciones tiene. Newberg, A., Waldman, M. R., *Why We Believe What We Believe: Uncovering Our Biological Need for Meaning, Spirituality, and Truth*, New York, Free Press, 2006; Newberg, A., Waldman, M. R., *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*, New York, Atria Books, 2007. En la misma línea de esfuerzo divulgativo de problemas complejos, resulta necesario mencionar al premio Nobel G. Edelman, quién dedicó la segunda etapa de su carrera al estudio de los mecanismos de conciencia y lo que se ha denominado “darwinismo neural”. Edelman, G., *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, New York, Basic Books, 1987; Edelman, G., Tononi, G., *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York, Basic Books, 2000; Edelman, G., *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*, Yale, Yale Univ. Press, 2004.

no compromete en absoluto mi capacidad para pensar con rigor como científico”<sup>663</sup>.

La presente investigación nos hemos centrado en una necesidad humana fundamental. Los fenómenos preternaturales constituyen, sin duda, un eje desde comenzar a mapear la realidad humana tanto externa como interna, así como las configuraciones psicoculturales establecidas en cada época y lugar. El estudio histórico aquí presentado ha pretendido cubrir un ámbito poco investigado y menos apreciado en el contexto hispano. Sin embargo, no se ciñe a nuestras fronteras, sino que su valor va más allá de un problema concreto, un pensador determinado o una ubicación espacio-temporal específica.

Los fenómenos preternaturales continúan siendo indemostrables, su ontología indecidible y su manifestación inexplicable, pero siguen estando ahí, frente a lo que las narraciones históricas nos han transmitido. Es en este sentido en el que, a través de la reconstrucción de la historia de los fenómenos extraños y su importancia llegamos a la constatación de que su lugar ha sido y debe ser más prominente que el que la historia de la ciencia le ha otorgado.

En síntesis, “en el seno de un mundo aleatorio, lleno de imprevistos, no poseemos más que una certeza absoluta: cada uno de nosotros ha de morir un día. Sin embargo, ¿no tendríamos ya nada más que decir ante este absoluto?”<sup>664</sup>. A la luz de nuestro trabajo la respuesta es afirmativa.

---

<sup>663</sup> Collins, F., citado en Van Biema, D., “God vs. Science”, *Time*, 13, 2005, pág. 55. Collins es un afamado genetista que ha participado, entre otros, en el proyecto Genoma Humano.

<sup>664</sup> Cheng, F., *Cinco meditaciones sobre la muerte*, Madrid, Siruela, 2015, pág. 31.





## BIBLIOGRAFÍA: FUENTES

### Swedenborg

- *Prodromus Philosophiae Ratiocinantis de Infinito, et Causa Finali Creationis*, editado por T. M. Gorman, Londres, Kegan Paul, 1886.
- *Arcana Coelestia: Index of Words, Names and Subjects in the Heavenly Arcana*, edición de J. Hyde, Londres, Swedenborg Society, 1909.
- *The Word of the Old Testament Explained*, editado por A. Acton, Bryn Athyn, Academy of the New Church, 1928.
- *True Christianity Religion*, 2vols., New York, Swedenborg Foundation, 1946-1952.
- *The Spiritual Diary*, 5 vols., editado por G. Bush, J. H. Smithson, J. F. Buss, New York, Swedenborg Foundation, 1978.
- *Arcana Coelestia*, editado por J. Elliot, Londres, The Swedenborg Society, 1983-1999.
- *Cielo e Infierno*, editado por M. Rasskin, Madrid, Grupo Libro, 1991.
- *Apocalypse Explained*, Chester, Swedenborg Foundation, 1997.
- *Revelation Unveiled*, editado por W. R. Woofenden, *Apocalypse Explained*, Chester, Swedenborg Foundation, 1997.
- *Journal of Dreams*, editado por L. Bergquist, *Swedenborg's Dream Diary*, Chester, Swedenborg Foundation, 2001.
- *La nueva Jerusalén y su doctrina celestial [1758]*, Madrid, Trotta, 2004.
- *Life on Other Planets*, editado por J. Chadwick, Londres, Swedenborg Society, 2006.
- *Secrets of Heaven*, editado por L. H. Cooper, Chester, Swedenborg Foundation, 2008.
- *Oeconomia Regni Animalis*, editado por A. Clissold, *Dinamics of the Soul's Domain*, Bryn Athyn, Swedenborg Scientific Association, 2009.
- *Divine Love and Wisdom*, editado por G. F. Dole, Chester, Swedenborg Foundation, 2003.

- *Sacred Scripture*, editado por W. R. Woofenden, *Apocalypse Explained*, Chester, Swedenborg Foundation, 1997.
- *Marriage Love*, editado por L. H. Tafel, *Conjugal Love, after which follow the pleasures of insanity pertaining to promiscuous love*, Chester, Swedenborg Foundation, 2009.
- *On Divine Providence*, USA, Wilder Publications, 2009.

### Kant

- *Philosophical Correspondence*, introducción y edición de A. Zweig, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, traducción de Roberto Torretti, *Revista Diálogos*, Puerto Rico, 1974.
- *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*, traducción y edición bilingüe de Cinta Canterla, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1987.
- *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.
- *Antropología en sentido pragmático*, edición de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990.
- *Lectures on Metaphysics*, trad. de Ameriks, K., Naragon, S., Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- *El conflicto de las facultades*, traducción de R. R. Aramayo (como *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*), Madrid, Trotta, 1999.
- *Crítica de la Razón práctica*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2000.
- *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, traducción de Jacinto Rivera de Rosales, Alberto Rábano Gutiérrez y Agustín Béjar Trancón, Madrid, Antonio Machado, 2001.
- *Sobre la paz perpetua*, traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2003.

- *Crítica de la Razón pura*, trad. de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2002.
- *Sueños de un visionario*, edición de C. Correas, Buenos Aires, Leviatán, 2004.
- *Metafísica Dohna*, traducción de M. Caimi, Salamanca, Sígueme, 2006.
- *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, trad. de R. R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2007.
- *Kant im Kontext III, Komplettausgabe 2007, Werke, Briefwechsel und Nachlass auf CD-ROM*, Berlin, InfoSoftWare, 2009.
- *Notes and Fragments*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, London-New York, Cambridge University Press, 2005.
- *Crítica del discernimiento o la facultad de juzgar*, traducción de R. R. Aramayo y S. Más, Madrid, Alianza, 2012.

### James

- James, W., *William James on Psychological Research*, editado por G. Murphy y R. Ballou, New York Augustus M. Kelley Publications, 1960.
- *The Works of William James (19 vols.)*, edición de Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K., Cambridge, Harvard University Press, 1975-1988.
- *The Correspondence of William James*, edición de Berkeley, E. M., Skrupskelis, I., USA, Virginia University Press, 11 vols., 1996-2004.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1963.
- Ackerknecht, E. H., *Breve historia de la psiquiatría*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.
- Ackerman, H. C., “The Psychology of Mysticism and the Divine Immanence”, *Harvard Theological Review*, 12, 1919, págs.427-434.
- Acton, A., *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, 2 vol., USA, Swedenborg Scientific Association, 1948-1955.
- Adorno, T., “Tesis contra el Ocultismo”, *Minima Moralia: reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004.
- Agacinski, S., *Metafísica de los sexos*, Madrid, Akal, 2007.
- Aggripa, H. C., *Three Books of Occult Philosophy*, St. Paul Minn, Llewellyn, 1993, I.
- Aguilar, D., *Susurros desde la otra orilla. Japón sobrenatural*, Gijón, Satori, 2013.
- Aguilar García, T., *Ontología Ciborg*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Allen, G.W., *William James. A Biography*, New York, The Viking Press, 1967.
- Allport, G., *Personality: A psychological interpretation*, New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1937.
- Alvarado, C. S., Kripnner, S., Ninetheenth Century Pioneers in the Study of Dissociation; William James and Psychical Research, *Journal of Consciouness Studies*, 17 (11-12), 2010, págs. 19-43.
- Amigó Borrás, S., *El enigma de la conciencia: entre la razón, la intuición y el misterio*, México D.F., Liber Factory, 2014.
- Amigot Leache, P., Pujal i Llombart, M., “La estructura del género como dispositivo de poder”, *Sociológica*, 24, 2009, págs. 115-152.
- Anguera, B., “Pierre Janet, un contemporáneo de Sigmund Freud”, *Anuario de Psicología*, 50, 1991, págs. 99-108.
- Antón Pacheco, J. A., *El Profeta del Norte. Un libro sobre Swedenborg*, Sevilla, Letra Áurea, 2009.
- Antón Pacheco, J. A., *Un libro sobre Swedenborg*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991.

- Arana, J., *Ciencia y Metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.
- Arias, R., “The Return of the Victorian Occult in Contemporary Fiction”, *Variations*, 14, 2006, págs. 87-102.
- Arias, R., “Between Spiritualism and Hysteria: Science and Victorian Mediumship in Michèle Roberts’ *In the Red Kitchen*”, *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 50, abril 2005, págs. 161-180.
- Ariès, P., *Historia de la muerte en Occidente*, Barcelona, Acantilado, 2011.
- Ariès, P., *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984.
- Armitt, L., *Theorising the Fantastic*, London, Arnold, 1996.
- Assoun, P.-L., *Introduction à l'épistemologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.
- Baird, A., *The Life of Richard Hodgson*, London, Psychic Press Limited, 1949.
- Baker, C., *Emerson Among the Eccentrics: A Group Portrait*, New York, Penguin, 1997.
- Baldick, C., *In Frankenstein Shadow. Myth, Monstrosity, and Nineteenth-Century Writing*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Baring, M., “Hyppolyte Taine”, *Encyclopædia Britannica*, 26, London, Cambridge University Press, 1911, págs. 359-373.
- Barrent, W., *Visiones en el momento de la muerte*, Barcelona, Amelia Boudet Ed., 1992.
- Barrett, B. F., “Open Intercourse with the Spiritual Word – Its Dangers and the Cautions Which They Naturally Suggest”, *New Jerusalem Magazine* 19, 1845, págs. 13-28, 50-64, 89-104.
- Barrett, W. F., “Mind-reading versus Muscle Reading”, *Nature*, 24, 1881, págs. 212-236.
- Bateman, E., *Edward Bateman: Mechanical Brides of the Uncanny*, California, Nazraeli Press, 2009.
- Barzun, J., *A Stroll with William James*, Chicago, Chicago University Press, 1983.
- Beard, G., “The Psychology of Spiritism”, *North American Review*, 129, 1879, págs. 67-77.
- Beaumont, G., *The Anti-Swedenborg: or A Declaration of the Principal Errors and*

- Anti-Scriptural Doctrines Contained in the Theological Writings of Emanuel Swedenborg*, Londres, Richard Baynes, 1824.
- Bedell, M., *The Alcotts: Biography of a Family*, New York, Clarkson N. Potter, 1980.
- Belli, S., “La sensación de azul marino. Una introducción al sentido y a la conciencia según William James”, *Athenea Digital*, 18, 2010, págs. 85-90.
- Benedetti, M., *La muerte y otras sorpresas*, México, Siglo XXI, 1969.
- Benz, E., *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, Chester, Swedenborg Foundation, 2002.
- Bergquist, L., “Introduction”, Swedenborg, E., *Dream Diary*, Chester, Swedenborg Foundation, 2001, págs. 5-136.
- Bermejo Barrera, J. C.: *Sobre la historia considerada como poesía*, Madrid, Akal, 2005.
- Berrios, G., *Una historia de la Psiquiatría clínica*, Triacastela, 2012.
- Berrios, G., *Historia de los síntomas de los trastornos mentales*, México, FCE, 2009.
- Berrios, G., Fuentenebro, F., *Delirio: historia, crítica, metateoría*, Madrid, Trotta, 1999.
- Binet, A., “La Psychologie de la prestidigitation”, *Revue des deux mondes*, 54, 1894, págs. 903–923.
- Binet, A., *Les altérations de la personnalité*, Paris, Félix Alcan, 1892.
- Binet, A., *On double consciousness*, Chicago, Open Court Publishing Co, 1889.
- Binet, A., *Études de psychologie expérimentale* (1888), Paris, L’Harmattan, 2010.
- Bishop, P., “Review of *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, edited by Gregory R. Johnson and translated by Gregory R. Johnson and Glenn Alexander Magee, Swedenborg Foundation, 2002”, *Journal of Scientific Exploration*, 17 (4), 2003, págs. 761-765.
- Bjork, D. W., *The Compromised Scientist: William James in the Development of American Psychology*, New York, Columbia University Press, 1983.
- Blackmore, S. J., *Dying to Live: Science and the Near-Death Experience*, New York, Grafton, 1993.

- Blavatski, H. P., *The Secret Doctrine* (1888), edición de Gómes, M., *The Secret Doctrine: The Classic Work, Abridged and Annotated*, New York, Tarcher Perigee, 2009.
- Bloch, E., *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.
- Block, M., *The New Church in the New World: A Study of Swedenborgianism in America*, New York, Swendenborg Publishing Association, 1984.
- Bloom, H., *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Simon and Schuster, 1992.
- Blum, D., *Ghost Hunters*, Londres, Arrow Books, 2007.
- Borch-Jacobsen, M., Shamdasani, S., *The Freud Files. An Inquiry into the History of Psychoanalysis*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012.
- Borges, J. L., *Emmanuel Swedenborg. Borges oral*, Barcelona, Bruguera, 1980.
- Borowski, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Bradford, D. T., “Neuropsychology of Swedenborg’s Visions”, *Perceptual and Motor Skills*, 88, Boston, Blackwell Science, 1999, págs. 377-383.
- Braude, A., *Radical Spirits. Spiritualism and Women’s Rights in Nineteenth-Century America*, USA, Indiana University Press, 2001.
- Brenan, S., Stainton, R. J. (ed.), *Philosophy and Death*, Canada, Broadview Press (BDP), 2010.
- Bressan, P., “*The Connection Between Random Experiences, every Day Coincidences and Belief in the Paranormal*”, *Applied cognitive Psychology*, 16, 2002, págs. 17-34.
- Bridgers, L., *Contemporary Varieties of Religious Experience: James's Classic Study in Light of Resiliency, Temperament and Trauma*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Brière De Boismont, A., *Des Hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l’extase, du magnétisme et du somnanbulisme*, (1845), Paris, Troisième Edition, 1862.



- Brock, W. H., *William Crookes (1832-1919) and the Commercialization of Science*, London, Routledge, 2008.
- Brown, M., *The Gothic Text*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2005.
- Brown, S., *The Heyday of Spiritualism*, New York, Hawthorne, 1970.
- Browning, D. S., *Pluralism and Personality. William James and Some Contemporary Cultures of Psychology*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1980.
- Bruno, G., *De Magia*, Londres, Blackwell, 2007.
- Bruno, G., *Dialoghi italiani*, Florencia, Gentile y Aquilequia, 1958.
- Bueno, G., “Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*”, *El Basilisco*, 2ª época, 35, 2004, pág. 3-40.
- Bunn, G. C., Lovie, A. D., & G. D. Richards (Eds.), *Psychology in Britain: Historical essays and personal reflections*, Leicester, UK: The British Psychological Society, 2001, págs. 33-53.
- Burdin, L., *Decir la muerte*, Barcelona, Claret, 2001.
- Burke, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2010.
- Burke, E., *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Valencia, Colección de Arquitectura, 1985.
- Burt, C., *Psychology and Psychical Research. The Seventeenth F. W. H. Myers Memorial Lecture*, London, Society for Psychical Research, 1968.
- Buse, P., Stott, A., *Ghosts. Deconstruction, Psychoanalysis, History*, London, Macmillan, 1999.
- Bush, G., *Mesmer and Swedenborg: or True Relation of the Development of Mesmerism to the Doctrines and Disclosures of Swedenborg*, Nueva York, John Allen, 1847, págs. 169-218.
- Cabanis, G., “Rapports du Physique et du Moral de L´Homme”, en J. Cazeneuve y C. Lehec (ed.), *Ouvres completes*, París, Presses Universitaires de France, 1956.
- Callow, P., *From Noon to Starry Night: A Life of Walt Whitman*, Chicago, Ivan R. Dee, 1992.

- Campbell, D., "The Poughkeepsie Seer", *StudiaSwedenborgiana*, 11(1), 1998, págs. 31-43.
- Cano de Pablo, J., "La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los escritos precríticos de Kant", *Convivium: revista de filosofía*, 19, 2006, págs. 23-44.
- Cantarella, E., *La mujer romana*, Santiago de Compostela, USC, 1991.
- Canterla, C., "La cuestión del nihilism en la genesis de los *Sueños de un visionario* de Kant", en Orden Jiménez, R. V., Navarro Cordón, J. M., Rovira, R., (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, págs. 55-70.
- Canterla, C., *La cara oculta de la razón: locura, creencia y utopía*, Cádiz, UCA, 2001.
- Canterla, C., "Memoria, ficción y alucinación: el recuerdo, la fantasía y la locura en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, de Kant", en M. Cantos y A. Romero (eds.), *Historia, memoria y ficción. 1750-1850*. Cádiz, UCA, 1999, págs. 41-48.
- Canterla, C., "El viaje místico de Swedenborg al cielo y al infierno", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 2, 1992, págs. 45-54.
- Canterla, C., "Neoplatonismo, filosofía natural y misticismo", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudio del siglo XVIII*, 1, 1991, págs. 163-174.
- Canterla, C., "Introducción", de la obra de Kant, I., *Sueños de un visionario*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989.
- Careaga, V., "De lo real a lo posible o de lo posible a lo real", *Ágora. Papeles de Filosofía*, 8 (1), 1989, págs. 93-105.
- Carlyle, T., "The Hero as Divinity. Paganism: Scandinavian Mythology" (1840), *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History*, New Haven, Yale University Press, 2013, págs. 21-50.
- Caro Baroja, J., *Historia de la fisiognómica. El rostro y el carácter*, Madrid, Itsmo, 1988.
- Carpintero, H., *Historia de las ideas psicológicas*, Madrid, Pirámide, 1996.

- Carroll, B. E., *Spiritualism in Antebellum America*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Cartwright, D. E., *Schopenhauer: a Biography*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2010.
- Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, Madrid, 2007.
- Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*, Madrid, FCE, 1948.
- Castle, T., *The Women Thermometer. Eighteen Century Culture and the Invention of the Uncanny*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1975.
- Catelli, E., *Lo demoníaco en el arte: su significado filosófico*, Madrid, Siruela, 2007.
- Cattell, J. M., “Mrs. Piper, the médium”, *Science*, 7, 1898, pág. 642, págs. 534-535.
- Celms, T., *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.
- Cerullo, J. J., *The Secularization of the Soul: Psychological Research in Modern Britain*, London, Institute for the Study of Human Issues, 1980.
- Chalmers, D. J., “Papers on zombies”, en <http://consc.net/online1.html#zombies>
- Chamisso, A., *La maravillosa historia de Peter Schlemihl*, Madrid, Nórdica, 2009.
- Chaunu, P., *Des curés aux entrepreneurs : la Vendée au XXe siècle*, París, Centre Vendéen de Recherches Historiques, 2004.
- Cheah, P., *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial literatures of liberation*, USA, Columbia University Press, 2003.
- Cheever, S., *American Bloomsbury: Louisa May Alcott, Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller, Nathaniel Hawthorne, and Henry David Thoreau; Their Lives, Their Loves, Their Work*, Detroit, Thorndike Press, 2006.
- Cheng, F., *Cinco meditaciones sobre la muerte*, Madrid, Siruela, 2015.

- Chesler, P., *Women and Madness*, Londres, Allen Lane, 1972.
- Clair, J., *Elogio de lo visible*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- Clark, A., *Desire. A history of European Sexuality*, New York-UK, Routledge, 2008.
- Clegg, J. W., *Self-Observation in the Social Sciences*, New York, Transaction Publishers, 2013.
- Cole, W. P., "Swedenborg's Work on Longitude", *The New Philosophy*, 36, 1933, págs. 169-178.
- Collingwood, R. G., *Idea de la Historia*, Madrid, FCE, 2004.
- Conan Doyle, A., Houdini, H., *Sherlock Holmes contra Houdini*, Madrid, La Felguera editores, 2014.
- Cook, E. W., "The Subliminal Consciousness: F.W.H. Myers's Approach to the Problem of Survival", *The Journal of Parapsychology*, 58, 1994, págs. 39-58.
- Cooper, J., *The Mystery of Telepathy*, London, Constable, 1982.
- Cooter, R., *The Cultural Meaning of Popular Science. Phrenology and the Organization of Consent in Nineteenth-Century Britain*, London-New York, Cambridge University Press, 1984.
- Corbin, A., Courtine, J-J, Vigarello, G., *Historia del Cuerpo* (3vols.), Madrid, Taurus, 2006.
- Cornesse, M., *Le rôle des Images dans le pensée de William James*, Grenoble, Aller Père et Fils, 1933.
- Cornwell, N., *The Literary Fantastic. From Gothic to Postmodernism*, London, Harvester Wheastheaf, 1990.
- Cox, E., *Spiritualism Answered by Science*, London, Longman, 1871.
- Cranston, M., *El Romanticismo*, Barcelona, Grijalbo, 1997.
- Crookes, W., *Recherches sur les phenomenes du spiritualisme*, París, B.P.S., 1923.
- Crookes, W., *Psychic Force*, London, H. Gillman, 1871.
- Crookes, W., "Psychic Force and Modern Spiritualism", *Quarterly Journal of Science*, I, 1871, pág. 316.
- Danzinger, K., *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological*

- Research*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1991.
- Darnton, R., *La fin des Lumières. Le mesmerisme et la Révolution*, Paris, Perrin, 1984.
- David-Ménard, M., *Essai sur les Maladies de la tête*, Paris, Flammarion, 1990.
- David-Ménard, M., *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.
- De Maat S., Dekker J, Schoevers R., De Jonghe F., “Relative efficacy of psychotherapy and combined therapy in the treatment of depression: A meta-analysis”, *European Psychiatry*, 2007, págs. 22-28.
- Deirdre, D. (ed.), *The Cambridge Companion to the Victorian Novel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Del Castillo, R., “Devi trasformare la tua energia” en James, W., *L'importanza degli individui*, edición de Del Castillo, R., Parma, Anabasis, 2016, págs. 7-27
- Del Castillo, R. *William James*, Barcelona, RBA, 2016.
- Del Castillo, R., “The Comic Mind of William James”, *William James Studies*, 8, 2012, págs. 65-116.
- Del Castillo, R., “James y el malestar de la cultura”, en Seoane, J., Vegas, S. (eds.), *Al hilo del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, págs. 115-152.
- Del Castillo, R., “Portrait of an Anxiety: Santayana on James”, en Flamm, M., Skowronski, C. (eds.), *Under Whatever Sky. Contemporary Readings of George Santayana*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007, págs. 121-129.
- Del Castillo, R., “The Glass Prison: Emerson, James and the Religion of the Individual”, en Franzese, S., Krämer, F., (eds.), *New Perspectives on William James's Philosophy of Religion*, Frankfurt, Ontos-Verlag, 2007, págs. 93-122.
- Del Castillo, R., “Una serena desesperación. La ética individualista de William James”, *Diánoia*, 51 (57), 2006, págs. 65-78.
- Del Castillo, R., “James, Whitman y la religión americana”, en *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Martín, F. y

- Salas, J., (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, págs. 219-264.
- Del Castillo, R., “Estetas y Profetas. Equívocos de Santayana y James”, en Durán, I., Méndez, C., Salas, J. (eds.), *Miradas transatlánticas: Intercambios culturales entre Estados Unidos y Europa*, Madrid, Fundamentos, 2001, págs. 285-329.
- Delacroix, H., “Kant et Swedenborg”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 12, 1904, págs. 559-578.
- Delacroix, H., “Avenarius: Esquisse de l’empiriocriticisme” (II), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6, 1898, págs. 61-102.
- Delacroix, H., “Avenarius: Esquisse de l’empiriocriticisme” (I), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 5, 1897, págs. 764-779.
- Deleuze, J., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Delumeau, J., *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.
- Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, Madrid, Reus, 1925.
- Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alianza, 2011.
- Díaz-Mas, P. (ed.), “El romance de Tristán e Isolda” *El Romancero*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Dickenson, D., *Margaret Fuller: Writing a Woman's Life*, New York, St. Martin's Press, 1993.
- Diderot, D., *Elements de Physiologie* (1778), edición de J. Mayer, París, Didier, 1964.
- Dijkstra, B., *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Dostoievski, F., *El Doble*, Madrid, Alianza, 2011.
- Doyle, A. C., *Historia del espiritismo*, Madrid, Eyras, 1983.
- Drake R., Cimpean D., Torrey W.C., “Shared Decision Making in Mental Health: Prospects for Personalized Medicine”, *Dialogues Clin Neurosci*, 2009, 11, págs. 455-63.
- Du Prel, C., *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie: Mit einer Einleitung “Kants mystische Weltanschauung”*, Leipzig, Ernst Günther, 1889.

- Duby, G., *El año mil*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Duckworth, D., *A Branching Tree: A Narrative History of the General Conference of the New Church*, London, General Conference of the New Church, 1998.
- Duclow, D., “Williams James, Mind-Cure, and the Religion of Healthy-Mindedness”, *Journal of Religion and Health*, 41 (1), 2002, págs. 45-56.
- Dunlop, L. A. (Jr.), “Hume, James and Husserl on the Self”, *Telos. Critical Theory of the Contemporary*, 2, 1968, págs. 93-112.
- Dupee, F. W., *Henry James*, Londres, Methuen, 1951.
- Eben, A., *Proof of Heaven: A Neurosurgeon’s Journey into the Afterlife*, New York, Simon and Schuster, 2012.
- Echeverri, S., *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana del idealismo*, Colombia, Universidad de Antioquia, 2008.
- Eddy, M. B., *Science and Health*, New York, Christian Science Board of Directors, 1906.
- Edel, L., *Henry James*, 5 vols., Philadelphia, J. B. Lippincott Company, 1953-1972.
- Edel, L., “Introducción”, en James, A., *Diario de Alice James*, Valencia, ONCE, 2011, págs. 15-46.
- Edelman, G., *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*, Yale, Yale Univ. Press, 2004.
- Edelman, N., *Les métamorphoses de l'hystérique. Du debut du XIX siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, 2003.
- Edelman, G., *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, New York, Basic Books, 1987.
- Edelman, G., Tononi, G., *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York, Basic Books, 2000.
- Edgeworth, F. Y., “Psychical Research and Statistical Method”, *Journal of the Royal Statistical Society*, 82 (2), 1919, págs. 222-228.
- Ehrenreich, B., *Una historia de la alegría*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Ehrenreich, B., English, D., *Por tu propio bien*, Madrid, Capitán Swing, 2010.

- Ellenberger, H. F., *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*, New York, Basic Books, 1970.
- Ellenberger, H., “La Psiquiatría y su historia desconocida”, en *Revista Neuro-Psiquiatría*, XXVI (1), 1963, págs. 1-18.
- Ellwood, R. S., “Swedenborg, Andrew Jackson Davis, and Spiritualism”, ponencia presentada en *American Academy of Religion*, Kansas City, 1991.
- Emerson, R. W., *Hombres representativos*, Madrid, Cátedra, 2008.
- Emerson, R. W., *Essays and Lectures*, editado por Joel Porte, New York, Library of America, 1983.
- Emerson, R. W., *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, editado por Tilton, E. M., New York, Columbia University Press, 1939.
- Emerson, R. W., “An Oration on Genius”, publicado por Reed, S., en Miller, P. (ed.), *The Transcendentalist*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, págs. 49-52.
- Emerson, R. W., "The Over-Soul" (1841), en *Essays: First Series*, London, Routledge, 1883, págs. 241-270.
- Ender, E., *Sexing the Mind. Nineteenth-Century Fictions of Hysteria*, USA, Cornell University Press, 1995.
- Engels, F., *Dialectics of Nature*, Moscow, Progress, 1954.
- Epperson, G., *The Mind of Edmund Gurney*, New York-London, Associated University Presses, 1997.
- Eschuré, Eduardo, *Los Grandes iniciados*, México Grupo Editorial Tomo, 2000.
- Esquirol, J. E. D., *Memoria sobre la locura y sus variedades*. Madrid, Dorsa, 1991.
- Esquirol, E., *Des maladies mentales*, Paris, J. B. Baillière, 1938.
- Falgueras, I., “Del saber absoluto a la perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico”, *Anuario Filosófico*, 15 (2), 1982, págs. 33-73.
- Falret, J. P., *Des Maladies Mentales et des Asiles d'Alienés*, París, Baillière, 1864.
- Fausto-Sterling, A., *Myths of Gender*, New York, Basic Books, 1985.
- Feinstein, H. M., *Becoming William James*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.
- Fernández Teijeiro, J. J., “Ciencia, Espiritualismo y Religión: entre Nôvoa Santos y William James”, *Revista de Historia de la Psicología*, 34 (4), 2013, págs.



47- 66.

- Ferrarello, S., "On the Rationality of Will in James and Husserl", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 1 (2), 2009, págs. 1-12.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Ferrús Antón, B., "Mujer e imaginario Romántico. Gertrudis de Avellaneda y sus otras" en M. C. García Tejera *et al.*, *Lecturas del pensamiento filosófico, político y estético*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2007.
- Fichman, M., *An Elusive Victorian: The Evolution of Alfred Russel Wallace*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Firestone, C., "Review of *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, edited by Gregory R. Johnson and translated by Gregory R. Johnson and Glenn Alexander Magee, Swedenborg Foundation, 2002", *Journal of Scientific Exploration*, 17 (4), 2003, págs. 766-769.
- Firestone, C., Palmquist, S. R. (ed.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, USA, Indiana University Press, 2006.
- Fisher, P., *House of Wits: An Intimate Portrait of the James Family*, Henry Holt and Co., New York, USA, 2008.
- Florchütz, G., *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.
- Flournoy, T., *La Philosophie de William James*, St-Blaise, Foyer Solidariste, 1902.
- Flournoy, T., "Revue critique: William James. - The Varieties of religious experience", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1902, págs. 516-527.
- Flournoy, T., *Des Indes à la planète Mars*, Paris, F. Alcan, 1899.
- Foote-Smith, E., Smith, T. J., "Emanuel Swedenborg", *Epilepsia*, 37, 1996, págs. 211-218.
- Foucault, M., *Freedom and Knowledge*, Amsterdam, Elders Special Productions BV, 2014.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 2006.
- Foucault, M., *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

- Foucault, M., *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1996.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, S. XXI, 1984.
- Fowler, V. C., *Henry James's American Girl*, The University of Wisconsin Press, USA, 1984.
- Franzese, S. (ed.), *Special Issue of Streams of William James, William James Society*, 5 (2), 2003.
- Freud, S., "Lo siniestro" en E.T.A. Hoffman, *El hombre de arena*, trad. L. López Ballesteros y C. Bravo-Villasante, Palma de Mallorca, Olañeta, 2008.
- Freud, S., *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- Fruteau de Lacos, F., *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*. Paris, PUF, 2012.
- Fuller, R. C., *Alternative Medicine and Merican Religious Life*, New York, Oxford University Press, 1989.
- Fuller, R. C., *Americans and the Unconscious*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Fuss, D., *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, London, Routledge, 1989.
- Gabás, R., "El concepto de existencia en Heidegger", *Conocimiento y realidad*, 1992, págs. 253-268.
- Gale, R. M., *The Divided Self of William James*, New York, Cambridge University Press, 1999.
- García de Frutos, H., "James y Freud: convergencias y divergencias alrededor del inconsciente", *Revista de Historia de la Psicología*, 31 (2-3), 2010, págs. 75-88.
- García Morente, M., *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004.
- García Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa Calpe, 1972.
- Garth Wilkinson J. J. G., *Improvisations from the Spirit*, London, William White, 1857.
- Garth Wilkinson J. J. G., *Emmanuel Swedenborg: a Biography*, London, William Newberry, 1846.

- Gauld, A., *The Founders of Psychological Research*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968, pág. 140.
- Gawande, A., *Being Mortal, Illness Medicine, and What Matters in the End*, London, Wellcome Collection, 2015
- Guerrero Navarrete, Y., “Brujería, hechicería y magia en la Edad Media: ¿Un espacio de mujeres?”, en M. J. Zamora Calvo, A. Ortiz (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid, Abada, 2012, págs. 99-114.
- Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976.
- Gina, M., *American Countercultures: An Encyclopedia of Nonconformists, Alternative Lifestyles, and Radical Ideas in U.S. History*, London, Routledge, 2015.
- Girard, R., *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Goerwitz, F., “The New Church on the Continent of Europe”, en Mercer, L. P., *The New Jerusalem in the World’s Religious Congresses of 1893*, Chicago, Western New-Church Union, 1894.
- Goethe, J. W., *Fausto*, Barcelona, Espasa Libros, 2011.
- Goffman, E., *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Goldberg, A., *Sex, Religion and the Making of Modern Madness. Eh Eberbach Asylum and German Society, 1815-1849*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Goldsmith, B., *Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism and the Scandalous Victorian Woodhull*, New York, Harper, 1999.
- Gondra, J.M., “William James y el inconsciente”, *Revista de Historia de la Psicología*, 24 (3-4), 2003, págs. 623-632.
- Gondra, J.M., “El informe de William James sobre ‘el control Hodgson-Piper’”, *Revista de Historia de la Psicología*, 22 (3-4), 2001, págs. 361-366.
- Gondra, J. M., “William James y la investigación psíquica”, *Revista de Historia de la Psicología*, 21 (2-3), 2000, págs. 567-574.
- González Ordi, H., Miguel-Tobal, J. J., “La consciencia dividida: de Pierre Janet a Ernest r. Hilgard”, *Revista de Historia de la Psicología* 21 (2-3), 2000, págs.

305-328.

- Good, B., Kleinman, A., *Culture and Depression*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- Gordon, L., *A Private Life of Henry James*, New York, Norton and Company, 1999.
- Gratta-Guiness, I. (ed.), *Psychical Research. A Guide to its history, Principles and Practices. In Celebration of 100 Years of the Society for Psychical Research*, Wellingborough, The Aquarian Press, 1982.
- Grattan, C. H., *The Three Jameses: A Family of Minds: Henry James Sr., William James, Henry James*, New York, New York University Press, 1932, pág. 84.
- Graus, A., "Discovering Palladino's Mediumship. Otero Acevedo, Lombroso and the Quest for Authority", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 52 (3), 2016, págs. 211-230.
- Graus, A., "Los prodigios del hombre encarnado. Víctor Melcior y la redefinición de la mediumnidad (1901)", *Dinamys*, 35 (1), 2015, págs. 83-105.
- Graus, A., "Hypnosis in Spain (1888-1905). From Spectacle to Medical Treatment of Mediumship", *Studies in History and Philosophy of Science*, 48, 2014, págs. 85-93.
- Graus, A., Ballondre, M., "The City of Spirits: Spiritism, Feminism, and the Secularization of Urban Spaces", en Hochadel, O., Nieto-Galan, A., (eds.), *Barcelona (1888-1929): An Urban History of Science and Modernity*, London-New York, Routledge, 2016, págs. 136-157.
- Gray, J., *La comisión para la inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar a la muerte*, Barcelona, Sexto Piso, 2014.
- Griffith, F. G., *The Swedenborg Society, 1810-1960*, London, Swedenborg Society, 1960.
- Gross, C. G., "Emanuel Swedenborg: a Neuroscientist Before his Time", *The Neuroscientists*, 3, 1997, págs. 142-147.
- Gura, P. F., *American Transcendentalism: A History*, New York, Hill and Wang, 2007.
- Gurney, E., Myers, F. W. H., Podmore, F., *Phantasms of the Living*, London,

- Society for Psychical Research, 1886.
- Gurney, E., Myers, F. W. H., “Report on the Literary Committee”, *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1, 1882-1883, págs. 116-155.
- Hacking, I., “Telepathy: Origins of Randomization in Experimental Design”, *Isis*, Vol. 79 (3), 1888, págs. 427-451.
- Hahnemann, S., *The Organon of Homeopathic Medicine*, New York, William Radde, 1848.
- Hall, T. H., *The Spiritualists: The Story of Florence Cook and William Crookes*, New York, Helix Press, 1963.
- Hanegraaff, W. J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- Hanson, N. R., *Observation and Explanation*, New York, Harper Torchbooks, 1971.
- Harpur, P., *La realidad daimónica*, Girona, Atalanta, 2007.
- Hauser, L., “Zombies Invade Philosophy!”, en <http://members.aol.com/lshauser/zomboid.htm>
- Haynes, R., *The Society for Psychical Research 1882-1982: A History*, London, MacDonald, 1982.
- Hearn, L., *Kwaidan: cuentos fantásticos del Japón*, Madrid, Alianza, 2007.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1968.
- Heinämaa, S., Reuter, M. (eds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Amsterdam, Springer, 2009.
- Hekman, S. J., “Feminist Identity Politics: Transforming the Political”, en Taylor, D. y Vintges, K. (eds.), *Feminism and the Final Foucault*, Chicago, University of Illinois Press, 2004, págs.197-213.
- Hergovich, A., Arendasy, M., “Critical Thinking Ability and Belief in the Paranormal”, *Personality and Individual Differences*, 38, 2005, págs. 1805-1812.
- Hilgard, E. R., “Levels of Awareness: Second Thoughts on Some of William

- James' Ideas”, en R. B. Macleod (ed.), *William James: Unfinished Business*, APA, Washington D.C., 1969, págs. 45-72
- Hoffman, E.T.A., *El magnetizador*, Barcelona, Bambu Editorial, 2010.
- Holly, C., *Intensely Family. The Inheritance of Family Shame and the Autobiographies of Henry James*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995.
- Holt, E. B., *The Concept of Consciousness*, London, George Allen, 1914.
- Holton, G., *Ciencia y anticiencia*, Madrid, Nivola, 2002.
- Honour, H., *El Romanticismo*, Madrid, Alianza, 1994.
- Hook, S., *The Hero in History*, New York, Humanities Press, 1950.
- Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009.
- Hsia, P.-C., *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*, Londres y NY, Routledge, 1989.
- Hume, D., *Treatise of Human Nature: Critical Edition*, en David Fate Norton & Mary J. Norton (eds.) Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Hume, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Hume, D., *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1988.
- Hume, D., *Investigación sobre conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980.
- Ibarz, V., “William James”, *Historia y Vida*, 270, 1990, págs. 98-105.
- Im, S., *A study of Kant`s “Dreams of a Spirit-Seer”: Kant`s ambiguous relation to Swedenborg*, USA, Indiana University Press, 2008.
- Ingram, A., *Patterns of Madness in the Eighteenth Century: A Reader*, Liverpool, Liverpool University Press, 1998.
- Innerarity, D., *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, RIALP, 1990.
- Ishiguro, K., *Nocturnos: cinco contos de música e anoitecida*, Vigo, Galaxia, 2010.
- Ishiguro, K., *Non me deixes nunca*, Vigo, Galaxia, 2007.
- James, A., *El Diario de Alice James*, edición de L. Edel, Valencia, Fundación ONCE-Pre-Textos, 2003.
- James, H. (Sr.), *The Literary Remains of Henry James*, Boston, Houghton Mifflin, 1885.
- James, H. (Sr.), *Society the Redeemed Form of Man, and the Earnest of God's*

- Omnipotence in Human Nature, Affirmed in Letters to a Friend*, Boston, Houghton, Osgood and Co., 1879.
- James, H. (Sr.), “*Review of the Secret of Swedenborg: Being an Elucidation of his Doctrine of the Divine Natural Humanity*”, *North American Review*, 110, 1870, págs. 463-468.
- James, H. (Sr.), *The Secret of Swedenborg, Being an Elucidation of His Doctrine of the Divine Natural Humanity*, Boston, Fields, Osgood and Co., 1869.
- James, H. (Sr.), *Substance and Shadow; or Morality and Religion in Their Relation to Life*, Boston, Ticknor and Fields, 1863.
- James, H. (Sr.), *Christianity; the Logic of Creation*, New York, D. Appleton and Co., 1857.
- James, H. (Sr.), *Lectures and Miscellanies*, New York, Redfield, 1852.
- James, H. (Sr.), *Moralism and Christianity; or Man's Experience and Destiny*, New York, J. S. Redfield, 1850.
- James, H., *Trece cuentos de fantasmas*, Madrid, Valdemar, 2010.
- James, H., *Otra vuelta de tuerca y otros relatos*, Barcelona, Planeta, 1985.
- James, M. R., *Trece historias de fantasmas*, Madrid, Alianza, 1982.
- James, H., *Notes of a Son and Brother*, en Dupee, F. W., *Henry James Autobiography*, USA, Criterion Books, 1956.
- James, H., *A Small Boy and Others*, London, Macmillan, 1913.
- James, T., *Dreams, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Janaway, Ch., *Shopenhauer*, Oxford University Press, 2002.
- Janet, P., *L'automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889), Paris, L'Harmattan, 2005.
- Jankélévitch, V., *Pensar la muerte*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Jaspers, K., *Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, Madrid, Aguilar, 1968.
- Johns, Nazroo et al., “*Ocurrence of Hallucinations in a Community Sample*”, *Schizophrenia Research*, 29 (1-2), 1998, pág. 23.
- Johnson, G. R., “*From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of*

- Ends”, *Aries*, 9 (1), 2009, págs. 83-99.
- Johnson, G. R., “Swedenborg’s Positive Influence on the Development of Kant’s Mature Moral Philosophy”, en McNeilly, S. (ed.), *On the True Philosopher and the True Philosophy: Essays on Swedengorg*, London, The Swedenborg Society, 2002.
- Johnson, G. R., “A Commentary on Kant’s *Dreams of a Spirit-Seer*”, Ph.D. Dissertation, Washington, D.C., The Catholic University of America, 2001.
- Johnson, G. R., “Did Kant Dissemble His Interest in Swedemborg?”, *The New Philosophy*, 102, 1999, págs. 529-560.
- Johnson, G. R., Magee, G.A. (eds.), *Kant on Swedenborg’s, Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, London. Swedenborg Studes, 2003.
- Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Editorial Siruela, 2000.
- Jones, S. R., Fernyhough, C., “Talking Back to the Spirits: the Voices and Visions of Emanuel Swedenborg”, *History of the Human Sciences*, 21 (1), 2008, págs. 1-31.
- Kallen, H., *The Philosophy of William James*, New York, The Modern Library, s.a.
- Kamber, R. (ed.), *William James. Essays and Lectures*, New York, Pearson, 2007.
- Knapp, A., *A History of Hypnotism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Kardec, A., *Le livre des mediums*, Paris, Éditions Trajectoire, 1861.
- Kardec, A., *¿Qué es el espiritismo?*, Buenos Aires, Kier, 1859.
- Kerr, J., *A Dangerous Method: The Story of Jung, Freud and Sabina Spielrein*, New York, Atlantic, 2012.
- Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Kihlstrom, J. F., “The Psychological Unconscious”, en O. John, R. Robins, L. Pervin (eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research*, New York, Guilford, 2007.
- Kirk, R., “Zombies”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2003), E. N. ZALTA (ed.), en



<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/zombies/>

- Kirven, R. H., en “Swedenborg and Kant Revisited: the Long Shadow of Kant’s Attack and a New Response”, en Brock, E. J. (ed.) *Swedenborg and his Influence*, USA, Academy of the New Church, Bryn, 1988.
- Kirven, R. H., y Eller, D. B., “Selected Examples of Swedenborg’s Influence in Great Britain and the United States”, en Rose, J. S., Shotwell, S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of Heaven. Swedenborg’s Life, Work and Impact*, Pennsylvania, Swedenborg Foundation, 2005, págs. 195-242.
- Knapp, K. D., *To the Summerland. William James, Psychical Research and Modernity* (tesis doctoral no publicada), Departamento de Historia, The Graduate School of Arts and Sciences, 2003.
- Kraepelin, E., *La demencia precoz*, Buenos Aires, Polemos, 2008.
- Kubler-Ross, E., *La muerte: un amanecer*, Barcelona, Luciérnaga, 2004.
- Kuehn, M., *Kant, a Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Kurila, P., “Vastations and Prosthetics: Henry James, Sr. and the Transatlantic Education of William and Henry James”, en Halliwell, M., Rasmussen, D. S., *William James and the Transatlantic Conversation: Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2014, págs. 81-97.
- Kurtz, P., *A Skeptic’s Handbook of Parapsychology*, New York, Prometheus Books, 1985.
- Labal, P., *Los cátaros, herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica, 1984.
- Lachapelle, S., *Conjuring Science, A History of Scientific Entertainment and Stage Magic in Modern France*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.
- Lachapelle, S., “From the Stage to the Laboratory: Magicians, Psychologists, and the Science of Illusion”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 44 (4), 2008, págs. 319-334.
- Lameiro, M., “Sueños de un racionalista: Sobre la diatriba de Kant contra Swedenborg o por una ontología simbólica”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 58, 2008, págs. 1-13.
- Lamm, M., *Emanuel Swedenborg: The Development of His Thought*, Chester,

- Swedenborg Foundation, 2000.
- Landtblom, A. M., "Did St Birgitta Suffer from Epilepsy? A Neuropathography", *Seizure*, 13, 2004, págs. 161-167.
- Lange, R., Greyson, B., Houran, J., "A Rasch scaling validation of a 'core' near-death experience", *British Journal of Psychology*, 95, 2004, págs. 161-177.
- Lange, R., Thalbourne, A., Houran, J., Storm, L., "The Revised Transliminality Scale: Reliability and Validity Data From a Rasch top-Down Purification Procedure", *Consciousness and Cognition*, 9, 2000, págs. 591-617.
- Lanteri-Laura, G., *Las alucinaciones*, México D.F., FCE, 1991.
- Lavater, J. G., *Essays on Physiognomy*, London, B. Blake, 1894.
- Lavater, J. G., *Lavater de hombres, o Arte de conocer los hombres por su fisionomía: aumentado con un resumen de la vida de Lavater y del Dr. Gall (1792)*, Barcelona, Berdeguer, 1848.
- Laywine, A., *Kant's Early Metaphysics and the Origins of Critical Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, 1993.
- Le Goff, J., *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.
- Leahey, T. H., Leahey, G. E., *Psychology's Occult Doubles. Psychology and the Problem of Pseudoscience*, Chicago, Nelson-Hall, 1983.
- Lear, J., *On Freud*, New York-London, Routledge, 2005.
- Lecouteux, C., *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del Doble*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2005.
- Lecouteux, C., *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1999.
- Lehman, A., *Victorian Women and the Theatre of Trance: Mediums, Spiritualist*, North Carolina, McFarland, 2009.
- Lenz-Medoc, P. et al. (ed.), *La muerte de dios*, Caracas, Monte Avila, 1970.
- Lessing, G. E., *La Ilustración y la muerte: dos tratados*, edición e introducción de A. Andreu, Madrid, CSIC, 1992.
- Leuba, J. H., "William James' Interpretation of Religious Experience", *International Journal of Ethics*, 14 (3), 1904, págs. 322-339.
- Leudar, I., Sharrock, W., 2003, "Changing the Past?", *History of Human Sciences*,

- 16 (3), págs. 105-121.
- Lira, C., “Reflexiones en torno a lo Siniestro en dos escenas del novelista japonés Haruki Murakami”, en [www.japonartesesescenicas.org](http://www.japonartesesescenicas.org)
- Littre, E., “Un Fragment de Médecine Rétrospective”, *Philosophie Positive*, 5, 1860, págs. 103-120.
- Llambías de Azevedo, J., “La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo”, *Dianoia*, 7 (7), 1961, págs. 147-166.
- Locke, D., *La ciencia como escritura*, Cátedra, Madrid, 1997.
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F., México: FCE, 1992.
- Longuenesse, B., *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- López Vale, A., “De médiums e ilusionistas: ¿diferentes valías o tan solo distinto sexo?”, *Fórum*, 24, 2017, págs. 73-93.
- López Vale, A., “Cuerpo incorpóreo: la representación de los fenómenos preternaturales como criterio de estudio”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, págs. 533-543.
- Lopez Vale, A., “Alice James y la muerte como modo de salir al camino de la vida” *Dossiers Feministes*, 18, 2014, págs. 21-33.
- López Vale, A., “Retrato de una hermana: Alice James”, en Arriaga, M., *Ausencias. Escritoras en los márgenes de la cultura*, Sevilla, Arcibel, 2013, págs. 704-716.
- Luckhurst, R., *Zombies: a Cultural History*, London, Reaktion Press, 2015.
- Luckhurst, R., *The Invention of Telepathy: 1870-1901*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Luengo López, J., “La erótica del terror en la figura del vampiro: Nosferatu frente a Clarimonde”, *Cuaderno de Investigación Filológica*, 39, 2013, págs. 77-106.
- Lukoff, D., “From Spiritual Emergency to Spritual Problem: The Transpersonal Roots of the new DSM-IV Category”, *Journal of Humanistic Psychology*, 38 (2), 1998, págs. 21-50.

- Lyons, S. L., *Species, Serpents, Spirits, and Skulls: Science at the Margins in the Victorian Age*, New York, State University of New York Press, 2010.
- Machado, M. H., *Brazil through the Eyes of William James: Diaries, Letters, and Drawings, 1865-1866*, New York, David Rockefeller Center for Latin American Studies, 2006.
- Mackay, C., *Memoirs of extraordinary Popular Delusions*, London, Richard Bentley, 1841.
- Madsen, O., *The Therapeutic Turn: How Psychology Aletered Western Culture*, London, Routledge, 2014.
- Makari, G., *Revolución en mente*, Madrid, Sexto Piso Editorial, 2012.
- Maldonado, J. R., Spiegel, D., “Dissociative Disorders”, en R. E. Hales, S. C. Yudofsky, G. O. Gabbard (eds.), *American Psychiatric Publishing Textbook of Psychiatry*, Arlington, American Psychiatric Publishers, 2008, págs. 665-710.
- Mansur, J. C., “Principios precríticos y críticos del pensamiento de Emmanuel Kant”, *Tópicos: revista de Filosofía*, 36, 2009, págs. 65-82.
- Mardones, J. M., *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000.
- Marchetti, S., “Unfamiliar Habits: James and the Ethics and the Politics of Self-Experimentation”, *William James Studies*, 11, 2015, págs. 102-113.
- Marchetti, S., “Style and/as Philosphy in William James”, *Journal of Philosophical Research*, 39, 2014, págs. 339-352.
- Martín Arias, L., “Consideraciones en torno al fantasma”, *Trama y fondo: revista de cultura*, 10, 2001.
- Martínez, L., Rosa, A., “William James: Epistemología pragmática y significación de la experiencia religiosa”, *Revista de Historia de la Psicología*, 28 (2/3), 2007, págs. 27-33.
- Martínez Amador, E. M., *Diccionario Español-Alemán/ Alemán-Español*, Barcelona, Editorial R. Sopena, 1974.
- Martínez Carracedo, X., “A cultura actual en torno á morte”, *Ollo público: revista das artes*, 3, nov-dic 2001, págs. 32-36.
- Martínez Rodríguez, J., *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*,

- Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 1998.
- Martínez Velasco, L., “Introducción”, en Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Austral, 2004.
- Mathiessen, F. O., *The James Family. A Group Biography*, New York, The Overlook Press, 2008.
- Mathiessen, F. O., *James Family*, New York, Knopf, 1947.
- Matlock, J., “De Invisible Woman and the Secrets Unveiled”, *The Yale Journal of Criticism*, 9 (2), 1996, págs. 175-221.
- Maudsley, H., “Emanuel Swedenborg [II]”, *Journal of Mental Science*, 15, 1969, págs. 417-436.
- Maudsley, H., “Emanuel Swedenborg [I]”, *Journal of Mental Science*, 15, 1969, págs. 169-196.
- Maudsley, H.M., *Natural Causes and Supernatural Seemings*, London, Kegan Paul Trench, 1886.
- May, T., *La muerte*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2010.
- Mazorati, C. (ed.), *Muerte e inmortalidad*, Andorra, editorial Casal i Vall, 1962.
- McDannell, C. y Lang, B., *Heaven: a History*, New Haven, Yale University Press, 1888.
- McDermott, “Introducción”, *EPR*, 1986, págs. xiii-xxxvi.
- McDermott, “Introducción”, en Seigfried, C. H., *Chaos and Context. A Study in William James*, Ohio University Press, Ohio, 1978, págs. ix-xv.
- McLeod, R. B. (ed.), *William James: Unfinished Business*, APA, Washington D.C., American Psychological Association, 1969.
- McLynn, F., *Carl Gustav Jung: a Biography*, New York, St. Martin's Griffin, 1996.
- Meares, R., *The Poet's Voice in the Making of Mind*, London-New York, Routledge, 2016.
- Mehren, J., *Minerva and the Muse: A Life of Margaret Fuller*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1994.
- Mendoza, R. G., “Precursores del concepto bruniano de *intellectus universalis*”, en Benítez, L., Robles, J. A. (coords.), *Giordano Bruno (1600-2000)*, México, UNAM, 2000, págs. 9-28.

- Mercer, L. P., *The New Jerusalem in the World's Religious Congresses of 1893*, Chicago, Western New-Church Union, 1894.
- Michéa, C. F., “Des hallucinations, de leurs causes, et des maladies qu’elles caractérisent”, *Mémoires de L’Académie Royale de Médecine*, 12, 1846, págs. 241-271.
- Miller, P. (ed.), *The Transcendentalist*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, págs. 49-52.
- Minguez, C., *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2006.
- Minguez, C., *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia Moderna*, Madrid, Cincel, 1986.
- Mitre, E., *Historia de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1998.
- Mobbs, D., Watt, C., “There is Nothing Paranormal about Near-Death Experiences: How Neuroscience Can Explain Seeing Bright Lights, Meeting the Dead, or Being Convinced You Are One of Them”, *Trends in Cognitive Sciences*, 15 (10), 2011, págs. 447-449.
- Montero Plata, L., *El mundo invisible de Hayao Miyazaki*, Palma de Mallorca, Domen, 2013.
- Montiel, L., “La primera rebelión del sujeto”, Ortiz Gómez, T., *et all.* (coords.), *La experiencia de enfermar en perspectiva histórica*, Granada, Actas Congreso Nacional Historia Medicina, 2008, págs. 153-158.
- Montiel, L., “Magnetismo romántico: el paciente, la mujer, la república”, *Dynamis*, 26, 2006, págs. 125-150.
- Montiel, L., “Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica”, *Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LVIII (2), 2006, págs. 11-38.
- Montiel, L., “Mensajes del inframundo. Las *Kleksografías* de Justinus Kerner”, *Escritura e Imagen*, 1, 2005, págs. 145-157.
- Montiel, L., “*Kleksografías* de Justinus Kerner. Selección, introducción y estudio preliminar”, *Frenia*, II (2), 2002, págs. 121-146.
- Montiel, L., “Historia y enfermedad mental en dos historia clínicas de Dietrich George Kieser (1779-1882)”, *Frenia*, 1 (2), 2001, págs. 67-85.

- Montiel, L., “Filosofía de la ciencia médica en el Romanticismo alemán. La propuesta de Ignaz Döllinger (1770-1841) para el estudio de la fisiología”, *Medicina e Historia*, nº 70, 1997, págs. 10-29.
- Montiel, L., “El paradigma psicoanalítico: de Mesmer a Freud”, *Historia* 16, 211, 1993, págs. 73-79.
- Moody, R., *Life After Life and Reflections On Life After Life*, New York, Guidepost, 1975.
- Moore, R. L., *In Search of White Crows. Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*. New York, Oxford University Press, 1977.
- Moreira-Almeida, A., Cardeña, E., “Differential Diagnosis between Non-Pathological Psychotic and Spiritual Experiences and Mental Disorders”, *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33 (1), 2011, págs. 29-36
- Morin, E., *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003.
- Mülberger A. (ed.), *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)*, Madrid, CSIC, 2016.
- Mülberger A., “Marginalisations de la parapsychologie et du spiritisme dans le discours scientifique en Espagne”, *L’Homme et la Société*, 167/168/169, 2008, págs. 101–118.
- Mülberger A., Balltandre, M., “Metapsychics in Spain: Acknowledging or Questioning the Marvellous?”, *History of the Human Sciences*, 25 (2), 2012, págs. 108–130.
- Muñoz et al., *Estigma y enfermedad mental*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.
- Myers, F.W.H., *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, London, Longmans, 1892.
- Myers, F.W.H., “The Subliminal Consciousness”, *Proceedings of the American Society for Psychological Research*, 7, 1892, págs. 298-355.
- Myers, F.W.H., “French Experiments on the Strata of Personality”, *Proceedings of the American Society for Psychological Research*, 5, 1889, págs. 374–397.
- Myers, F. W. H., “Second Report on the Literary Committee”, *Proceedings*, 2, 1883-1884, págs. 43-52.

- Myers, G. E., "James and Freud", *Journal of Philosophy*, 87 (11), 1990, págs. 593-599.
- Myers, G. E., *William James. His Life and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- Navarro Cordón, J. M., "Método y metafísica en Kant precrítico", *Logos*, vol. 9 (9), 1974, págs. 75-122.
- Nebreda, J. J., *Muerte de dios y posmodernidad*, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- Nelli, R., *Los cátaros del Languedoc en el siglo XIII*, Barcelona, Medievalia, 2002.
- New Church web: <http://about.newchurch.org/about/history/>.
- Newberg, A., Waldman, M. R., *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*, New York, Atria Books, 2007.
- Newberg, A., Waldman, M. R., *Why We Believe What We Believe: Uncovering Our Biological Need for Meaning, Spirituality, and Truth*, New York, Free Press, 2006.
- Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, edición de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2010.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Barcelona, José J. de Olañeta, 1979.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972.
- Noakes, R., "Carnks and Visionaries": *Science, Spriitualism and Transgression in Victorian Britain*, Cambridge, 1998, tesis doctoral no publicada.
- Nueva Biblia Española*, ed. de L. Alonso Schokel y J. Mateos, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
- Olcott, H. S., "Constitution and Rules of the Theosophical Society", *The Theosophist*, 12 (4), 1891, págs. 65-72.
- Ohayon, M. M., "Prevalence of hallucinations and their pathological associations in the general population", *Psychiatry Research*, 97 (2-3), 2000, págs. 153-164.
- Oppenheim, J., *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, London-New York, Cambridge University Press, 1985.
- Owen, A., *The Darkened Room: Women, Power and Spiritualism in Late Nine-*



- Tenth Century England*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Owens, J. E. et al., “Features of Near-Death Experiences in Relation to Whether or Not the Patients Were Near Death”, *Lancet*, 336, 1990, págs. 1175-1177.
- Pacheco, J. A., “Las nociones de espacio y tiempo en la obra pre-crítica de Kant”, *Amitesarove Dikaiosyne*, 24, 2010, págs. 89-124.
- Packer, B. L., *The Transcendentalists*, Athens, University of Georgia Press, 2007.
- Paine, A. B., *Mark Twain: A Biography; the Personal and Literary Life of Samuel Langhorne Clemens*, 3 vols. London, Chelsea House Publishers, 1912.
- Papi, F., *Cosmologia e civiltá. Due momenti del Kant precritico*, Urbino, Argalia, 1969.
- Pearson, D., et al., “Auditory Hallucinations in normal Child Populations”, *Personal and Individual Differences*, 31 (3), 2011, págs. 401-407.
- Pedraza, P., *Espectra. Descenso a las criptas de la literatura y el cine*, Madrid, Valdemar, 2004.
- Peel, R., *Mary Baker Eddy: The Years of Discovery*, Austin, Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Perdiguero, E., Comelles, J. M. (eds.), *Medicina y Cultura. Estudios entre antropología y medicina*, Barcelona, Bellatera, 2000.
- Pérez Riobó, A., Chida, C., ‘Yokai’. *Monstruos y fantasmas de Japón*, Gijón, Satori, 2013.
- Perrot, M. (ed.), *Writing Women’s History*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Perry, C. y Laurence, J. R., “Mental processing outside of awareness: The contributions of Freud and Janet”, en K.S. Bowers y O. Meichenbaum (eds.), *The unconscious reconsidered*, New York, John Wiley & Sons, 1984, págs. 9-48.
- Perry, R. B., *The Thought And Character Of William James* (1935), USA, Vanderbilt University Press, 1996.
- Perry, R. B., *Annotated Bibliography of the Writings of William James*, New York, Longmans, Green and Co., 1920.
- Pickren, W., Rutherford, A., *A History of Modern Psychology in Context*, New

- York, Wiley, 2010.
- Pigeaud, J., “À propos des ‘Maladies de la tête’ de Kant [1764]”, en *Maladie et maladies, histoire et conceptualisation*, Geneve, Droz, 1992, págs. 293-312.
- Pignarre, Ph., *La depresión. Una epidemia de nuestro tiempo*, Barcelona, Debate, 2002.
- Pihlström, S., *Death and Finitude: Toward a Pragmatic Transcendental Anthropology of Human Limits of Morality*, Lanham, Lexington Books, 2016.
- Pihlström, S., Baiasu, S., Williams, S. (eds), *Politics and Metaphysics in Kant*, Great Britain, University of Wales Press, 2011.
- Pihlström, S., “The Return of Metaphysics? Problems with Metaphysics as a Philosophical Discipline”, en L. Haaparanta, *Philosophy as a Discipline: Essays on the Very Idea*, Finland, U. of Tampere, 2006.
- Pinel, Ph., *Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental o la mania* (1804), Madrid, Imprenta Real, 1920.
- Pizarroso, N., “De la historia de la filosofía a la psicología del misticismo. Los primeros trabajos de Henri Delacroix”, *Revista de Historia de la Psicología*, 34 (1), 2013, págs. 81-110.
- Pizarroso, N., Fruteau de Laclos, F., “Henry Delacroix (1873-1937). Hacia una psicología de las formas simbólicas”, *Revista de Historia de la Psicología*, 25 (4), 2004, págs. 129-140.
- Planells Puchades, J., *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del “fenómeno” y la “cosa en sí”*, Valencia, Universidad de Valencia, 1988.
- Plas, R., “Alfred Binet y Pierre Janet, dos figuras opuestas en los comienzos de la Psicología en Francia”, *Revista de Historia de la Psicología*, 19 (2-3), 1998, págs. 443-452.
- Podmore, F., *Telepathic Hallucinations. The New View of Ghosts*, New York, F.A. Stokes Co., 1909.
- Podmore, F., *Aparitions and Thought Transference, an Examination of the Evidence for Telepathy*, Londres, W. Scott Ltd., 1894.

- Poe, E., *Cuentos*, Madrid, Alianza, 2002.
- Porter, R., *Ming-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.
- Posada Kubissa, L., *Razón y conocimiento en Kant: sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Pozzo, R., *El giro kantiano*, Madrid, Akal, 1997.
- Rada, E., “Introducción”, en Newton, I., *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 9-76.
- RAE, *Diccionario de la Real Academia Española*, [www.rae.com](http://www.rae.com) .
- Ramachandran, V. S., Blakeslee, S., *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, Nueva York, Morrow & Co., 1998.
- Ramsey, B., *Submitting to Freedom. The Religious Vision of William James*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Ratmoko, D., *On Spectrality: Fantasies of Redemption in the Western Canon*, Berna, Peter Lang, 2006.
- Requena Hidalgo, C., *El mundo fantástico en la literatura japonesa*, Gijón, Satori, 2013.
- Richards, E., “Lyric Telegraphy: Women Poets, Spiritualist Poetics, and the “Phantom Voice” of Poe”, *The Yale Journal of Criticism*, 12 (2), 1999, págs. 269-294.
- Richards, G., “Edward Cox, the Psychological Society of Great Britain (1875-1879) and the meanings of an institutional failure”, en G. C. Bunn, A. D. Lovie, G. D. Richards (Eds.), *Psychology in Britain: Historical essays and personal reflections*, Leicester, The British Psychological Society, 2001, págs. 33-53.
- Richardson, R. D., *William James in the Maelstrom of American Modernism: a Biography*, Boston-New York, Houghton Mifflin Co., 2007.
- Río Entonado, D. I., “La evolución del significado de «siniestro»”, *Actas de VIII Congreso Internacional de Filología Española*, Santiago de Compostela, USC, 2009.

- Rivera de Rosales, “Kant: la buena voluntad”, en García Norro, J. J., Rodríguez, R. (eds.). *Como comentar un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 2007, págs. 121-147.
- Rivera de Rosales, J., “Kant o la Razón Ilustrada”, González García, M. (coord.) *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- Rivera de Rosales, *La realidad en sí en Kant*, (publicación de la tesis doctoral) Universidad Complutense, Madrid, 1988.
- Robbins, R., Wolfreys, J., *Victorian Identities: Social and Cultural Formations in Nineteenth-Century Literature*, Londres, MacMillan Press, 1996.
- Robin, H., *L’Almanach illustré de Cagliostro: Histoire de spectres vivants et impalpables*, Paris, Pagnerre, 1864-1865.
- Rodríguez, J. C., *La norma literaria*, Granada, Diputación Provincial, 1986.
- Rodríguez Magda, R. M., *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Rogers, C., *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, London, Constable, 1951.
- Rohlf, M., “Kant’s Early Ethics”, *American Dialectic*, 1 (1), 2011, págs. 137-166.
- Rose, J. S., Shotwell, S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of Heaven. Swedenborg’s Life, Work and Impact*, Pennsylvania, Swedenborg Foundation, 2005, págs. 53-98.
- Rosenhan, D. L., “On Being Sane In Insane Places”, *Science*, 179, 1973, págs. 250-257.
- Rotterdam, E., *Elogio de la locura*. Madrid, Alianza, 2006.
- Rovaletti, M. L. (ed.), *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1998.
- Russell, B., *A History of Western Philosophy* (1946), London, Unwin, 1984.
- Ryan, V. L., “On Physiological Sublime: Burke’s Critique of Reason”, *Journal of the History of Ideas*, 2001, págs. 265-279, en <http://muse.jhu.edu>
- Sacks, O., *Alucinaciones*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- Sacks, O., *El ojo de la mente*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Sacks, O., *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona,

- Anagrama, 2005.
- Sartori, P., *The Near-Death Experiences of Hospitalized Intensive Care Patients: A Five Year Clinical Study*, New York, Edwin Mellen, 2008.
- Sass, L., *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994.
- Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y de los objetos relacionados con ella*, Barcelona, España: Anthropos, 1990.
- Schmeidler, G. R. (ed.), *Parapsychology. Its Relation to Physics, Biology, Psychology, and Psychiatry*, New York, The Scarecrow Press, 1976.
- Schmidt, L., *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment*, Londres, Harvard University Press, 2002.
- Schönfeld, M., *The Philosophy of the Young Kant*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Schopenhauer, A., *Sobre la visión de los colores, seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*, Madrid, Trotta, 2013.
- Schopenhauer, A., “Sobre la voluntad en la naturaleza”, en *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Gredos, 2010.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., edición de Armas, M. C., Chamorro, J., Díaz Fernández, R. J., Madrid, Akal, 2005.
- Schopenhauer, A., *Fragmentos para la historia de la filosofía*, trad. de M. Sánchez, Madrid, Siruela, 2004.
- Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, trad. de Agustín Izquierdo, Madrid, Valdemar, 1998.
- Schopenhauer, A., *Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1998.
- Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*, 3 vols., Barcelona, Ágora, 1997.
- Sladek, J. T., *The New Apocrypha: A Guide to Strange Sciences and Occult Beliefs*, New York, Panther, 1974.
- Scotti, M., *Storia degli spettri*, Milán, Feltrinelli, 2013.
- Scruton, R., *Sexual Desire: a Philosophical Investigation*, Boston, New Edition,

2006.

Scruton, R., *Historia de la filosofía moderna*, Barcelona, Península, 2003.

Sech, A. (Jr.), Freitas Araujo, S., Moreira-Almeida, A., “William James and Psychological Research: Towards a Radical Science of Mind”, *History of Psychiatry*, 24 (1), 2013, págs. 62-78.

Seigfried, C. H., *Chaos and Context. A study in William James*, Ohio University Press, Ohio, 1978.

Shamdasani, S., *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, London-New York, Cambridge University Press, 2003.

Shamdasani, S., Münchow, M. (ed.), *Speculations after Freud. Psychoanalysis, Pshilosophy and Culture*, London-New York, Routledge, 1994.

Shamdasani, S., “Automatic Writing and the Discovery of the Unconscious”, *Spring* 54, 1993, págs. 100-131.

Shookman, E. (ed.), *The Faces of Physiognomy: Interdisciplinary Approaches to Johann Caspar Lavater*. Columbia, Camden House Columbia, 1993.

Shouse, J. B., “David Hume and William James: A Comparison”, en *Journal of the History of Ideas*, 13 (4), 1952, págs. 514-527.

Sidgwick, H., Johnson, A., Myers, F. W. H., Podmore, F., & Sidgwick, E. M. “Report on the Census of Hallucinations”, *Proceedings of the Society for Psychological Research*, 10, 1894, págs. 25-422.

Siegler, M. Y Osmond, H., *Models of Madness, Models of Medicine*, New York, Macmillan, 1974.

Sigstedt, C. O., *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, London, Swedenborg Society, 1981.

Simon, B., *Razón y locura en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 1984.

Slater, A., *In Search of Margaret Fuller*, New York, Delacorte Press, 1978.

Sloterdijk, P., *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, Madrid, Siruela, 2013.

Smith Churchland, P., *Neurophilosophy*, Massachusetts, The MIT Press, 1986.

Smith, D. W., "Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en

- <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology/>>.
- Smoley, R., “The Inner Journey of Emanuel Swedenborg”, en Rose, J. S., Shotwell, S., Bertucci, M. L. (eds.), *Scribe of Heaven. Swedenborg’s Life, Work and Impact*, Pennsylvania, Swedenborg Foundation, 2005, págs. 3-49.
- Sommer, A., “Psychical Research in the History and Philosophy of Science: An Introduction and Review”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, 2014, págs. 38–45.
- Sommer, A., “Normalizing the Supernormal: The Formation of the ‘Gesellschaft für Psychologische Forschung’ (‘Society for Psychological Research’), c. 1886–1890”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 49, 2013, págs. 18–44.
- Sommer, A., “Spiritualism and the Origins of Modern Psychology in Late Nineteenth-Century Germany: The Wundt-Zöllner Debate”, *The Spiritualist Movement: Speaking with the Dead in America and Around the World*, en Moreman, C. A. (ed.), Santa Barbara, Praeger, 2013, págs. 55–72.
- Sommer, A., “Psychical Research and the Origins of American Psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino”, *History of the Human Sciences*, 25, 2012, págs. 23–44.
- Sommer, A., *Crossing the Boundaries of Mind and Body: Psychical Research and the Origins of Modern Psychology*, London, UCL, tesis doctoral no publicada.
- Stanton, E. C., Anthony, S. B., Gage, M. J., *History of Woman Suffrage*, vol. 1, New York, Fowler and Wells, 1881.
- Stein, S. J., *The Shaker Experience in America*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- Stevens, R. (ed.), *Understanding the Self*, Londres, Sage, 1996.
- Stoichita, V. I., *Breve historia de la sombra*, Madrid, Siruela, 2006.

- Straulino, S., “Los Sueños de un visionario y la única realidad que habitamos”, en Navarro, J. M., Orden, R., Rovira, R., *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, págs. 33-40.
- Stoker, B., *La madriguera del gusano*, Madrid, Valdemar, 2001.
- Strouse, J., *Alice James: a Biography*, New York, New York Review Books, 2011.
- Swank, S. T., *The Unfettered Conscience: A Study of Sectarianism, Spiritualism, and Social Reform in the New Jerusalem Church, 1840-1870*.
- Swedenborgian Theology Web:  
<http://www.sfwedenborgian.org/SwedenborgianTheology/SwedenborgianTheology.asp>
- Szczeklik, A., *Core. Sobre enfermos, enfermedades y la búsqueda del alma de la medicina*, Barcelona, Acantilado, 2012.
- Tafel, R. L., *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, 2vols., London, Swedenborg Society, 1875-1877.
- Taine, H., *Les Philosophes Classiques du XIXth siècle en France*, Paris, L. Hachette et cie, 1888.
- Tauber, A. I., *Freud, el filósofo reticente*, Madrid, Avarigani, 2014.
- Taes, A., *Fits, Trances and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, USA, Princeton University Press, 1999.
- Taylor, E., *Shadow Culture*, Berkeley, Counterpoint, 1999.
- Taylor, E., *William James on Consciousness beyond the Margin*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Taylor, E., “On the first use of ‘Psychoanalysis’ at the Massachusetts General Hospital, 1903-1905”, *Journal of the History of the Medicine and Allied Sciences*, 45, 1988, págs. 447-471.
- Taylor, E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, New York, Scribner’s Sons, 1983.
- Taylor, E., “Psychology of Religion and Asian Studies: The William James Legacy”, *Journal of transpersonal Psychology*, 10 (1), 1978, págs. 66-79.
- Taylor E., Woniak, R. H. (eds.), *Pure Experience. The Response to William James*, Bristol, Thoemmes Press, 1996.



- Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.
- Teruel, P. J., *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Teruel, P. J., *Cierre escéptico y apertura crítica de la pneumatología kantiana: del problema alma-cuerpo al postulado de la inmortalidad en la filosofía de Immanuel Kant*, Tesis doctoral, Madrid, UNED, 2006.
- Thalborune, M., *A Glosary of Therms Used in Parapsychology*. London, Heinemann, 1982.
- Thomas, L-V., *La muerte: una lectura cultural*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Thorpe, L., “The Realm of Ends as a Community of Spirits”, *The Heythrop Journal*, XLVIII, 2010, págs. 1-24.
- Thorpe, L. “Is Kant’s Realm of Ends an *Unum per se*? Aquinas, Suárez, Leibniz and Kant on Composition”, *British Journal of the History of Philosophy*, 18 (3), 2010, págs. 461-485.
- Thouless, R. H., *Experimental Psychical Research*, London, Penguin Books, 1963.
- Thoreau, H. D. *Walden*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Todd, L., *Talking to the Other Side: a History of Modern Spiritualism And Mediumship: A Study of the Religion, Science, Philosophy and Mediums that Encompass this American-Made Religion*, New York, Universe, 2005.
- Toksvig, S., *Emanuel Swedenborg: Scientist and Mystic*, London, Faber and Faber, 1948.
- Tortosa, F. (coord.), *Una historia de la psicología moderna*, Madrid, McGraw-Hill, 1998.
- Trías, E., *Vértigo y pasión: un ensayo sobre la película “Vértigo” de Alfred Hitchcock*, Madrid, Taurus, 1998.
- Trías, E., *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1992.
- Trobidge, G., *Swedenborg: Life and Teaching*, New York, Swedenborg Foundation, 1992.
- Turner, F. M., *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1974.
- Turró, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos,

- 1985.
- Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- Twain, M., *Christian Science*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1907.
- Vaitl et al., “Psychobiology of Altered States of Consciousness”, *Psychological Bulletin*, 131, 2005, págs. 98-127.
- Vallcorba, J. (ed.), *Lectura de la “Chanson de Roland”*. Barcelona, El Acantilado, 2003.
- Van Biema, D., “God vs. Science”, *Time*, 13, 2006, <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1555132,00.html>
- Van Dongen, H., Gerding, H., Sneller, R., *Wild Beasts of the Philosophical Desert: Philosophers on Telepathy and Other Exceptional Experiences*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2014.
- Vázquez Lobeiras, M. J., “Historiografía y filología kantiana ¿una tradición ajena al kantismo en español?, en Orden Jiménez, R. V., Navarro Cordón, J. M., Rovira, R., (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, págs. 413-430.
- Vázquez Lobeiras, M. J., “La cultura occidental entre tradición y modernidad”, en Rodríguez Campos, X., (coord.), *Interculturalidad, Género y Derechos Humanos*, Lugo, AXAC, 2014, págs. 205-220.
- Vázquez Lobeiras, M. J., “Metafísica y Crítica o ¿cómo es posible aprender a filosofar?”, en Kant, I., *Metafísica Dohna*, traducción de M. Caimi, Salamanca, Sígueme, 2006, págs. 121-162.
- Vásquez Rocca, A., “Foucault: ‘Los Anormales’. Una genealogía de lo monstruoso. Apuntes para una historiografía de la locura”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 34 (2), 2012, págs. 403-420.
- Vázquez, F., *Foucault: la historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995.
- Veith, I., *Hysteria. The history of a disease*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1965.
- Vernant, J-P., *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona,

- Paidós, 2001.
- Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 1985.
- Veyne, J., *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Vicente Arregui, G., Muñoz, J., *Dios y hombre en el Kant precrítico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1987.
- VV.AA, *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. De los orígenes al año 1000*, Madrid, Polifemo, 1998.
- VV.AA, *La muerte de dios*, Caracas, Monte Avila Editores, 1970.
- V.V.A.A., *The Concise Oxford Dictionary*, <https://en.oxforddictionaries.com>
- Walker, L. J., *Theories of Knowledge: Absolutism, Pragmatism, Realism*, London-New York, Longsman and Green, 1911.
- Warner, M., *Phantasmagoria*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Warren, A., *The Elder Henry James*, New York, Macmillan, 1934.
- Webb, J., *The Occult Establishment*, USA, Open Court Publishing, 1976.
- Weinberger, J., “William James and the Unconscious: Redressing a Century-Old Misunderstanding”, *Psychological Science*, 11 (6), 2000, págs. 439-445.
- Weinstock, J. A., *Spectral America: Phantoms and the National Imagination*, Wisconsin (MA), The University of Wisconsin Press, 2004.
- Wernham, J. C. S., *James’s Will-to-Believe Doctrine. A Heretical View*, Kingston, McGill, 1987.
- Wesley, J., *The Works of John Wesley [1770]*, Nashville, Abigdon Press, 1986, pág. 216.
- Westbrook, R. B., *Democratic Hope. Pragmatism and the Politics of Truth*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 2005.
- Whitaker, R., *Mad in America. Bad science, bad medicine and the enduring mistreatment of the mentally ill*, Nueva York, Basic Books, 2002.
- Williams, J. P., *The Making of Victorian Psychological Research: An Intellectual Elite’s Approach to the Spiritual World*, Tesis Doctoral (no publicada), Cambridge, University of Cambridge, 1984.
- Wilshire, B., “Protophenomenology in the Psychology of William James”, *Transactions of the Charles R. Pierce Society*, 5, 1969, págs. 25-43.

- Wineapple, B., "Nathaniel Hawthorne 1804–1864: A Brief Biography", en L. J. Reynolds (ed.), *A Historical Guide to Nathaniel Hawthorne*, New York, Oxford University Press, 2001, págs. 25–26.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003.
- Wolfframm, H., *The Stepchildren of Science: Psychological Research and Parapsychology in Germany, C. 1870-1939*, Amsterdam, Rodopi, 2009.
- Worcester, S., *Insanity and its Treatment: Lectures on the Treatment of Insanity and Kindred Nervous Diseases*, Philadelphia, Boericke and Tafel, 1882.
- Wundt, W., "Contributions to the Theory of Sensory Perception" (1862), edición de Shipley, T. (ed.), *Classics in Psychology*, NY, Philosophical Library, 1961, págs. 51-78.
- Yeazell, R., *The Death and Letters of Alice James*, edición y estudio biográfico, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Yi-Fu, T., *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Yolton, J. "The Concept of Experience in Locke and Hume", en *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1), 1963, págs. 53-71.
- Young, F. H., *The Philosophy of Henry James, Sr.*, New York, Bookman Associates, 1951.
- Zabalegui, F., Ceballos, N., "Es honesto que Peter Cushing sea un secundario en 'Rogue One'?", *Revista GQ*, 19 de diciembre de 2016, <http://www.revistagq.com/noticias/cultura/articulos/peter-cushing-rogue-one-actores-resucitados/25123>, visitado el 17 de enero de 2017.
- Zamora Calvo, M. J., Ortiz, A., *Espejo de Brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid, Abada, 2012.
- Zweig, S., *Mental Healers. Mesmer, Eddy, Freud*, London, Pushkin Press, 2013.