

Estats de consciència i religiositat. Una lectura de Les varietats de l'experiència religiosa de William James

Francesc-Xavier Marín

"Un coneixement ampli de dades sovint ens fa més savis que la possessió de fórmules abstractes, encara que siguin profundes".

W. James

Sembla que, sempre i arreu, les cultures han cercat mètodes artificials per provocar experiències religioses. O, si més no, per provocar experiències amb una simp-tomatologia anàloga a la religiosa a través d'hipnosi, concentració sobre un punt fix, privació sensorial o de son, control de la respiració, dejuni, amb la dansa o amb tota mena de química... Sigui com sigui, és innegable la similitud entre allò que la fenomenologia de les religions anomena "estats de consciència mística" i certa descripció psicològica dels "estats alterats de consciència". Poden provocar-se experimentalment les experiències religioses o, pel contrari, la psicologia només pot pre-disposar el subjecte per tal que les visqui? L'estudi de W. James que a continuació es comenta és una obra de lectura obligada per a qui vulgui aprofundir en aquestes qüestions.

El 1896 la Universitat d'Edimburg va demanar a William James la seva participació en les prestigioses conferències Gifford tot encarregant-li un text sobre la religió natural. Aquestes conferències, llegides en dues tandes (primavera de 1901 i primavera de 1902), van ser publicades amb el títol *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*¹. L'encàrrec va ser tot un encert: James (agnòstic declarat) emprèn amb rigor el repte i, fidel als seus principis pragmàtics, presenta tot un model de recerca metodològica on es mira de trobar

1 Nosaltres farem servir la traducció catalana. W. JAMES. *Les varietats de l'experiència religiosa*. Clàssics del pensament modern, núm. 25. Edicions 62/Diputació de Barcelona. Barcelona. 1985. A tall anecdòtic hem de dir que James, en una carta a G. Evans, escriu a propòsit d'aquesta obra: "Ara voldria escriure quelcom de seriós, sistemàtic, lògic; ja en tinc prou, d'aquest estil meu, aigualit i popular". I el 1908, després de dictar les conferències Hibbert a Oxford (fruit de les quals serà el llibre *A Pluralistic Universe*) torna a insistir en la mateixa temàtica sobre el seu estil: "No voldria recaure en l'estil popular... Per més estrany que sembli, no m'agrada fer conferències, perquè aquesta feina em condemna a publicar un altre llibre escrit en estil popular, quan estava del tot decidit a escriure més strengwissenschaftlich, és a dir, de manera concisa, eixuta i impersonal..., però les conferències s'han d'escriure de manera lliure, perquè cal preparar-les per a una determinada audiència i, quan s'han pronunciat, no tinc el valor de tornar-les a escriure ni l'abnegació personal per a destruir-les".

l'equilibri entre les possibilitats i les limitacions d'una ciència de la religió. Aquest model troba un punt culminant cap al final del llibre quan escriu:

"Heu de recordar que la religió sempre es refereix a fets d'experiència; el diví és realment present, diu la religió, i entre ell i nosaltres s'estableixen relacions reals de donar i rebre. Si percepcions definides com aquestes no poden aguantar-se soles, següentment el raonament abstracte no els pot donar el suport que necessiten. Els processos conceptuals poden classificar fets, definir-los, interpretar-los, però no poden fer-los, ni reproduir llur individualitat. Sempre hi ha un "més", una qualitat d'"això" o "allò", als quals només el sentiment pot respondre. La filosofia en aquesta esfera és una funció secundària que no pot garantir la veracitat de la fe, i així retorno a la tesi que he anunciat al principi d'aquesta conferència. És una llàstima, però amb tota sinceritat em sembla que hem de treure la conclusió que l'intent de demostrar, per processos purament intel·lectuals, la veritat de les intuïcions de l'experiència religiosa directa és absolutament inútil".²

James estava completament convençut que una ciència de la religió que s'organitzés prenent com a eix vertebrador la filosofia tenia més inconvenients que avantatges a causa de la tendència del pensament filosòfic a treballar en un buit conceptual³. Però, i si construïssim una ciència de la religió al voltant de la psicologia, és a dir, de "la consciència que tenen els individus d'una relació entre ells i els poders superiors amb els quals se senten vinculats"⁴? Llavors, creu James, podríem escatir si la religió consisteix en una real comunicació entre la humanitat i l'esfera del sagrat o si, contràriament, està completament arrelada a l'engany, és a dir, "que allò que es canvia immediatament sols és la ment de la persona que prega".⁵

Per aclarir aquesta qüestió, James considera que cal partir de l'estudi dels sentiments i impulsos religiosos a partir dels relats autobiogràfics dels propis afectats⁶. Això comporta prescindir del creient que segueix les pràctiques convencionals, la religió rebuda per tradició, aquella definida en formes establertes per imi-

2 W.James. op. cit. p.332.

3 "La filosofia viu de paraules, però la veritat i la realitat flueixen en les nostres vides per camins que excedeixen la formulació verbal. En l'acte vivent de la percepció hi ha sempre quelcom que s'albira, guspireja... i s'escapa, i per això la reflexió sempre arriba massa tard. Ningú no ho sap tan bé com el filòsof. Ha de disparar una salva de vocables nous amb la seva escopeta conceptual, ja que la professió el condemna a aquesta feina, però ell en coneix secretament la buidor i la irrelevància. Les seves fórmules són com fotografies estereoscòpiques o cinetoscòpiques vistes fora de l'instrument; els falta profunditat, moviment, vitalitat. En l'esfera religiosa, en particular, la creença que les fórmules són vertaderes mai no pot substituir del tot l'experiència personal". (Op. cit. p.334).

4 Op. cit. p.339.

5 Op. cit. p.340.

6 Aquest punt de partida metodològic ha estat molt comentat per la manera com el presenta el nostre autor: "Si la investigació ha d'ésser d'ordre psicològic, el tema d'estudi no serà les institucions religioses, sinó més aviat els sentiments i els impulsos religiosos; i m'hauré de cenyir a aquells fenòmens subjectius més palesos que alguns homes de parla clara i plenament conscients d'ells mateixos han deixat enregistrats als seus escrits religiosos autobiogràfics. Per més que sigui interessant estudiar els orígens i les primeres etapes d'un tema, quan se'n busca seriosament el significat complet sempre s'han d'observar les seves formes més evolucionades i perfectes. D'això es dedueix que els documents que més ens interessen són els d'aquells homes més realitzats en la seva vida religiosa i més capaços de donar una explicació intel·ligible de les seves idees i dels seus motius. Aquests homes són, naturalment, o bé escriptors relativament moderns, o bé aquells antics que s'han convertit en clàssics del tema religiós". (Op. cit. p. 30). Vegeu també el que diu a p. 254-255.

tació i conservada per costum (una religiositat de segona mà), i centrar-se en les experiències religioses caracteritzades per l'excepcionalitat i l'excentricitat:

"Aquestes experiències només les podem trobar en individus que viuen la religió no de manera esmorteïda, sinó més aviat com una febrada (...). Fins i tot, més potser que d'altres tipus de genis, els líders religiosos han estat subjectes a manifestacions psíquiques anormals. Invariablement, han estat éssers amb una sensibilitat emocional exaltada. Sovint han tingut una vida interior discordant i de vegades han sofert malenconia. No tenen mesura, són propensos a les obsessions i a les idees fixes. Sovint han entrat en trànsit, han sentit veus, han tingut visions o han presentat tot tipus de peculiaritats que ordinàriament són classificades com a patològiques. A més, aquestes característiques patològiques han contribuït moltes vegades a donar-los autoritat i influència religioses"⁷.

Hi ha aquí una dura crítica al materialisme mèdic que pretén explicar tots els estats anímics com a expressió d'una disposició orgànica i negar, per tant, tot valor substantiu als estats mentals⁸. Segons James, la defensa de la causalitat orgànica dels estats anímics religiosos només seria vàlida si es disposés d'una teoria psicofísica que connectés tots els valors espirituals amb tipus determinats de canvis fisiològics⁹. Tanmateix, el rigor ens porta a defensar que no classifiquem els nostres estats mentals pels seus antecedents orgànics, sinó per la seva consistència amb les nostres altres opinions i la seva capacitat de satisfer les nostres necessitats.

"Dit d'una altra manera, la prova definitiva d'una creença (...) no és el seu origen, sinó la manera com funciona en general (...). Al final ha calgut recórrer al nostre criteri empirista: els coneixerem pels seus fruits i no pas per les seves arrels"¹⁰.

7 Op. cit. p.32.

8 James en fa la burla en un text sense parí: "Alfred creu tan fermament en la immortalitat perquè és tan emocional de temperament. L'extraordinària consciència de Fanny és simplement qüestió de nervis sobreexcitats. La malenconia de William sobre l'univers és deguda a una mala digestió; segurament té un fetge peresós. Que Eliza es delecti en l'Església és un símptoma de la seva constitució histèrica. Peter no es preocuparia tant de la seva ànima si fes més exercici a l'aire lliure, etc. Un exemple més desenvolupat del mateix tipus de raonament és la moda, avui dia comuna entre certs escriptors, de criticar les emocions religioses tot demostrant una connexió entre aquestes i la vida sexual. La conversió és una crisi de la pubertat i de l'adolescència. La mortificació dels sants i la vocació dels missioners només són exemples de l'instint de sacrifici dels pares, desencaminat. Per a la monja histèrica, que es delecta per la vida natural, Crist només és el substitut imaginari d'un objecte d'afecció més terrenal. (...) El materialisme mèdic remata el cas de sant Pau quan defineix la seva visió al camí de Damasc com una lesió del còrtex occipital, i ell, com a epilèptic. Bandeja santa Teresa com a histèrica i sant Francesc d'Assís com a degenerat hereditari. El desacord de George Fox amb els fraus de la seva època i el seu afany per la veracitat espiritual, els tracta com a símptoma de trastorns de còlon. Justifica l'atonía orgànica de Carlyle amb un càtarr gastroduodenal. Totes aquestes hipertensions mentals, diu, quan s'arriba al fons de la qüestió són simples assumptes de diàtesi (el més probable: autointoxicacions), deguda a l'acció maligna d'algunes glàndules que, tanmateix, la fisiologia descobrirà." (Op. cit. pp.34-37).

9 També aquí continua la ironia de James: "Segons el postulat general de psicologia al qual ens acabem de referir, no hi ha ni un sol dels nostres estats d'ànim, alt o baix, sa o patològic, que no tingui algun procés orgànic com a condició. Les teories científiques estan tan condicionades orgànicament com ho estan les emocions religioses, i només si coneguéssim els fets de manera prou profunda, veuríem el 'fetge' que determina les afirmacions de l'ateu tenaç tan decisivament com determina les del metodista convençut preocupat per la seva ànima. Quan la sang que filtra varia d'una manera, tenim el metodista, quan varia d'una altra manera, trobem la mentalitat atea. I així passa amb tots els nostres extasis i sequedats, els nostres anhels i bleixos, els nostres dubtes i creences. Tots tenen una base orgànica, tinguin un contingut religiós o no el tinguin". (Op. cit. p.37).

10 Op. cit. p.41.

Serà, doncs, l'estudi del temperament psicopàtic qui ens guii en el descobriment de la relació entre religiositat i estats alterats de la consciència, precisament perquè en ell es dona de forma clara la tendència a l'emoció que condueix l'individu més enllà de la superfície del món sensible¹¹. Així, la malenconia (moment essencial de l'evolució religiosa de l'individu), la felicitat (fruit de la creença religiosa madura) o l'èxtasi (intuïció de la veritat que experimenten tots els místics) seran els sentiments religiosos privilegiats en la recerca de James sense entossudir-nos a trobar-ne l'especificitat. No cal relacionar-los amb el sentiment de dependència, amb el temor o amb la vida sexual perquè hi ha una mena de magatzem comú d'emoció que poden referir-se als objectes religiosos, de manera que no cal postular cap emoció religiosa elemental¹². I aquí formula James el seu primer principi d'aproximació a l'estat de consciència religiosa:

*"En fisiologia és una bona norma, quan estudiem el significat d'un òrgan, buscar la seva actitud més peculiar i característica, i observar-la en aquelles funcions que cap altre òrgan no pot exercir de cap manera. Segurament la mateixa màxima és vàlida en la nostra recerca actual. L'essència de les experiències religioses, la cosa definitiva per la qual les hauríem de jutjar, ha d'ésser aquell element o aquella dualitat que no podem trobar en cap altre lloc. I aquesta qualitat serà, naturalment, més prominent i fàcil de notar en aquelles experiències religioses que són més desviades, exagerades i intenses"*¹³

Prenent com a punt de partida la definició que proporciona la fenomenologia¹⁴, i descartada una caracterització tan genèrica que identifiqui la religió amb la reacció total enfront de la realitat¹⁵, sembla que allò més peculiar de la religió "consisteix en la creença que hi ha un ordre invisible i que el nostre bé suprem resideix a ajustar-nos-hi harmoniosament"¹⁶. I tenint en compte que les actituds religioses són degudes als "objectes" de la nostra consciència, i que aquests "objectes" poden provenir dels sentits o només del pensament i provocar una reacció igualment forta en ambdós casos¹⁷, la conclusió de James no es fa esperar:

11 "Sempre entendrem millor el significat d'una cosa si considerem les seves exageracions, les seves perversions, els seus equivalents, els seus substituïts i anàlegs més propers(...). Les condicions de demència tenen aquest avantatge, que aïllen factors especials de la vida mental i ens permeten inspeccionar-los fora del context més habitual. A l'anatomia mental, hi fan el mateix paper que l'escalpel i el microscopi a l'anatomia corporal. Per entendre una cosa correctament, hem de veure-la ficada en el seu context i fora d'aquest, i conèixer tota la gamma de les seves variacions. En aquest sentit, l'estudi d'al·lucinacions ha estat, per als psicòlegs, la clau per comprendre la sensació normal, i el de les il·lusions ha estat la clau per a la comprensió correcta de la percepció. Els impulsos mòrbids i les idees compulsives, anomenades "idees fixes", han llençat un doll de llum sobre la psicologia de la voluntat normal, i les obsessions i els deliris han fet el mateix servei respecte a la facultat normal de creure." (Op. cit. p.42).

12 "És evident que podem determinar molt millor el significat distintiu de la malenconia i la felicitat religioses, o dels èxtasis religiosos comparant-los tan conscienciosament com puguem amb altres varietats de malenconia, felicitat i èxtasi, que no pas si refusem considerar-los en una categoria més general i els tractem com si fossin completament fora de l'ordre de la naturalesa." (Op.cit.p.43-44).

13 Op. cit. p.57.

14 "En primer lloc, els déus es conceben com a coses primeres en l'escala de l'ésser i del poder. Ens embolcal·len i protegeixen i no ens en podem escapar. El que es relaciona amb ells és la primera i l'última paraula en l'escala de la veritat. Aleshores, allò més primordial i envolupant i profundament veridic ha d'ésser tractat com a qualitat divina, i la religió d'un home es pot identificar amb la seva actitud, sigui quina sigui, envers el que ell considera la veritat primordial." (Op. cit. p.55).

15 Perquè pot tractar-se d'una actitud que expressi el nostre sentit individual de la manera més precisa, però que es tracti d'una resposta involuntària, inarticulada i inconscient. Vegeu op. cit. pp.50-51.

16 Op. cit. p.63.

17 Vegeu el que explica sobre les experiències d'al·lucinació. Op. cit. p.66.

"Ara podem donar per segur que, en l'esfera específica de l'experiència religiosa, moltes persones posseeixen l'objecte de la seva creença, no en forma de simples concepcions que llur intel·lecte accepta com a vertaderes, sinó en forma de realitats quasi sensibles, percebudes directament. Així com el sentit de la presència real d'aquests objectes fluctua en el creient, també ell alterna entre la vehemència i la fredor de la seva fe (...). Crec que mostra clarament que el sentit de la realitat s'assembla més a una sensació que no pas a una operació intel·lectual pròpiament dita"¹⁸.

Per tant, analitzant el fruit de la reacció religiosa, no n'hi ha prou amb afirmar que provoca la felicitat pel fet d'haver escapat momentàniament de mals coneguts o temuts, sinó que cal dir que es tracta d'una joia solemne que conserva alguna cosa amarga en la seva dolçor:

"Dit amb els termes més complets possibles, la religió d'un home implica disposicions afectives i mentals de contracció i d'expansió del seu ésser. Però la barreja quantitativa i l'ordre d'aquestes disposicions varien tant d'una època a l'altra, d'un sistema de pensament a l'altre, i entre individus diferents, que es pot insistir en el terror i la submissió, o bé entre la pau i la llibertat, com a elements essencials de la religió, sense sortir dels límits de la veritat. És segur que els observador de constitució pessimista i els de constitució optimista emfasitzaran aspectes oposats d'allò que tenen al davant"¹⁹.

Dit altrament: per a la majoria de les persones, la motivació principal de la seva conducta és obtenir la felicitat, conservar-la i recobrar-la.

"Però hem d'admetre que qualsevol gaudi persistent pot originar el tipus de religió que consisteix en una admiració agraïda del do d'una existència feliç. I també hem de reconèixer que les maneres més complexes d'experimentar la religió són noves formes de causar la felicitat, meravellosos camins interiors vers una felicitat sobrenatural, quan el primer do de l'existència sol ésser dissipat, com se sap per experiència. Si es dóna aquesta relació entre religió i felicitat, no sorprèn que els homes mirin la felicitat que proporciona una creença religiosa com a prova de la seva veritat. Si un credo fa feliç un home, quasi segur que l'adoptarà. "Tal creença hauria d'ésser certa; per tant, ho és" - aquesta, correcta o no, és una de les "inferències immediates" de la lògica religiosa que utilitzen els homes corrents"²⁰.

Però hi ha gent en qui sembla que la felicitat sigui congènita, que estan tan íntimament convençudes de la bondat de la vida que tenen dificultats per a experimentar desgràcies²¹. Seguint la terminologia de F.W.Newman, James els anomena els nascuts una vegada i descriu la seva personalitat de la manera següent:

18 Op. cit. p.70.

19 Op. cit. p.79.

20 Op. cit. p. 81-82.

21 James parla explícitament de sant Francesc d'Assís i els seus deixebles, Rousseau, Diderot, Bernardin de Saint Pierre i molts dels líders del moviment anticristià del segle XVIII. Op. cit. p.82.

"No veuen Déu com un Jutge estricte, ni com un Potentat Gloriós, sinó com l'Esperit animador d'un món bonic i harmoniós, un ésser Benèfic i Dolç, Misericordiós i Pur. Aquestes persones generalment no tenen tendències metafísiques ni examinen llur interior. Per això no es preocupen de les pròpies imperfeccions; amb tot, seria absurd anomenar-les pretensioses, ja que no pensen "gens" en elles mateixes. Aquesta qualitat infantil de llur naturalesa fa que l'adhesió religiosa els sigui molt agradable, perquè no s'acovardeixen més de Déu que un nen d'un Emperador, davant del qual el seu pare tremolaria. De fet, no tenen una concepció viva de "cap" de les qualitats en les quals consisteix la més severa Majestat de Déu. Per a ells és la personificació de la Bondat i la Bellesa. Llegeixen el seu caràcter en la Natura romàntica i harmònica, i no en el món desordenat de l'home. Del pecat humà, no en troben pràcticament traces en llurs cors i quasi gens en el món, i el sofriment humà els desfà en tendresa. Així, quan s'acosten a Déu, no en segueix cap trastorn intern, i sense ésser espirituals, es complauen simplement a adorar-lo i amb això experimenten probablement una mena d'excitació romàntica"²².

Veiem, per tant, que es tracta d'individus amb la tendència natural a trobar la bondat de les coses i a excloure deliberadament el mal del seu camp de visió²³. Semblaria que, per a ells, un canvi d'actitud consistent a promoure els estats morals intensos, els entusiasmes apassionats i l'excitació, els faria completament insensibles a certes categories de mals. El moviment nord-americà de la mind-cure seria l'exemple paradigmàtic d'aquesta actitud que arracona tot allò que pot alterar el conreu sistemàtic de la mentalitat sana. A partir d'una doctrina que aplega elements d'allò més diversos (els evangelis, el transcendentalisme d'Emerson, l'idealisme de Berkeley, l'espiritualisme, l'evolucionisme i l'hinduisme) la mind-cure pretén mostrar els efectes benèfics de bandejar el dubte, el temor, la inquietud malaltissa i els estats neuròtics de precaució excessiva. Es tracta d'assolir, al més ràpidament possible, una completa regeneració del caràcter.

"Els principis de la mind-cure comencen a impregnar l'aire de tal manera que esdevenen una segona atmosfera. Hom sent a parlar de "l'Evangelí de la Relaxació", del "Moviment de la despreocupació", de gent que, quan es vesteixen al matí, van reptint "Joventut, Salut, Força" com a lema del dia. A moltes famílies es comencen a prohibir les queixes sobre el mal temps, i cada vegada més gent reconeix que és de mala educació parlar de les sensacions desagradables o donar massa importància als inconvenients i a les malalties ordinàries de la vida"²⁴.

El credo de la mind-cure consisteix essencialment en la creença que hem d'abandonar l'esfera inferior de la nostra naturalesa (caracteritzada pel temor, les sensacions, els desigs, els instints, els dubtes i els interessos personals) per accedir

²² Op. cit. p.83.

²³ "Encara que els fets continuen existint, si refusen admetre llur maldat, menyspreem llur poder, ignorem llur presència, fixem la nostra atenció en una altra direcció, s'esvairà llur caràcter dolent. Si amb els nostres pensaments nosaltres els fem dolents o bons, el nostre principal interès ha d'ésser el domini d'aquests pensaments". (op. cit. p.88).

²⁴ Op. cit. pp.92-93.

a la nostra autèntica dimensió espiritual. No es tracta de dur a terme aquest itinerari moguts per un miracle de la gràcia o la creació instantània d'un nou home interior, sinó que, per raó del panteisme que impregna tot aquest moviment, n'hi ha prou amb adonar-se de la presència completament impregnant d'un esperit de vida infinita (Déu, Llum Benefactora, Providència, Superànima, Omnipotència...).

"El fet central de la vida humana és entrar en una comprensió vital conscient de la nostra unitat amb aquesta Vida Infinita, i obrir-nos completament a aquesta aflluència divina. En el grau en què entrem en una comprensió conscient de la nostra unitat amb la Vida Infinita, i ens obrim a aquesta aflluència divina, realitzem en nosaltres les qualitats i els poders de la Vida Infinita, ens convertim en canals a través dels quals pot treballar la Intel·ligència i el Poder Infinit. En el grau en què ens adonem de la nostra unitat amb l'Esperit Infinit, canviarem la malaltia per l'alleujament, la desharmonia per l'harmonia, el sofriment i el dolor per la força i la salut abundants. Reconèixer la nostra pròpia divinitat i la nostra relació íntima amb l'Universal és connectar les corretges de transmissió de la nostra maquinària al gran motor central de l'Univers. Ningú no es queda a l'Infern més temps del que vol; tothom pot pujar al cel, el cel que cada u escull, i quan decidim de fer-ho, tots els poders superiors de l'Univers es combinen per ajudar-nos a anar cap al cel"²⁵.

Es tracta de mantenir el contacte vital amb aquesta essència de vida que tot ho impregna, tot descobrint-la en el nucli més íntim de la nostra personalitat. Així, obrint la pròpia ment a les forces positives de l'existència ens mantindrem a distància de tota negativitat.

"La primera causa fonamental de totes les malalties, debilitats o depressions és el sentit humà de separació de l'Energia Divina que anomenem Déu. (...). L'home no pot trobar cap més fonament per a la salut perfecta que aquesta unió inexpugnable amb la divinitat. La malaltia ja no pot atacar aquell qui té els peus en aquesta roca, qui sent cada hora, cada moment, l'influx de l'alè diví. Si hom és una mateixa cosa amb l'Omnipotent, com pot entrar en la consciència el defalliment, com pot assaltar la malaltia la vitalitat indomable?"²⁶.

Aquesta mena de regeneració de la personalitat (propera a les teories sobre la gràcia divina de Luter i Wesley) mostra clarament el poder de suggestió²⁷ sobre la conducta de la idea de deixar reposar el nostre petit jo en un Jo més elevat.

"Finalment, la mind-cure ha fet allò que en les nostres nacions protestants constitueix un ús sense precedents de la vida subconscient. A llurs consells raonats i llurs afirmacions dogmàtiques, els seus fundadors hi han afegit l'exercici sistemàtic de

²⁵ Op. cit. pp.96-97.

²⁶ Op. cit. p.97.

²⁷ "Una idea, per ésser suggestiva, ha d'arribar a l'individu amb la força d'una revelació" (Op. cit. p. 105).

*relaxació passiva, concentració, meditació, i fins i tot han utilitzat una cosa semblant a la pràctica hipnòtica*²⁸.

Curiosament, els principals enemics de la mind-cure no són els científics positivistes²⁹, sinó aquells a qui James anomena els de mentalitat malaltissa. Es tracta d'aquells a qui un petit descens de l'excitabilitat instintiva o una petita pèrdua de vigor converteix en "metafísics de la malenconia"³⁰.

*"Així com l'entusiasme mentalment sa aconsegueix ignorar l'existència del mal, així també el sotmès a la malenconia és forçat, malgrat ell mateix, a ignorar l'existència de qualsevol bé: per a ella ja no tindrà mai més la menor realitat. Aquesta sensibilitat i susceptibilitat al dolor mental es donen rarament quan la constitució nerviosa és totalment normal; no es troben quasi mai en persones sanes, fins i tot quan són víctimes de les crueltats més atroces de la fortuna exterior. Aquí es tracta en realitat de neurosi*³¹.

Per a aquests, la forma positiva de veure la vida té quelcom de cec i de frívol, ja que funciona mentre som capaços de viure simplement sota la llum del Bé, però fracassa totalment quan topem amb formes de mal tan extremes que no entren en cap sistema explicatiu. D'aquesta manera resulta que la discrepància insalvable entre els nascuts una vegada i els nascuts dues vegades va més enllà d'un diferent punt de vista sobre la interpretació de la història per esdevenir l'expressió d'una diferent base psicològica de la personalitat. En efecte, els individus de personalitat malaltissa es caracteritzen per una discordança en el temperament, per una constitució moral i intel·lectual incompletament unificada, cosa que els provoca idees obsessives, impulsos irracionals, escrúpols mòrbids, temors i inhibicions.

"Algunes persones neixen amb una constitució interior harmoniosa i equilibrada des del principi. Llurs impulsos estan d'acord amb ells, llur voluntat segueix sense problema el guiatge de l'intel·lecte, llurs passions no són excessives i no viuen turmentats per les recances. D'altres són constituïts de manera oposada, en graus que poden

26 Op. cit. p.97.

27 "Una idea, per ésser suggestiva, ha d'arribar a l'individu amb la força d'una revelació" (Op. cit. p. 105).

28 Op. cit. p.106.

29 Seguint una concepció molt moderna de l'epistemologia científica, James defensa que les nostres verificacions són simplement experiències que estan d'acord amb sistemes conceptuals estructurats per la nostra ment i que, per tant, a les múltiples esferes de la realitat han de correspondre concepcions i actituds diferents: "Però aquí tenim la mind-cure, amb la seva filosofia diametralment oposada, que estableix una afirmació idèntica. Visqueu com si la mind-cure fos veritat, diu, i cada dia us provarà que és cert. Que les energies que controlen la natura són personals, que els vostres pensaments són forces reals, que els poders de l'univers responen directament a les vostres demandes i necessitats, són proposicions que verificarà la vostra experiència mental i corporal. I que l'experiència verifica àmpliament aquestes idees religioses primitives, queda provat pel fet que el moviment de la mind-cure no s'escampa mitjançant proclamacions i afirmacions, sinó resultats d'experiència palpables. En un moment de plena expansió de l'autoritat de la ciència, aquesta doctrina mena una guerra agressiva contra la filosofia científica, i reix usant els mateixos mètodes i les armes peculiars de la ciència. L'experiència i l'observació no sols no impugnen sinó que corroboren la creença que un poder superior tindrà cura de nosaltres en alguns aspectes millor del que ho podem fer nosaltres mateixos, si només ens hi abandonem amb sinceritat i accedim a confiar-hi" (Op. cit. pp.109-110).

30 Op. cit. pp.123-124.

31 Op. cit. p.126.

*variar des d'una cosa tan lleu que resulta una inconsistència excèntrica i capriciosa, fins a una discordança que, a l'extrem, pot tenir conseqüències inoportunes*³².

Per a James, en conclusió, tot depèn del diferent grau d'unificació del jo interior, únic mètode per guarir la incompleció interior i reduir la incoherència de la personalitat. I aquest treball d'unificació s'anomena, precisament, conversió.

*"Convertir-se, regenerar-se, rebre gràcia, experimentar la religió, adquirir una seguretat, tot són frases que denoten el procés, sobtat o gradual, pel qual un jo dividit fins aquell moment, conscientment equivocat, inferior o infeliç, esdevé unificat i conscientment feliç, superior i just, com a conseqüència de mantenir-se ferm en realitats religioses. Això és el que significa, almenys en termes generals, conversió, creguem o no que es necessita una operació divina directa per provocar aquest canvi moral*³³.

A diferència d'una simple transformació (una modificació ordinària del caràcter), la conversió es caracteritza perquè modifica de forma radical el centre habitual d'energia personal, és a dir, el grup d'idees associades que defineixen la nostra personalitat.

*"Dir que un home s'ha "convertit" significa, en aquests termes, que les idees religioses, abans perifèriques en la seva consciència, ara prenen un lloc central, i que els objectius religiosos formen el centre habitual de la seva energia personal. Ara bé, si demaneu a la psicologia "com" es desplaça l'excitació en el sistema mental d'un home, i "per què" els objectius perifèrics esdevenen, en un moment donat, centrals, la psicologia respon que, malgrat que pot donar una descripció general del que passa, no pot explicar amb precisió totes les forces individuals que hi intervenen. Ni un observador exterior ni el subjecte que experimenta el procés no poden explicar totalment com les experiències particulars poden canviar el centre d'energia d'un hom de manera tan decisiva, o per què sovint han d'esperar el moment propici per fer-ho"*³⁴.

Seguint la distinció proposada per Starbuck entre conversió de tipus volitiu (el canvi regeneratiu és normalment gradual i consisteix en la construcció, peça a peça, d'un joc nou d'hàbits) i conversió d'autorendició (quan el nou centre d'energia personal ha estat incubat subconscientment i l'únic que podem fer és deixar-lo brollar espontàniament), James mostra com les enquestes estadístiques semblen indicar un estret paral·lelisme entre les manifestacions del fenomen de la conversió i l'expansió vers una vida més àmplia que caracteritza l'adolescència.

"L'edat és la mateixa: normalment es troba entre els catorze i els disset anys. Els símptomes són els mateixos: sensació d'incompleció i d'imperfeció, ensopiment pen-

32 Op. cit. p.142.

33 Op. cit. p.157.

34 Op. cit. pp.161.162.

35 Op. cit. pp.163-164.

sarós, depressió, introspecció mòrbida i sentit del pecat, preocupació per l'altre món, angouxa pels dubtes i d'altres per l'estil. El resultat és el mateix, un alleujament feliç i sentit d'objectivitat, mentre augmenta la confiança en un mateix mitjançant l'ajustament de les facultats a un centre de perspectiva més ampli. (...) De fet, l'analogia és completa, i la conclusió versemblant de Starbuck a propòsit d'aquestes conversions juvenils que es donen amb tanta freqüència és aquesta: la conversió és, en essència, un fenomen adolescent normal: el pas de la infantesa, amb el seu univers petit, a una vida més àmplia, tant intel·lectual com espiritual, de la maduresa"³⁵.

James provarà d'explicar aquest fenomen a través de la noció de camp de consciència que llavors començava a estar de moda entre els psicòlegs. Deixant de banda que hi ha uns camps mentals estrets i uns altres de més amples, allò que interessa a James és la noció d'indeterminació del marge de consciència, és a dir, que a mesura que ens allunyem del centre d'interès d'un camp de consciència determinat els objectes es van desdibuixant fins a un marge tan tènue que quasi no en podem assenyalar els límits. Resulta, d'aquesta manera, que el traçat entre el que és actual i el que és sols potencial és tan desdibuixat, que sempre és difícil de dir si som conscients o no de certs elements mentals. Apareix així el concepte d'automatisme (sensorial o motor, emocional o intel·lectual) encunyat per Myers:

*"La conseqüència més important de posseir una vida ultramarginal intensament desenvolupada d'aquest tipus és que els camps ordinaris de consciència poden sofrir incursions de les quals l'individu no conegui la causa i que, per tant, per a ell prenen la forma d'impulsos d'actuar inexplicables, d'idees obsessives, d'inhibicions o fins i tot d'al·lucinacions visuals o auditives. Els impulsos poden portar l'individu a escriure o parlar automàticament, encara que ell mateix no entengui allò que esta escrivint o dient."*³⁶

I a partir dels estudis de Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason i Prince sobre la consciència subliminal dels pacients histèrics (que revelen sistemes paràsits sençers de vida subterrània al marge de la vida conscient)³⁷, la conclusió de James no es fa esperar:

*"Sospitem que el que fa la diferència entre un convers sobtat i un de gradual no és necessàriament la intervenció miraculosa en el primer cas, sinó una peculiaritat psicològica força simple, és a dir, el fet que, en el receptor de la gràcia més instantània, hi tenim un d'aquests subjectes que estan en possessió d'una àmplia regió subliminal, de la qual poden venir experiències invasores que alteren abruptament l'equilibri de la consciència primària"*³⁸.

36 Op. cit. p.186.

37 "En interpretar el desconegut segons la seva analogia amb allò que coneixem, em sembla que d'ara endavant, sempre que trobem un fenomen d'automatisme, com impulsos motors, una idea obsessiva, un caprici inexplicable o una delusió o al·lucinació, en primer lloc haurem d'investigar si no és una explosió, en el camp de la consciència ordinària, d'idees elaborades fora d'aquest camp, en les regions subliminals de la ment. Per tant, hem de buscar el seu origen en la vida subconscient del subjecte". (Op. cit. p. 187).

38 Op. cit. p.188.

Sembla, doncs, que hi ha una relació directa entre conversió i possessió d'un jo subliminal prou desenvolupat i amb un marge permeable. O, dit a l'inrevés, que la conversió esdevé francament difícil en aquells individus en què la seva consciència té un marge de pell dura que resisteix les incursions de l'inconscient.³⁹ D'aquesta manera, la irrupció de l'inconscient tot provocant la conversió es manifesta en una sensació d'unió amb la totalitat de la realitat⁴⁰, d'il·luminació⁴¹, d'estat de certesa⁴² i l'èxtasi de felicitat.

Tota la qüestió s'estructuraria, així, al voltant de la diferent sensibilitat emocional i dels diferents impulsos i inhibicions que aquesta comporta. I aquí James cita in extenso el retrat robot d'aquella persona en qui les emocions espirituals són el centre habitual de la seva energia personal:

- "1.- Una sensació de viure una vida més àmplia que la dels petits interessos egoistes d'aquest món, i una convicció, no sols intel·lectual sinó sensible, de l'existència d'un Poder Ideal. En la santedat cristiana aquest poder és sempre personificat en Déu, però els ideals morals abstractes, les utopies cíviques o patriòtiques o les versions íntimes de santedat i justícia també es poden viure com autèntics amos i motors de la nostra vida. (...).*
- 2.- Una sensació de la continuïtat amistosa del Poder Ideal amb la nostra vida, i una rendició voluntària al seu control.*
- 3.- Una llibertat i una alegria immenses com a trets d'una individualitat lliure d'egoisme.*
- 4.- Un canvi del centre emocional vers sentiments d'amor i harmonia, vers el "sí" i lluny del "no", pel que fa a les aspiracions del no-jo.*
- Aquestes condicions internes fonamentals tenen conseqüències pràctiques característiques, com les següents:*
- a.- Ascetisme. L'autorendició pot esdevenir tan apassionada que acabi essent autoimmolació. Aleshores, pot anul·lar les inhibicions ordinàries de la carn de tal manera que el sant troba un plaer positiu en el sacrifici i l'ascetisme, els quals mesuren i expressen el grau de la seva lleialtat al poder superior.*
- b.- Fortalesa de l'ànima. La sensació que la vida s'eixampla pot ésser tan elevadora que els motius i inhibicions personals, normalment omnipotents, esdevenen insignificants i imperceptibles, i s'obren nous horitzons de paciència i fortalesa. Les por i*

39 James cita en aquest context els estudis de G. A. Coe sobre les connexions entre conversions sobtades i possessió d'un jo subliminal actiu manifestat en la sensibilitat hipnòtica o les al·lucinacions hipnagògiques. Op. cit. p.190-191.

40 "La característica central és la pèrdua de tota preocupació, la sensació d'un estat de benestar, la pau, l'harmonia, les "ganes de viure", malgrat que les condicions exteriors siguin les mateixes. La certesa de la "gràcia", la "justificació", la "salvació" de Déu, és una creença objectiva que normalment acompanya el canvi en els cristians, però pot donar-se que això ens manqui completament i, amb tot, que la pau afectiva sigui la mateixa. (...). Una passió de bona voluntat, d'aquiescència, d'admiració, és el centre lluminós d'aquest estat d'ànim." (Op. cit. p.195).

41 "sensació de percebre veritats que no es coneixien. Els misteris de la vida esdevenen clars (...), i sovint, quasi sempre, aquestes veritats són inexpressables". (Op. cit. p. 195).

42 "Una aparença de novetat embelleix tots els objectes, el contrari exacte de l'altre tipus de novetat, la irrealitat espantosa i l'estranyesa en l'aparença del món que experimenten els pacients malenconiosos (...). Aquesta sensació de renovellament diàfan i bell dintre i fora de l'ànima és una de les coses que trobem en els relats de conversió". (Op. cit. p. 95).

ansietats es transformen en equanimitat feliç. Felicitat o sofriment, cel o infern, ara es igual! (...).

- c.- *Puresa. El canvi del centre emocional comporta, primer, un augment de puresa. Es realça la sensibilitat als desacords espirituals, i es fa imperatiu netejar l'existència d'elements bruts i sensuals. S'eviten les ocasions de contacte amb tals elements mundans; la vida santa ha d'aprofundir la seva consistència espiritual i mantenir-se immaculada. En alguns temperaments, aquesta necessitat de la puresa d'esperit pren una direcció ascètica, i la feblesa de la carn es tractada amb una severitat despietada.*
- d.- *Caritat. El canvi del centre emocional comporta, segonament, un augment de caritat i tendresa pels semblants. Els motius ordinaris per a l'antipatia, que normalment dificulten l'expressió de tendresa entre els éssers humans, s'inhibeixen. El sant estima els seus enemics i tracta els pobres fastigosos com a germans".⁴³*

D'aquí sembla deduir-se que l'experiència religiosa té l'arrel i el cor en els estats de consciència mística. James en distingeix tres tipus: el més simple consistiria en la sensació sobtada d'entendre quelcom⁴⁴; un de més elevat seria la invasió sobtada d'una consciència vagament remiscient⁴⁵; i, finalment, l'estat de consciència provocat per substància embriagadora i anestèsiques⁴⁶. En tots tres casos s'obren noves regions més enllà de la consciència ordinària, generant la sensació d'anar d'un menys a un més, de la petitesa a la immensitat, de la inquietud al repòs. Són estats optimistes i monistes, viscuts com a reconciliadors i unificadors⁴⁷. El fet que siguin tan diferents de la consciència ordinària no ens barra el pas al seu estudi, ja que determinen actituds que es caracteritzen per les quatre característiques següents:

"1.- Inefabilitat. El criteri més a l'abast per classificar aquest estat mental és negatiu. Qui el viu assegura immediatament que no es pot expressar, que no hi ha paraules adients per explicar-lo. D'això se segueix que s'ha d'experimentar directament,

⁴³ Op. cit. pp.211-213.

⁴⁴ "Exclamem: "Ho he sentit dir tota la vida, però fins ara mai no m'havia adonat del seu significat íntegre". (...). Paraules soles i conjuncions de paraules, efectes de llum en el camp i en el mar, olors i sons musicals, la produeixen quan s'hi està predisposat". (Op. cit. p. 285).

⁴⁵ "...la sensació sobtada d'haver "estat allà abans", com si en un temps passat indefinit haguéssim dit exactament aquelles paraules, just en idèntic lloc i amb la mateixa gent." (Op. cit. p.286).

⁴⁶ "L'atracció de l'alcohol sobre la humanitat és deguda, inqüestionablement, al seu poder d'estimular les facultats místiques de la naturalesa humana, normalment esclafades per la fredor dels fets i pel criticisme eixut de les hores sòbries. La sobrietat minva, discrimina i diu no; la borratxera eixampla, uneix i diu sí. És, de fet, la gran estimuladora del Sí en l'home. Transporta de la freda perifèria de les coses a llur cor radiant. Momentàniament, et fa un amb la veritat. Si els homes la cerquen no és per mera perversitat. És la música i la literatura dels pobres i dels il·lustrats. Forma part del misteri més profund i de la tragèdia de la vida amb besllums de quelcom que reconeixem immediatament com a excel·lent quan ens arriba a tants de nosaltres, en les fugisseres fases primerenques, però que en conjunt no és més que un enverinament degradant. La consciència èbria és part de la consciència mística, i la valoració global que en fem s'ha d'emplaçar en la valoració d'aquest conjunt més ampli. L'òxid nítrós i l'èter, especialment el primer, quan estan suficientment diluïts en l'aire, estimulen la consciència mística en un grau extraordinari. A qui el respira li sembla descobrir una veritat cada cop més profunda. Però aquesta veritat s'esvaeix o escapa en el moment de tornar en sí, i si queda alguna frase amb la qual s'investia resulta ésser el disbarat més gran. De tota manera, persisteix la sensació que hi ha hagut un significat profund, i conec més d'una persona persuadida que en el trànsit de l'òxid nítrós tenim una revelació metafísica genuïna". (Op. cit. p. 288).

⁴⁷ Per a James, l'interessant dels estats de consciència mística és que "cap explicació global de l'univers no pot ésser definitiva si negligeix aquestes altres formes de consciència" (Op. cit. p.289).

que no es pot comunicar ni transferir als altres. En aquesta peculiaritat, els estats místics s'assemblen més als afectius que els intel·lectuals. Ningú no pot aclarir a un altre que mai no hagi tingut un sentiment determinat en què consisteix la seva qualitat o el seu valor. (...)

2.- Qualitat noètica. Malgrat la seva semblança als estats afectius, els qui tenen experiències místiques també els semblen estats de coneixement. Són aprofundiments en la veritat, revelacions plenes de significat i d'importància, encara que restin del tot inexpressades, i generalment tenen una autoritat perdurable. (...)

3.- Transitorietat. Els estats místics no poden durar molt de temps. Excepte en casos rars, mitja hora o com a màxim una hora o dues sembla ésser el límit més enllà del qual s'esvaeixen a la llum de la consciència normal. Sovint, un cop esvaïts, la memòria només els pot reproduir de manera imperfecta, però se'ls reconeix quan tornen i en repetir-se poden donar la sensació d'enriquiment continu i acreixement d'importància.

4.- Passivitat. Malgrat que l'arribada dels estats místics pot ésser facilitada per alguns actes voluntaris previs, com, per exemple, fixar l'atenció, o passar per determinades pràctiques corporals, o d'altres maneres que els manuals de misticisme prescriuen, quan aquests estats de consciència prenen la seva forma característica, el místic sent com si la pròpia voluntat estigués en suspens, i a vegades com si un poder superior l'arrapés i el dominés. Aquesta última peculiaritat connecta els estats místics amb determinats fenòmens ben definits de desdoblament de la personalitat, com són el discurs profètic, l'escriptura automàtica o el trànsit mediúmic. Quan aquestes darreres manifestacions són pronunciades, pot no haver-hi cap tipus de record del fenomen ni tenir cap transcendència per a la vida interior normal del subjecte, en la qual, podríem dir, constitueix una simple interrupció. En canvi, els estats místics, en sentit estricte, mai no són del tot interruptius: sempre en queda algun record, la sensació profunda de llur importància, i modifiquen la vida interior del subjecte entre aparicions. Amb tot, és difícil fer divisions clares en aquest terreny, i trobem tot tipus de gradacions i barreges".⁴⁸

48 Op. cit. pp.283-285.

49 "Es un fet psicològic que els estats místics ben pronunciats tenen normalment autoritat per a aquells qui els viuen. Han estat "allà" i saben. Endebades el racionalisme se'n queixa. Si la veritat mística que es revela a un home demostra ésser una força per la qual pot viure, quin dret tenim la majoria a fer-lo viure d'una altra manera? El podem tancar en una presó o en un manicomi, però no canviar-lo d'idea; normalment sols aconseguiríem entossudir-lo en les seves creences. De fet, es riu de tots els nostres esforços i, quant a la lògica, escapa totalment a la nostra jurisdicció" (Op. cit. p.313).

50 "Però cal afegir que els místics no tenen dret a fer-nos acceptar les revelacions de llurs experiències particulars si no les hem viscut i no ens diuen res. El màxim que ens poden demanar és admetre que estableixen una presumpció. No es contradueixen i tenen uns efectes inequívocs; seria estrany, podrien dir els místics, que una experiència tan unànime resultés ésser completament equivocada. Al capdavant, això sols seria una crida al consens, al nombre, com la del racionalisme en sentit invers; i la crida al nombre no té cap força lògica. Si l'acceptem, és per "suggestió", no per raons lògiques: seguim la majoria perquè ens va bé fer-ho" (Op. cit. p.313).

51 "Amb tot, torno a repetir, l'existència d'estats místics esfonda del tot la pretensió que els estats no místics són els àrbitres dictatorials, darrers i únics d'allò que podem creure. Com a norma, els estats místics no fan més que afegir un significat supersensible a les dades ordinàries exteriors de la consciència. Són emocions com l'amor o l'ambició, dons fets al nostre esperit a través dels quals els fets que ja tenim objectivament al davant adquireixen una nova expressió i estableixen una nova relació amb la nostra activitat. No contradueixen aquests fets com a tals, ni neguen les dades immediates dels nostres sentits. (...). Sempre quedarà oberta la qüestió de si els estats místics són punts de vista superiors, finestres que donen a un món més extens i inclúsiu". (Op. cit. pp.315-316).

De tot plegat, James en treu tres conclusions: que els estats místics tenen una absoluta autoritat per als individus que els experimenten⁴⁹; que d'ells no emana cap autoritat per a aquells que no els experimenten⁵⁰; i que demostren que la consciència basada només en l'enteniment i els sentits és simplement un tipus més de consciència entre d'altres ⁵¹.

L'experiència mística mostraria, així, que el món de la nostra experiència consisteix sempre en dues parts que no poden ser comparades entre si: una d'objectiva (la suma total d'allò que podem estar pensant en un moment donat) i una de subjectiva (l'estat interior on el pensament té lloc).

"La individualitat està basada en el sentiment, i els amagatalls del sentiment, els estrats del caràcter més foscos, més cecs, són els únics llocs del món en els quals podem trobar els fets reals, en via de formació, i percebre directament com els esdeveniments ocorren, i com es fan realment les coses. Comparat amb aquest món de sentiments vius individuals, el món dels objectes generals que l'intel·lecte contempla no té solidesa ni vida. Com en les pel·lícules estereoscòpiques o cinetoscòpiques vistes fora de l'aparell, la tercera dimensió, el moviment, l'element vital, no hi és. Tenim una pel·lícula preciosa d'un tren exprés que pretesament es mou, però en quin lloc de la pel·lícula, com digué un amic, hi ha l'energia o les cinquanta milles l'hora?"⁵².

Però justament aquesta hipòtesi permetria deduir que mentre una creença sigui útil la consciència religiosa ja no demana res més⁵³. El rigor intel·lectual, tanmateix, porta a preguntar-se per la veritat objectiva del contingut d'aquestes experiències. És a dir, aquest MÉS GRAN amb el qual el nostre jo, en l'experiència religiosa, sembla entrar en relació activa i harmoniosa, és simplement una idea nostra o existeix realment? James creu (seguint la lògica que ha aplicat fins ara) que cal buscar una manera de descriure aquest MÉS que també els psicòlegs puguin reconèixer com a real, i que el jo subconscient és, actualment, el terme mediador requerit⁵⁴. A través del jo subliminal, doncs, poden posar-se en contacte allò Sagrat i la Veritat:

"Els límits més llunyans del nostre ésser se submergeixen, em sembla, en una altra dimensió de l'existència que no és ni gota ni gens la del món sensible i purament "intel·ligible". Anomeneu-la regió mística o sobrenatural, com vulgueu. En tant que les nostres tendències ideals s'originen en aquest regió (i la majoria ho fan, ja que ens posseeixen de manera inexplicable), hi pertanyem en un sentit més profund que aquell pel qual pertanyem al món sensible, ja que estem més íntimament arrelats

52 Op. cit. p. 363-364.

53 "No és Déu, en darrer terme, el fi de la religió, sinó la vida, més vida, una vida més llarga, més rica, més satisfactòria. L'amor a la vida, en qualsevol i en tots els nivells de desenvolupament, és l'impuls religiós". (Op. cit. p. 366-367).

54 "Aleshores, deixeu-me proposar com a hipòtesi que, sigui allò que sigui en el seu vessant més llunyà, el "més" amb el qual ens sentim connectats en l'experiència religiosa és, en el seu vessant més proper, la continuació subconscient de la nostra vida conscient." (Conferència XX. p. 370)

allà on arrelen els nostres ideals. Amb tot, la regió invisible en qüestió no és simplement ideal, ja que produeix efectes en aquest món. La nostra comunió amb ella actua realment sobre la nostra personalitat finita, ja que ens convertim en homes nous, i del nostre canvi regeneratiu se segueixen conseqüències en la conducta sobre el món natural. Però allò que produeix efectes en una altra realitat també ha d'ésser anomenat realitat, de manera que penso que no hi ha cap raó filosòfica per denominar irreal el món invisible o místic.⁵⁵

Existeix, per tant, una dimensió del Sagrat i, en obrir-nos a la seva influència a través del jo subliminal, s'acompleix el nostre destí més profund. Destí que anomenem vida religiosa i que James resumeix, finalment, en els cinc trets següents:

- 1.- El món visible forma part d'un univers més espiritual que li dóna el seu sentit essencial.*
 - 2.- La unió o relació harmoniosa amb aquest univers superior és el nostre veritable fi.*
 - 3.- La pregària o comunió íntima amb l'esperit de l'univers, ja sigui "Déu" o "Ilei", és un procés on quelcom esdevé realment, i l'energia espiritual desemboca i produeix efectes, psicològics o materials, en el món fenomènic.*
- La religió també inclou les següents característiques psicològiques:*
- 4.- Un nou al·licient que s'afegeix a la vida com un do, i que pren la forma d'encantament líric o de crida a la formalitat i a l'heroïsm.*
 - 5.- Una seguretat i un natural pacífic, i, en relació amb els altres, una preponderància d'afeccions amoroses".*

ABSTRACT

Parece ser que, siempre y en todo lugar, las culturas han buscado métodos artificiales para provocar experiencias religiosas. O, como mínimo, para provocar experiencias con una sintomatología análoga a la religiosa a través de hipnosis, concentración sobre un punto fijo, privación sensorial o de sueño, control de la respiración, ayuno, con la danza o con todo tipo de química... Sea como sea, es innegable la similitud entre lo que la fenomenología de las religiones denomina "estados de conciencia mística" y cierta descripción psicológica de los "estados alterados de conciencia". ¿Pueden provocarse de forma experimental las experiencias religiosas o, por el contrario, la psicología solo puede predisponer al sujeto para que las viva? El estudio de W. James que a continuación se comenta es una obra de lectura obligada para estas cuestiones.



Cultures, in all places and times, seem to have looked for artificial methods to provoke religious experience. Or, at least, to provoke experiences with similar symptoms to those of religious experience through hypnosis, concentrating on one fixed point, sensory or sleep deprivation, control of respiration, fasting, with dance or any kind of chemical products... In any case, the similarity between what the phenomenology of religion calls "states of mystical consciousness" and a certain psychological description of "altered states of consciousness" is obvious. Can religious experience be provoked experimentally or, on the contrary, psychology can only predispose the subject to live them? The study on William James we present here is a work worth reading for these issues.



On dirait que, toujours et partout, les cultures ont cherché des méthodes artificielles pour provoquer des expériences religieuses, ou, tout au moins, pour provoquer des expériences avec une symptomatologie analogue à la religieuse à travers de l'hypnose, de la concentration sur un point fixe, de la privation sensorielle ou du sommeil, du contrôle de la respiration, du jeûne, à l'aide de la danse ou de tout autre genre de chimie... En tout cas, la similitude entre ce que la phénoménologie des religions nomme "états de conscience mystique" et une certaine description psychologique des "états alternés de conscience" est indéniable. Les expériences religieuses peuvent-elles être provoquées expérimentalement ou, tout au contraire, la psychologie peut-elle ne predisposer que le sujet pour qu'il les vive? L'étude de W. James, qui se commente à la suite, est une oeuvre obligée pour toutes ces questions.

