

De la historia de la filosofía a la psicología del misticismo. Los primeros trabajos de Henri Delacroix

*Noemí Pizarroso López**

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen

Henri Delacroix (1873-1937), gran figura de la psicología francesa en el período de entreguerras, ha sido sistemáticamente ignorado desde la Segunda Guerra Mundial. Alumno de Bergson, *agrégé* de filosofía y becario en Alemania, realizó una tesis sobre el misticismo especulativo en la Alemania del siglo xiv (1900). Ocho años más tarde vuelve sobre el tema con *Estudios de historia y de psicología del misticismo* (1908), pero habiendo dado ya un claro viraje hacia la psicología. Entre su tesis y esta segunda obra, Delacroix realiza una serie de estudios sobre *Las variedades de la experiencia religiosa* de James, la crítica de Kant a Swedenborg, o el yo subliminal de Myers, donde se encuentran aspectos clave para entender las bases de su psicología. A partir de una revisión de estos trabajos y apoyándonos en documentos inéditos de sus archivos personales ofrecemos aquí una primera panorámica de su transición a la psicología desde la filosofía y la historia, trayectoria que marcará la sutileza y erudición de sus análisis de diversas formas de experiencia y actividad mental.

Palabras clave: Delacroix, Bergson, James, Myers, experiencia religiosa, misticismo, inconsciente disciplinado.

Abstract

Henri Delacroix (1873-1937), a great figure of French psychology during the interwar period, has been systematically disregarded since World War II. A former student of Bergson, professor *agrégé* of philosophy and a scholarship holder in Germany, he completed his PhD in 1900 on speculative mysticism in Germany in the 14th century. Eight years later, after taking a turn towards psychology, he went back again to this subject in his *Studies on the history and psychology of mysticism* (1908). Between his doctoral dissertation and this latter work, Delacroix developed

* Correspondencia: Noemí Pizarroso López, Dpto. Psicología Básica I, C/ Juan del Rosal, 10, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid. E-mail: <nipizarroso@psi.uned.es>. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto «La psicología de la ciudadanía: fundamentos histórico-genealógicos de la construcción psicológica del autogobierno y la convivencia en el estado español», financiado por el Ministerio de Ciencia e Investigación, referencia PSI2011-28241.

a series of studies on James's *Varieties of religious experience*, Kant's criticism on Swedenborg, and Myers' subliminal self. These writings provide some clues to the understanding of his approach to psychology. Here we take a first look to these papers as well as other documents found in his personal archives, in order to understand Delacroix's transition from philosophy and history to psychology, a transition allowing the subtlety and erudition of his analyses of different kinds of experience and mental activity.

Keywords: Delacroix, Bergson, James, Myers, religious experience, mysticism, disciplined unconscious.

INTRODUCCIÓN

La obra de Henri Delacroix (1873-1937), uno de los primeros catedráticos de psicología de la facultad de Letras de la Sorbona, de la que fue decano durante muchos años, parece haber quedado sepultada en el olvido para siempre jamás tras su muerte, poco antes de la Segunda Guerra Mundial. Su nombre es rara vez mencionado no sólo en el ámbito de la psicología sino en los trabajos de historia de la psicología, incluidos los de la propia psicología francesa —y cuando lo hace, es para quedar relegado a un mero dato en la «prehistoria» filosófica de la disciplina. Se trata de un descuido, como tantos otros, tan lamentable como injustificable, cuando descubrimos en su lectura la sutileza y erudición de sus análisis de la experiencia y la actividad mental.

En su día, su trabajo fue tan bien acogido entre los filósofos y psicólogos con los que se formó y colaboró, como en todos aquellos campos en los que consideró necesario adentrarse para llevar a cabo su análisis de la actividad, desde la historia de las religiones a la lingüística y la estética. Desde su cátedra de la Sorbona, obtenida en 1919, y su posterior gestión como decano de dicha facultad, fue el maestro de toda una generación, en la que destacan, además de Meyerson, figuras como Sartre o Merleau-Ponty (Fruteau de Laclos, 2012).

No vamos a entrar aquí a valorar el conjunto de su obra, de amplias dimensiones.¹ En esta ocasión, nos vamos a detener en sus primeros trabajos, entre 1897 y 1908, donde se produce el tránsito de un trabajo más propio de la historia de la filosofía a un trabajo más «psicológico», que se inicia fundamentalmente con el análisis de la experiencia religiosa y en un estrecho diálogo con la psicología de la religión de su tiempo

1. Hace unos años presentamos ya en esta revista, muy someramente, unas notas sobre su obra, que nos atrevimos a calificar como una psicología de las formas simbólicas, señalando su convergencia con el trabajo llevado a cabo por Ernst Cassirer en su análisis del lenguaje, el mito o la ciencia como expresiones simbólicas de la actividad del espíritu (Pizarroso y Fruteau de Laclos, 2005).

y el pragmatismo de William James.² Haremos un recorrido por esta primera parte de su obra, apoyándonos en un doble material: sus publicaciones, fundamentalmente en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (en lo que sigue, *RMM*), que dirige Xavier Léon y con el que mantiene una estrecha relación; y en una parte de la documentación inédita encontrada en sus archivos personales.³ Se encuentran en estos primeros escritos claves fundamentales para entender su obra y su relación con algunas de las grandes corrientes de la psicología del momento. Nos permiten también contribuir a la recuperación de todo un capítulo de la historia de la psicología europea hasta ahora apenas tratado, que bien podría considerarse el «eslabón perdido» de una psicología histórico-cultural.

NOTAS BIOGRÁFICAS

La información de que disponemos sobre la vida de Delacroix es escasa, pues pocas son las fuentes secundarias donde se ha escrito sobre él, más allá de los homenajes que algunos de sus más allegados colegas escribieron a su muerte, temprana e inesperada, en 1937⁴ y la breve noticia biográfica del *Diccionario biográfico de universitarios de los siglos XIX y XX* (Charle, 1986). Nacido en una familia universitaria, Delacroix estudió en el *lycée Henri IV*, donde tuvo, en palabras de Léon Brunschvicg, «la incomparable

2. Sobre la recepción del pragmatismo en Francia, en el número anterior de la Revista de Historia de la Psicología, en la introducción que hicimos a la presentación que haría Delacroix en 1930 de la obra de Dewey (Pizarroso y Cabanas, 2012), tuvimos ocasión de ver ya su amplia reseña del Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg (1908), considerado hasta cierto punto fundacional del movimiento pragmatista.
3. *Fonds Divers Non Inventoriés, Henri Delacroix. Notes et documents, 36 cartons*. (Manuscritos de la *Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne*, Paris). Se trata de una copiosa documentación compuesta principalmente de notas de lectura, preparación de cursos y correspondencia relativa a determinados episodios de su vida académica, pendiente de inventariar. Tras una rápida exploración del conjunto, aquí haremos uso de una primera selección –queda mucho más material por revisar. Cuando citamos documentación de estos fondos, indicamos *FHD*, seguido del número de la caja en que se encontraba en el momento de la investigación (entre diciembre de 2012 y enero de 2013). Por otro lado, nos apoyamos también en su correspondencia con Xavier Léon, el director de la *RMM*, en los Fondos Xavier Léon: MSVC 360-2 / Ff. 722-786. Aprovechamos aquí para expresar nuestro más sincero agradecimiento al personal de la Sala de Reservas de la Biblioteca de la Sorbona, y especialmente a la conservadora Jacqueline Artier, por las facilidades que nos ha brindado para consultar esta documentación.
4. Su colega Léon Brunschvicg (1938) leyó un emotivo recorrido por su trabajo en el homenaje que le dedicó la Facultad de Letras tras su desaparición; Paul Guillaume (1937) firmó la necrológica del *Journal de Psychologie*, en la que colaboró intensamente a partir de los años 20; Celestin Bouglé (1938) le dedicó una sentida e interesante retrospectiva en la *Revue de Paris* y Maurice Pradines (1939), su sucesor en la Sorbona, presentó un amplio análisis de su obra en el primer aniversario de su muerte.

fortuna» de contar con Bergson entre sus profesores.⁵ Estudió filosofía en la facultad de letras de la Sorbona, con Emile Boutroux, Victor Brochard, Gabriel Séailles y Victor Egger. Acabados sus estudios (1892) y obtenida la agregación (1894), 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.

Mientras ultima la redacción de sus tesis, Delacroix inicia su carrera docente en la Educación Secundaria, en el liceo de Pau (1899-1900), a la espera de conseguir un puesto en la Educación Superior. Lo consigue un año después, con la obtención del doctorado, en la Facultad de letras de Montpellier, donde viene a sustituir al sociólogo Celestin Bouglé. Allí coincide con el matemático y filósofo de la ciencia Gaston Milhaud, al que le unirán intereses tanto académicos como políticos y sociales, en torno a su participación en la Liga de Derechos Humanos.⁶ En 1906, se trasladaría a Caen, donde consigue una cátedra de Filosofía, siendo sustituido en Montpellier por Marcel Foucault, que daría continuidad a la formación en psicología ya iniciada por él en esta facultad. Delacroix permanecería tres años en Caen, donde culmina la redacción de su segunda gran obra, que le abrirá las puertas de la Sorbona, en 1909. Pero sólo como *maître de conférences*, y de filosofía (aunque su docencia, como indican los programas de la época, será en psicología desde el principio). Diez años más tarde, en 1919, obtendría finalmente la cátedra de Psicología, asumiendo a partir de 1922 importantes cargos de gestión en la facultad, de la que fue decano a partir de 1928 y hasta su prematura desaparición, en 1937.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: ENTRE EL MÉTODO HISTÓRICO Y LA CRÍTICA KANTIANA

Desde muy temprano, Delacroix participa activamente en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, revista fundada por un grupo de jóvenes *normaliens* (de la Ecole

5. Así parece corroborarlo uno de los cursos manuscritos tomados como estudiante en el *lycée Henri IV* que se conservan entre sus papeles personales (FHD, 9). El curso, de Filosofía, comienza con el tema: «¿Qué es un hecho psicológico?». Bergson fue nombrado profesor en dicho *lycée* en octubre 1890, donde enseña filosofía a los alumnos de «Terminal». Acababa de publicar el «Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia» (1889).
6. Entre sus papeles, se encuentra el manuscrito de una conferencia para la *Ligue des Droits de l'Homme* de Montpellier, sobre la Iglesia y la Filosofía Moderna, donde frente al tomismo defiende la filosofía y la libertad de pensar. (FHD, 16, «*Ligue des Droits de l'Homme, Conférence 10 décembre, L'Eglise et la Philosophie Moderne*»).

Normale Supérieure), con un espíritu claramente racionalista (Soulié, 2009). Es en esta revista donde aparecen sus dos primeros artículos, un estudio sistemático de la obra de Richard Avenarius publicado en dos partes. A partir de ahí, el director de la revista, Xavier Léon, con el que terminará estableciendo una estrecha relación de amistad intelectual, solicitará su colaboración de forma regular. En una carta del 27 de agosto de 1898 podemos leer como Delacroix acepta agradecido su solicitud, proponiéndole un estudio sobre el danés Sören Kirkegaard, apenas conocido por entonces en Francia (MSVC 360-2 / Ff. 722-786).

Sus primeros trabajos consisten así en estudios de autores bastante dispares, cuya exposición responde sin embargo a una forma de acercarse a la filosofía, o a la historia de la filosofía, basada en el método histórico-crítico. Se trata del mismo método con el que se acerca al maestro Eckart en su tesis o, más adelante, a la filosofía romántica, y en el que instruirá a sus propios alumnos de Montpellier en la lección inaugural de su curso de 1900, sobre «Historia de las ideas filosóficas en Alemania en el siglo XIX». 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 a sí mismo. Por último, Delacroix se refiere a una condición indispensable de orden estético, por así decirlo, «el de hacer revivir en sí las ideas», hasta «alcanzarlas en su profundidad y formularlas en su más sutil distinción». (FHD, 6, *Leçon d'ouverture 1900-1901*)

En línea con este esfuerzo comprensivo, desde sus primeros trabajos es patente el interés por el problema de la experiencia, la interioridad y el individuo en general. Así por ejemplo, en su estudio sobre el empirio-criticismo de Avenarius (Delacroix, 1897, 1898) se opone al carácter absoluto con que se presenta esta doctrina de la experiencia pura –cuyo punto de partida serían los «datos inmediatos de la experiencia»–, con la que su autor pretendía superar a la vez la crítica kantiana y el empirismo clásico. En su lugar, Delacroix 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» (Delacroix, 1898, p. 101-102)

Como señala Brunschvicg (1938), este primer trabajo evidencia el interés que se toma Delacroix para concretar la significación histórica de la crítica kantiana. A este respecto, en el Congreso Internacional de Filosofía que organiza Xavier Léon en París, para el verano de 1900, Delacroix le pide que le inscriba en la sección «La crítica

kantiana y la psicología» o, «si ya estuviera cogida, en la de Hume» (carta del 21 de octubre de 1899). Delacroix no podrá asistir al congreso pero enviará su trabajo para su publicación en las Actas, sobre «David Hume y la filosofía crítica». En el plan que anticipa a Léon para el artículo indica que se centrará en la relación de Hume con Charles Renouvier, Auguste Comte, Stuart Mill, Avenarius y Schuppe (Delacroix, carta a Xavier Léon, 31 de julio de 1900, MSVC 360-2 / Ff. 722-786).⁷

En su disposición a colaborar con la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Delacroix se ofrece también para escribir en los Suplementos de la revista, pidiéndole a Léon que le reserve las reseñas de la *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie* (Revista trimestral de Filosofía Científica) de Avenarius.⁸ «Hay en estos momentos una Psicología interesante ahí dentro y haré algo para el verano.» (Delacroix, carta a Xavier Léon, 21 octubre 1899, MSVC 360-2 / Ff. 722-786).

La cuestión del individuo aparece en su estudio sobre Kierkegaard, cuyo mérito, en su opinión, reside en su puesta en relieve de la realidad del individuo frente al imperativo del número y de la masa. Su demérito, sin embargo, empujarnos a doblegar nuestra conciencia a la vida religiosa y a una verdad revelada. Para Kierkegaard, que se presenta como un cristiano radical, no hay conciliación posible entre el cristianismo y la razón. Contra la teología de la escuela de Hegel o de Scheleirmacher, apunta Delacroix, Kierkegaard defiende la especificidad del cristianismo, paradójico y desesperado. El filósofo danés nos insta a elegir entre una concepción cristiana de la vida, en el sentido del tormento y el escándalo, y una concepción humanista y racional. Ante semejante dilema, Delacroix afirma no poder elegir sino la razón y la humanidad, «pues es la razón la que elige y la que se plantea como opción»; «no podemos no elegirla, pues es el acto mismo por el que elegimos: cualquier otra opción se destruye en el vértigo, la demencia del no-ser.» (Delacroix, 1902, p. 462). Si Kierkegaard, un «ortodoxo contra la ortodoxia misma» (*ibíd.*, p. 459), no ve conciliación posible entre religión y filosofía, entre fe y razón, Delacroix se dedicará en su tesis principal, defendida ese mismo año, a mostrar las filiaciones entre ambas.

Misticismo especulativo y filosofía idealista

Dedicado a sus antiguos profesores de la Sorbona, Victor Brochard y Emile Boutroux, en *Le Mysticisme Spéculatif en Allemagne au XIV siècle* (1900) Delacroix viene

7. Publicado en las actas del congreso (Delacroix, 1901).

8. Se trata de la revista que fundó Avenarius en 1877, con una tendencia marcadamente antiespeculativa y anti-metafísica, que contó con Wundt, firme adversario del positivismo (Danziger, 1979), en el comité editorial hasta 1891 y más adelante con Alois Riehl y Ernst Mach. En 1899, la revista publica artículos de Johannes von Kries, OstwaldKulpe o Christian Eherenfels, entre otros.

precisamente a situar en el misticismo especulativo de la Edad Media las primeras formas de idealismo de la filosofía alemana. Siguiendo la apuesta por la razón que hacía en su texto sobre Kierkegaard, en la introducción de su tesis Delacroix deja ya muy claro su rechazo a toda transcendencia y causalidad absoluta: la experiencia se basta a sí misma para explicarse. A pesar de ello, «o precisamente por eso», según él mismo matizará, le parece interesante analizar las hipótesis y conclusiones de una filosofía mística.⁹

En la línea del método histórico-crítico que defiende en su aproximación a la filosofía, Delacroix se propone dar cuenta del sistema desarrollado por el maestro Eckart, al que denomina misticismo especulativo por su esfuerzo de explicación racional de las cosas, más allá de la exaltación del sentimiento religioso. Ese propósito explicativo, como el mismo Delacroix reconoce, está presente también en la propia escolástica, donde especulación y sentimiento religioso van igualmente de la mano; pero mientras ésta se propone *justificar el dogma*, el misticismo especulativo aspira más bien a una *explicación total*: no admite el misterio ni la revelación. Para este misticismo, el pensamiento humano es en el fondo idéntico al espíritu de Dios, por lo que Dios se hace inteligible, y con él, todas las cosas –entendiendo la naturaleza como el desarrollo de Dios. La autoridad del dogma «queda difuminada ante la claridad de la vida interior, de una conciencia que encuentra en sí misma la vida universal» (Delacroix, 1900, p. 13). Frente al aristotelismo de la escolástica, nos aclara Delacroix, Eckart sigue los pasos del Neoplatonismo, un sistema cuya explicación de la totalidad se apoya en una realidad superior en esencia a la razón, pero que se deja apercibir en la oscuridad de la *intuición*. Para Delacroix, la tesis última del misticismo especulativo es la identidad de la intuición y la acción: «el pensamiento crea lo que contempla y contempla lo que crea», «realidad y espíritu se dan conjuntamente» (*ibid.*, p. 15) –tesis, afirma, que permea toda la filosofía alemana, siendo una de las fórmulas propias del idealismo.¹⁰

Delacroix expone en lo que sigue el sistema de Eckart, dando cuenta en primer lugar del contexto en que aparece y de las doctrinas que le influyen, desde la revitalización del neoplatonismo por parte de Escoto de Erígena (en el siglo IX) hasta las

9. En este sentido, Delacroix converge plenamente con el positivismo y su anticausalismo: «Estamos lejos de pensar que el espíritu tenga derecho a admitir en sus construcciones, en el grado que sea, elementos ininteligibles: creemos que la realidad puede y debe definirse en términos de representación, que la experiencia se basta para explicar la experiencia, y que toda transcendencia, toda causalidad absoluta es como si no existiera; no hay más que el Espíritu, es decir, los fenómenos y sus leyes. A pesar de eso, o precisamente por eso, nos ha parecido interesante analizar las hipótesis y exponer las conclusiones de una filosofía mística.» (Delacroix, 1900, p. 17-18) [traducción nuestra].
10. «El Misticismo especulativo nos aparece así como una filosofía idealista que insiste en el origen oscuro de la idea y del espíritu: no es radicalmente diferente de la filosofía en general, y puede acercarse a ella hasta confundirse con ella; si suprimiéramos la intuición primordial de la que toma los elementos de sus sistemas [...], no sabríamos cómo distinguirlos.» (*ibid.*, p. 16)

numerosas herejías que proclaman la identidad del espíritu humano y la esencia divina que beben de ahí (a partir de Amaury de Bene, finales del XII-principios del XIII).

La tesis, elogiada por muchos de sus compañeros y antiguos profesores, despertó sin embargo cierto recelo en la Sorbona, donde se negaron a darle la mención «*très honorable*». ¹¹ El esfuerzo de presentación de los escritos de Eckart como una verdadera filosofía, un sistema coherente, más allá de la parte sentimental, intuitiva e irracional, así como su metódica contextualización histórica, parecen haber desconcertado a algunos de los miembros del tribunal. ¹² Marcel Mauss, el «sobrino de Durkheim», futuro padre de la antropología francesa y amigo íntimo de Delacroix, le escribirá a este respecto:

[Tu tesis] me parece muy buena y seria y, sin adulación, muy por encima de las tesis premiadas. Es vergonzoso que la Sorbona parezca reservar su aprobación, de forma muy inquietante, a un modo que siempre nos han desaconsejado seguir y que, por simple sentido común, no sabríamos respetar. [...] Poco tiempo después de la tesis, Brochard escribió a los compañeros de Burdeos una carta colectiva donde decía que «sólo habías tenido la mención honorable, a pesar de una «excelente tesis», pero que eso no te causaría problemas, y que eras un «chico muy inteligente». Evidentemente, lo hizo con el fin de que te lo hiciéramos llegar, y supieras que en todo caso te hicieron un buen informe. Durkheim te lo escribirá probablemente. En todo caso, es para tranquilizarte [...] (Marcel Mauss, 6 abril 1900, FHD, 27/1).

Respecto al trabajo «histórico» que Delacroix planea llevar a cabo, ¹³ Mauss continúa: «Apruebo totalmente tu proyecto de libro de historia. Se trata de aplastar a los charlatanes de la Sorbona bajo el peso de verdaderas competencias» (Mauss, *ibíd.*).

Entre los elogios recibidos, destaca sin duda el de su antiguo maestro Henri Bergson: «Veó en ella [la tesis] un esfuerzo penetrante y vigoroso por abarcar la doctrina de Eckart en lo que tiene de original, a la vez que por situarla en su contexto. El capítulo sobre la relación de Eckart con el neoplatonismo me ha sorprendido especialmente. Charlaremos sobre este capítulo, si quieres, así como del conjunto de la tesis, cuando

11. Paul Lapie, futuro Rector de la Académie de Paris, le escribirá: «Siento que estos señores no hayan creído tener que otorgarte la mención «*très honorable*» (Paul Lapie, 4 mars 1900; FHD, 27/1).

12. Según le escribirá Dominique Parodi, lo primero es lo que parece haberle reprochado Emile Boutroux: «Has mostrado una filosofía verdadera, coherente y bien articulada en los escritos de Eckart, y poco importa si eso supone relegar a un segundo plano la parte sentimental, intuitiva e irracional, como parecía objetar por momentos Boutroux.» (carta de Parodi a Delacroix, 21 marzo 1900, FHD, 27/1).

13. Delacroix prevé retomar los documentos sobre Schulze (autor del *Enesidemo* del que se ocupó en su tesis latina) para un gran libro de historia (Delacroix a Léon, 24 de marzo de 1900, MSVC 360-2 / Ff. 722-786). En esa misma carta, Delacroix menciona otro estudio que prevé llevar a cabo sobre el «infinito sentimental» a partir de documentos psicológicos sacados de sus místicos.

tenga el placer de verte en París.» (Henri Bergson, 28 mayo 1900, FHD, 27/1). Los trabajos de Delacroix sobre misticismo constituirán de hecho un referente para Bergson, como él mismo reconocerá en su muy posterior obra sobre *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).¹⁴

DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA A LA PSICOLOGÍA

Según Maurice Pradines (1939), que sería su sucesor en la Sorbona, nada deja ver en su tesis sobre Eckart una *psicología* de la religión como la que le ocupará en su siguiente obra, ocho años más tarde, *Estudios de historia y de psicología del misticismo*. Para Pradines, este segundo trabajo, que como veremos se ocupa fundamentalmente de la «experiencia», supone una especie de conversión repentina a la psicología —que le hará dejar de lado trabajos en marcha como los que anunciaba en la tesis, sobre discípulos de Eckart.

Delacroix anunciaba ciertamente en la introducción de su tesis la continuación de su trabajo histórico-filosófico, a través de los desarrollos de los discípulos de Eckart, Teuler y Suso. En su segundo libro, Delacroix no dejará de lado a estos autores pero aparecerán más bien como casos ejemplares, especialmente Suso, para el análisis de la experiencia mística cristiana. Junto a él, Delacroix escogerá los también ejemplares casos de Santa Teresa de Jesús y Madame Guyau. El foco de su trabajo ya no será propiamente la doctrina, el sistema filosófico que conforma el misticismo especulativo, sino sus vivencias y estados místicos: éxtasis, visiones, intuiciones, etc.

¿Qué ha pasado entre tanto? Ciertamente, como vimos en sus primeros trabajos, los intereses de Delacroix no eran ajenos a cuestiones relacionadas con la experiencia, el individuo y la interioridad. El interés por las cuestiones «psicológicas», de hecho, se había manifestado abiertamente desde 1899, como veíamos en su carta en que pedía a Xavier Léon su inscripción en el congreso de Filosofía bajo la rúbrica «La crítica Kantiana y la Psicología» y pedía ocuparse de la «*Vierteljahrschrift*» por sus contenidos psicológicos. En esa misma carta, se preguntaba: «¿Cuándo podré dedicarme a la psicología?» (Delacroix, carta a Xavier Léon, 21 octubre 1899, MSVC 360-2 / Ff. 722-786).

Recién obtenido el título de doctor, a pocos meses de concluir su curso en el *lycée* de Pau y sin saber aún si obtendría algún puesto en la universidad, Delacroix seguía lamentándose: «aquí no puedo ni soñar con hacer una psicología suficientemente precisa e informada.» (24 marzo 1900, MSVC 360-2 / Ff. 722-786). La situación, sin embargo, no tardaría en cambiar. Ese mismo verano, Emile Boutroux le hacía saber que estaba inscrito para un puesto en la Educación Superior, y en octubre daba comienzo

14. Volveremos sobre este punto más adelante, en la página 105.

al nuevo curso en la Facultad de Letras de Montpellier, como *maître de conférences* de Filosofía. Si en el liceo tenía que limitarse a ofrecer un programa establecido, sin poder dar rienda suelta a sus principales intereses de investigación, en la universidad las cosas empezarían a cambiar.

Uno de sus primeros cursos en la facultad de letras de Montpellier, como veíamos más arriba, se dedica a la «Historia de las ideas filosóficas en Alemania en el siglo XIX». En su lección inaugural, tras exponer los principios del método histórico-crítico, Delacroix señalaba a sus estudiantes que si los aplicara estrictamente, al final del curso todavía seguiría con «el autor inmortal de las Tres Críticas». Avisa pues de que se limitará a extraer de toda la masa de documentos disponibles, «sus intenciones, sus hipótesis últimas», que constituyen «el alma de su reflexión, la conclusión de su experiencia, la última palabra de su sabiduría», así como «las aventuras que han corrido, los combates que han librado y los triunfos o derrotas que el destino les deparaba». (Delacroix, *Leçon d'ouverture 1900-1901*).

Desde de su llegada a Montpellier, si bien no termina de abandonar completamente su trabajo histórico-filosófico¹⁵ –formación, por otro lado, que marcará definitivamente su forma de trabajo–, Delacroix se adentra cada vez más en el ámbito de la psicología. El segundo curso supone ya una plena inmersión en el ámbito: lo dedica a la «Psicología de la actividad estética». La lección inaugural la publicará como artículo en 1902, en la *RMM*. En él, entra ya de lleno en la idea de interioridad como construcción, intercalando constantes referencias a la experiencia de los místicos en su análisis de la experiencia estética. Esta exploración de la interioridad a través del análisis de la experiencia estética y mística, le llevará incluso a hacer incursiones en el ámbito de la psicología experimental y la psicopatología clínica.

Arte, misticismo y vida interior

Delacroix asume, con las teorías estéticas basadas en el juego y el desinterés, que el arte empieza cuando somos capaces de «sustraernos al carácter utilitario de la vida práctica» (1902, p. 167). Ahora bien, su tesis es que dicho desinterés, a diferencia de lo que plantea Schopenhauer, para el que la negación de la voluntad de vivir sería la condición necesaria y suficiente del arte, no conlleva ni una indiferencia ante las cosas ni una renuncia a la vida; más bien, todo lo contrario. El arte está estrechamente ligado

15. En 1902 publica otro artículo importante sobre la filosofía medieval latina en la *Revue de synthèse historique*. En su correspondencia con Léon, en septiembre de ese año, le habla de un libro que tiene en mente sobre «La filosofía romántica en Alemania», del que formaría parte un artículo sobre Novalis que prepara para la *Revue de Métaphysique*. El artículo, bajo el título «Novalis: La formación del idealismo mágico», aparece en efecto en 1903; no así el libro, del que no tenemos noticia alguna.

a nuestra propia vida. «En el arte, las cosas se presentan [...] como ocasiones de ser nosotros mismos» (Delacroix, 1902, p. 171). Más allá de la pura fisiología, Delacroix entiende que para explicar el placer de una sensación necesitamos recurrir a la significación, y ésta tiene que ver con nuestra propia vida, o más exactamente con lo que llama *vida interior*. Por otro lado, imaginar, en cierto modo, es vivir. El músico, por ejemplo, «que se deja llevar por una improvisación interior, que ensaya mentalmente ritmos que se convertirán en música, ¿está imaginando o está viviendo?» (*ibid.*)

La vida interior puede parecer dominada por la vida sentimental e imaginativa, por la emoción. Pero junto a ella, de forma indisoluble, hay elementos intelectuales, ideas: «no tanto conceptos abstractos como ideas directrices, formas vivientes, activas de la inteligencia.» Delacroix vincula pensamiento y acción: «Toda concepción es un esbozo de acción; todo pensamiento vivo actúa hasta el fondo de la conciencia.» (p. 175).¹⁶ Es imposible separar los aspectos emocionales y los intelectuales, cuya interpenetración los hace precisamente posibles; algo que «Bergson ha aclarado maravillosamente», aunque «haya quizá reducido demasiado la vida interior a la emoción pura». (p. 176).

Y llegamos aquí a una importante declaración de principio sobre la llamada vida interior: «La vida interior parece revelarse de suyo, pero es que en el fondo la hemos buscado mucho; parece algo dado, pero es que primero la hemos construido» (p. 176). Delacroix se resiste a aceptar su descripción como una región aislada y misteriosa en la totalidad de nuestra vida, como algo que se presentaría de forma espontánea, al margen de nuestra actividad. «No hay nada de pasividad en ella. Basta ver con qué obstinación el artista o el hombre llega a familiarizarse consigo mismo, a conocerse, a aparecerse: ¡Qué de esfuerzos antes de encontrarse! Lo que somos, ¿no es precisamente el resultado de estas acciones, reflexiones y ejercicios?» (p. 176).

En su opinión, la tarea de la psicología consiste precisamente en mostrar todo lo que hay detrás de aquello que consideramos nuestro ser más íntimo, todas las formas de actividad que implica y condensa. Y por si hiciera falta una prueba más fehaciente, recurre precisamente a los místicos: ¿qué vida puede parecer más ajena a la realidad que la suya, perdidos en la pura divinidad? Y sin embargo, responde:

quien estudia de cerca su vida con la intención de comprenderla, descubre qué serie de esfuerzos, primero infructuosos, hábitos y sugerencias graduadas, variadas, repetidas, han terminado por llevarles al éxtasis que se resistía inicialmente. Su historia es quizá la mejor ilustración de nuestra tesis: muestra la cantidad de energía que hay en lo que llamamos quietud. (p. 177)

16. Y sigue: «Si pudiéramos, mediante un análisis, alcanzar el elemento último de ciertas vidas, veríamos quizá que este elemento es una idea. Acaso no decía Marco Aurelio: Ten siempre en el fondo de ti estas máximas cortas, fundamentales, cuya contemplación basta para devolver la calma» (*ibid.*).

Delacroix dejaba así ya claro su interés por la experiencia mística en la lección inaugural de este curso –que se centraría sin embargo en la vida del artista–, insistiendo en la idea de construcción (de la experiencia), y anunciando, en cierto modo, la tarea de la psicología como una «deconstrucción». A la vez, como vemos, subraya la interpenetración de lo afectivo y lo intelectual así como el vínculo pensamiento y acción, o más bien la traducción del uno en otro.

Curiosamente, estas palabras se publicaban el mismo año en que William James presentaba sus conferencias sobre las *Varietades de la experiencia religiosa* (*Gifford Lectures on Natural Religion*, en Edimburgo, 1901-1902), en las que tocaba también muy de cerca el fenómeno del misticismo, además de profundizar en su empirismo radical a través de la idea de experiencia. El libro, publicado inmediatamente después, no podía dejar de interesar a Delacroix, tal y como anticipó Xavier Léon, que no tardaría en solicitarle un amplio estudio para la *RMM*. En el verano de 1902, Delacroix le respondía:

Conozco bien la psicología de James, los trabajos de Leuba y el análisis de los fenómenos religiosos me interesa porque trabajo en eso por mi cuenta.[...] Te enviaré un artículo en profundidad para 1902-1903. (Delacroix, 12 de agosto de 1902, MSVC 360-2 / Ff. 722-786).

Delacroix, que como sabemos leía desde hacía tiempo sobre psicología, a la que ansiaba poder dedicarse, a la vez que conocía de cerca el fenómeno de la religión, en particular la historia del misticismo, reunía las cualidades necesarias para llevar a cabo el análisis de la obra de James. El estudio que realiza de *Las variedades de la experiencia religiosa*, se presenta así en cierto modo como la ocasión ideal para empezar a formular su propia aproximación «psicológica» al fenómeno religioso –aproximación que se hará efectiva en sus posteriores *Estudios de historia y psicología del misticismo*, en 1908.

Las variedades de la experiencia religiosa de William James

Delacroix, en efecto, difícilmente podía ignorar la obra de James, un autor muy conocido en el ámbito francés. Desde principios de los años ochenta, James había entrado en contacto con Théodule Ribot, Jean-Martin Charcot o Alfred Binet, entre otros, y muchos de sus trabajos más conocidos se publicaban y comentaban en revistas francesas.¹⁷

17. En 1880 se tradujo «The feeling of effort» (1880), que anticipa su teoría emociones, formulada después en «What is an emotion?» (1884), un trabajo que ejerció una gran influencia sobre Ribot –que escribía sus ensayos sobre personalidad y patología de las emociones (Taylor, E., 2008, en la entrevista realizada por Trucheanu, 2008). En 1884 también, la revista de Ribot, la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, publicó un análisis de «On Some Omissions of Introspective Psychology», donde James introduce la idea de «corriente de conciencia».

Cada vez más alejado de la psicología de laboratorio, James se interesaba por los estados mentales excepcionales, acercándose a la psicología clínica y terapéutica.¹⁸ Leyó así con interés el trabajo de Pierre Janet, con quien coincidió en París en 1889 en el Congreso de Psicología Fisiológica¹⁹ o el de Freud y Breuer. En este contexto, en los años noventa James se ocupaba también del fenómeno religioso, muy presente en la sociedad americana y en su propia familia, pues su padre había sido un hombre con tendencias místicas.²⁰ Con la publicación de su volumen sobre *La voluntad de creer* (1897), James asume hasta cierto punto la función de mediar entre el agnosticismo científico y la fe religiosa.²¹ Tras su aparición, recibía la invitación de la Universidad de Aberdeen para las Conferencias Gifford, que debían versar sobre algún aspecto de la Religión Natural.

Más de diez años posterior a sus *Principios de la Psicología* (1890), *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* de James, constituye un paso más en la transición que se opera en su trayectoria desde la psicología a la metafísica. Este, el metafísico, parecía ser de hecho el objetivo último –y no del todo alcanzado– de esta obra: James se lamentaría a su fin de haberse limitado a ofrecer una investigación descriptiva, basada en un rico material empírico, sin haber llegado a profundizar como hubiese querido en su significación filosófica.

Como sea, la obra supone una primera aproximación al fenómeno religioso desde una psicología que, oponiéndose a toda deducción metafísica, se niega de partida a aceptar el materialismo médico, es decir, a reducir el análisis de la experiencia religiosa a una forma de histeria o desorden neurológico. En lo que sigue, vamos a presentar someramente los puntos fundamentales de su obra, para seguir la lectura que haga Delacroix después.²²

18. En febrero de 1895 ofreció tres conferencias sobre «Recent Investigations into Abnormal States or Types of Character», que nunca publicó. (Richardson, 2007)
19. Pierre Janet publicaba ese mismo año su tesis, *L'Automatisme Psychologique*, a la que James le dedicaría un amplio análisis titulado «The Hidden Self» (James, 1890). Ambos coincidieron también en el I Congreso Internacional de Hipnotismo Experimental y Terapéutico, celebrado paralelamente.
20. Durante un tiempo, fue seguidor de la secta Swedenborgiana (Richardson, 2007)
21. En noviembre de 1897 da una conferencia en Harvard sobre la inmortalidad (James, 1898), conferencia que le enviará a Bergson en el inicio de su correspondencia. James escribe a Bergson: «I send you a little popular lecture of mine on immortality, –no positive theory but merely an *argumentum ad hominem* for the ordinary cerebralistic objection–, in which it may amuse you to see a formulation like your own that the brain is an organ of *filtration* for spiritual life» (James, 14 de diciembre 1902, en *Letters of W. James*, 1920, p. 180).
22. Nos limitaremos aquí a una rápida exposición descriptiva, dejando para otra ocasión un análisis comparativo más exhaustivo de la obra de ambos autores, sobre el que presentamos un primer estudio en la *International Conference on W. James and Pragmatism* (Coimbra, 12-13 noviembre 2010) (Pizarroso, Balltandre y Castro, 2010).

Lo que le interesa a James es la experiencia personal del hecho religioso, más allá de dogmas e instituciones, tal y como explicita en su segunda conferencia, donde delimita claramente su objeto de estudio proponiendo la definición de religión como: «the feelings, acts and experiences of the individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine» (James, 1902, p. 36).

Abogando por una psicología individual que descarta el aspecto institucional y social, le interesa la experiencia original vivida. Describe así las experiencias religiosas en toda su diversidad, que divide en dos grandes grupos: los «healthy-mindedness» o «once born type», que parten de un optimismo inicial (donde entraría desde Rousseau y Emerson hasta la por entonces célebre «cura mental»), y las almas enfermas o «twice born type», propia de los que sienten la necesidad de renacer, de regenerarse, pasando por una experiencia de conversión.²³ La santidad sería la cumbre de la vida religiosa.

A pesar de su posterior lamento, James no se queda en la descripción empírica sino que entra en el valor y significación de la experiencia religiosa, que para él no reside en modo alguno en la teoría, en disquisiciones metafísicas o teológicas, sino en sus consecuencias prácticas: en sus efectos sobre la vida. James glorifica así la santidad y la experiencia religiosa en general por el enriquecimiento que implica tanto en el plano individual (ampliación de horizontes, aportación al mundo de nuevas emociones), como en el conjunto de la humanidad. El santo, para James, constituye un ensayo anticipado de adaptación a una sociedad mejor que la nuestra.

Tras una serie de conferencias al misticismo y los estados de conciencia místicos,²⁴ se plantea la cuestión de la realidad objetiva: ¿se corresponde la presencia divina que experimenta con algo verdadero objetivamente? La respuesta ha seguido tradicionalmente dos vías: la de la experiencia, y la del racionalismo intelectual, la de teólogos y filósofos idealistas. Esta última, para James, no ha logrado nunca convencer a nadie que no lo estuviera ya por la otra vía, la de la experiencia. Esto no quiere decir que el entendimiento no tenga nada que hacer, pero sólo puede actuar *a posteriori* sobre los datos de una experiencia íntima que en modo alguno puede sustituir. Si la filosofía religiosa quiere abandonar la metafísica deductiva y acercarse a la ciencia, hay un medio: trabajar de forma descriptiva e inductiva para extraer de las diferentes religiones sus creencias comunes y compararlas con el conjunto de la experiencia. En línea con

23. Como señala su colega Th. Flournoy en la reseña que hizo de esta obra, James da cuenta en todas sus descripciones de una «vibrante simpatía» (1902, p. 519).

24. Los caracteriza mediante cuatro rasgos, los dos primeros esenciales: inefables (directos, íntimos e incommunicables), no éticos (intuitivos: no intelectivos, inarticulados y repletos de sentido), transitorios (aunque modifican la vida del sujeto) y pasivos (no pueden ser provocados por el sujeto sino que este se ve invadido por ellos).

su empirismo radical, James defiende que las afirmaciones de la conciencia religiosa son verdaderas en la medida en que son conformes a la experiencia, es decir, en que son *experiencias reales*.²⁵

Para James, todas las religiones admiten en último término la realidad de un universo espiritual más amplio, del que el mundo visible sólo sería una parte, y consideran que nuestro verdadero fin es unirnos a ese universo superior a través del rezo, mediante el cual una energía espiritual penetra en nosotros y produce sus efectos en mundo fenoménico. Todas, a pesar de su diversidad, afirman así una misma experiencia central, compuesta de dos momentos: el malestar, la sensación de que algo no va bien en nosotros mismos; y la liberación de ese malestar, la salvación, a través de la identificación del yo con algo mejor que, a la vez que forma parte de nuestro propio yo, nos supera infinitamente. Pues bien, James considera que una parte de la psicología más reciente confirma esta experiencia de contigüidad y continuidad de uno mismo con algo que le supera. Ese «exceso» que la experiencia religiosa constata más allá de nosotros mismos se corresponde con la vida subconsciente, la continuación «subliminal» de nuestra vida consciente, a través del cual el individuo siente que le llega la experiencia de salvación. El yo subconsciente es algo que la psicología no puede negar.

El estudio que haga de la obra Delacroix, alumno aventajado de Bergson, traslucirá en su estudio la misma admiración por el maestro americano,²⁶ pero también parecidas reservas. Su fidelidad a la crítica kantiana, sus reflexiones sobre la construcción de la interioridad y la experiencia, sumadas a su propia formación histórica y, en especial, a su familiaridad con la historia del misticismo especulativo, marcarán sus diferencias.

Delacroix y la construcción de la experiencia religiosa

Tras elogiar la riqueza de las descripciones aportadas y resumir de forma detallada los aspectos fundamentales, Delacroix dedicará la segunda parte del estudio, sin ánimo de polemizar en exceso, a señalar una serie de aspectos problemáticos. Lo primero que hace es subrayar la definición que hace James de religión como un sentimiento individual. Es esta forma de delimitar el fenómeno lo que suscitará sus principales

25. Frente a este mundo de la experiencia real, personal, de la conciencia religiosa (innegable en tanto que vivido, realidades concretas), estaría el mundo de las abstracciones y símbolos de la ciencia, puro artificio. James denuncia la quimera de pretender alcanzar la realidad a través de estas abstracciones, leyes generales y representaciones impersonales apuntando, como aclara Flournoy (1902, p. 523), más a los sistemas de supuesta filosofía científica que a las ciencias particulares o «el verdadero espíritu científico».

26. A partir de 1902, James conoce personalmente a Bergson, con el que iniciará una importante correspondencia en la que expresan constantemente su admiración mutua, intercambiando trabajos y comentarios de forma sistemática, hasta la muerte de James, en 1910.

reservas, que tienen que ver principalmente con su falta de consideración del aspecto institucional y de la dimensión histórica del fenómeno, visto principalmente en su aspecto «moderno», así como con la excesiva primacía de lo afectivo sobre lo intelectual en la experiencia religiosa.

James, señala Delacroix, separa el dominio institucional del personal y se interesa por la experiencia en su forma original y espontánea, pero ¿hasta qué punto, se pregunta, podemos desentendernos del medio en que se ejerce? Para Delacroix, la omisión del aspecto institucional, la Iglesia, el dogma y las prácticas colectivas nos lleva a ver los hechos de forma incompleta. En segundo lugar, Delacroix reclama un argumento genealógico que dé cuenta del desarrollo de una religión «personal». Para él, que ha estudiado en profundidad la historia del misticismo, el hecho de que James se apoye básicamente en relatos autobiográficos supone circunscribir su investigación a una experiencia muy limitada, muy moderna. La cuestión histórica, en su opinión, apenas aparece, aunque James haga algunas referencias a religiones antiguas. Delacroix se pregunta así si las formas personales de la religión, como la devoción interior a la que pretende acceder la psicología, han existido siempre, cuestionando seguidamente la universalidad de los dos estados afectivos a los que James reduce la esencia de toda religión (el malestar y la liberación). En cuanto al material de estudio, Delacroix plantea que, a falta de documentos personales y explícitos (autobiografías, confesiones), la psicología general puede recurrir a otros documentos históricos «impersonales», como leyendas, mitos o la historia del arte primitivo.

En relación con esto, y en línea con algunas de las reflexiones que aparecían en su texto sobre Arte y vida interior, Delacroix cuestiona a su vez la excesiva primacía de la vida afectiva en la religión, frente al papel del intelecto. Aislar los estados afectivos de cualquier elemento intelectual y presentarlos como hechos primigenios resulta en su opinión muy forzado: un objeto, afirma, sólo provoca una emoción si significa algo para nosotros, y eso supone una cierta «adición mental». Como las teorías científicas, las teorías religiosas serían el resultado de la necesidad de explicar ciertos hechos (fruto por tanto de una exigencia racional). Una emoción en principio inclasificable vendría a tener un sentido religioso gracias a una cierta «representación de lo divino» –resultado, por otro lado, de la atribución de un valor objetivo a determinadas experiencias «subliminales» (alucinaciones, impulsos, inspiraciones).

Las críticas de Delacroix, que él no plantea en un tono excesivamente polémico –como, por otro lado, parece haber hecho siempre con su más cercano Bergson– nos parecen contundentes: desmantelan pilares fundamentales de la «psicología individual» de James, sin por ello caer del lado del determinismo sociológico ni de un excesivo intelectualismo. Pues bien, curiosamente James tuvo ocasión no sólo de leer este estudio, sino de comentarlo con su autor, como vemos en la carta que envió inmediatamente

a su autor (FHD, 27/1). En ella, tras agradecerle «la espléndida nota concedida a sus Gifford Lectures» en la RMM, y mostrarse emocionado porque «un hombre de su talento haya dedicado tanto de su tiempo a mi libro», James se referirá a su crítica sobre el intelectualismo:

Your compte rendu seems to me full and fair and excellent. I am a little surprised at the only serious criticism you make, for I did not suppose that my text laid itself open to the charge of so completely ignoring intellectual factors. In point of fact, I should agree entirely with what you say on pp. 662, 666, etc. (James, 7 de octubre de 1903, FHD, 27/1).

James se refiere a las páginas donde se concentran todos los comentarios críticos que hemos resumido (lo social, la historia, lo intelectual), pero parece que sólo la cuestión «intelectual» acapara sus explicaciones, señalando en lo que sigue aquellas partes de su obra donde ha dejado entrever el círculo implicado en la relación entre intelecto y sentimiento, «so that an existing intellectual belief will determine feelings which would otherwise have been of another sort, and might not, in that person, have been called forth at all without the belief.» (*ibid.*)

La dimensión temporal, por otro lado, es despachada con cierta rapidez, sin entrar en la cuestión genealógica que Delacroix está planteando. Así, aceptando haberse limitado a un estado mental «moderno», se justificará diciendo que buscaba «la más desarrollada flor del sentimiento religioso, no sus estados intermedios», y que si en algún momento se desarrolló con apoyo «intelectual», éste está hoy fuera de juego. James concluye denunciado el excesivo intelectualismo metafísico que ha dominado la cuestión: «I am perhaps too much an enemy of intellectualist metaphysics, but I think you also agree that intellectualism has been allowed too despotic a sway in academic circles, when religion has been the question» (*ibid.*).

Cuestiones como la mediación de la experiencia y la construcción de la interioridad, quedan así al margen de su explicación. Las críticas de Delacroix, en todo caso, se seguirán repitiendo en futuras revisiones de trabajos sobre la psicología de la religión, ámbito en el que se convertirá en una referencia, en parte a raíz de su estudio de las *Varietades* de James.²⁷

27. Así, James H. Leuba, en su función de colaborador de la revista de psicología religiosa de Stanley Hall, le escribirá también para solicitar la revisión de dos de sus artículos, publicadas en la *Revue Philosophique*, sobre las tendencias religiosas de los místicos cristianos, (Leuba, 24 de febrero de 1904, FHD, 27/1). Delacroix publicará también poco después otros dos textos, en la *Revue Germanique*: *Une école de Psychologie religieuse* (1905) y *Les réveil religieux en Angleterre et aux États Unis* (1907). El primero retomará prácticamente todos los elogios y críticas realizados al trabajo de James, extendidas ahora al de Starbuck, Stanley Hall, Coe, Leuba y Arnett.

DELACROIX, PSICÓLOGO «RACIONALISTA» DEL INCONSCIENTE

A partir de su llegada a Montpellier, Delacroix parece empezar a cumplir sus deseos de dedicarse a la psicología. Su curiosidad, en todo caso, como anunciábamos más arriba, le llevará a explorar también la vertiente más experimental de la psicología así como de la propia práctica clínica, a juzgar por algunos documentos encontrados en sus archivos.

En este sentido, encontramos en sus archivos una carta de Alfred Binet, director del Laboratorio de Psicología Fisiológica de la Sorbona, en junio de 1902, que parece responder a su solicitud de información acerca de los «aparatos psicológicos» básicos necesarios para montar un Laboratorio de Psicología Experimental. En su carta, Binet especificará los aparatos que considera más importantes, no sin antes recomendarle las descripciones que puede encontrar en el curso de Psicología de Sanford (traducido al francés) y la *Experimental Psychology de Titchener*. En cuanto a los instrumentos, Binet le recomienda los siguientes básicos: un aparato de Hallion para el pulso capilar, un pneumógrafo, un esfigmógrafo, un dinamómetro, un ergógrafo, tablas para la agudeza visual, un carro de inducción de Dubois-Reymond para las corrientes eléctricas, un estesiómetro, un aparato de sugestión, un metrónomo grabador y un cronómetro del Arsonval. (Binet, 5 de junio de 1902, FDH, 27/1).

Desconocemos si Delacroix llegó a hacerse con todo este instrumental, pero no cabe duda de que se trata de un proyecto que terminaría llevando a cabo, poniendo las bases del laboratorio del que se ocuparía más adelante Marcel Foucault –su sustituto en Montpellier cuando se traslada a Caen en 1906. Así, en el momento de su traslado, le escribirá: «le agradezco también los esfuerzos que hace para que yo le sustituya y se mantenga el laboratorio.» (Marcel Foucault, carta a Henri Delacroix, 1 diciembre 1905).

Otra documentación encontrada en los archivos nos informa de que, justo antes de su promoción como catedrático en Caen, Delacroix fue delegado por Decreto Rectoral durante el año 1905 para desempeñar «las funciones de jefe de Laboratorio de Psicología Experimental, vinculado a la Clínica de enfermedades mentales y nerviosas». El decreto, firmado por el rector Antoine Benoist, le llegaba a través del decano de la Facultad de Medicina, a la que estaba vinculada la clínica y, por ende, el laboratorio. Desconocemos totalmente los detalles de la constitución de este laboratorio en cuestión, pero es posible que, si la clínica ya existía, Delacroix aprovechara sus instalaciones para llevar a cabo su proyecto. A este respecto, cabe destacar que en sus archivos personales se encuentran también varios informes de pacientes entre 1902 y 1905 (FHD, 19, 20, 27/2), alguno de los cuáles incluye experiencias con hipnosis. La mayoría, en todo caso, contiene tablas de agudeza visual como las que le recomendó Binet.

Se entiende así que cuando Delacroix presente, en 1905, ante la Sociedad Francesa de Filosofía²⁸ su primer análisis «psicológico» del misticismo de Santa Teresa,²⁹ Maurice Blondel le escriba que su investigación de los fenómenos religiosos trasluce «todo el rigor de la crítica histórica, todos los conocimientos del psicólogo y, podríamos añadir, del médico.» (Blondel, carta a Henri Delacroix, 23 de octubre de 1905, FHD, 27/1).

Este es pues el contexto en que Delacroix va perfilando su propia aproximación a la experiencia mística. Indudablemente, comparte con James su respeto por la complejidad del fenómeno, irreductible a patologías neurológicas, pero también su recurso a las investigaciones sobre el inconsciente para explicar estos estados. En 1906, en el programa de cursos de filosofía que publica la *RMM* en «Suplemento», vemos que Delacroix, recién llegado a Caen, imparte un curso sobre «Los fenómenos psicológicos inconscientes»; y sus archivos dejan ver carpetas y carpetas con notas de lectura al respecto, donde además de seguir de cerca la obra de Janet leerá en profundidad los sucesivos desarrollos de Freud y sus seguidores. El inconsciente, clave para la lectura «psicológica» que hace James de la experiencia mística, parece concentrar así también buena parte de los intereses de Delacroix. Su propia lectura del subconsciente, sin embargo, se alejará de la tendencia más «irracionalista» y sobre todo «sobrenatural», a la que sin embargo no tuvo problema en abrirse James, especialmente interesado en la noción del «yo subliminal» de Frederic Myers, figura central de la Sociedad para la Investigación Psíquica.³⁰

Delacroix, tan atraído por los misterios de la mente como fiel a los límites establecidos por la crítica kantiana, no podía dejar de apuntalar su propia psicología del misticismo desde su rechazo a toda explicación sobrenatural y toda forma de irracionalismo. Este parece ser el objetivo de las tres publicaciones que siguen a su estudio de las *Varietades* de James, todos ellos aparecidos en la *RMM* (Delacroix, 1904a, 1904b, 1905a). Los artículos versan sucesivamente sobre Kant y Swedenborg, la estructura lógica del sueño y la teoría subliminal de Myers.

Con ocasión del número que dedica la *RMM* a Kant, Delacroix escribirá a Léon que no piensa enviarle nada sobre «Hume y Kant», cuestión sobre la que no quisiera repetirse. En su lugar, propone enviarle un «Kant en 1766», «donde se habría definido

28. Institución creada a partir del I Congreso de Filosofía Internacional de 1900, vinculada a la *RMM* y animada por el mismo Xavier Léon (Soulié, 2009).

29. «Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse», publicada al año siguiente en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906.

30. El interés de James por la hipnosis y el mesmerismo, que databa de lejos, le había llevado a flirtar con la investigación psíquica, tan de moda en la época. En febrero de 1892, en el encuentro de la Sociedad para la Investigación Psíquica en Nueva York, James dio una conferencia con el título: «What Psychical Research has accomplished?». A petición del propio Frederick Myers, James terminaría presidiendo la *Society for Psychical Research*.

la posición de Kant respecto a la metafísica dogmática, Hume y el ocultismo swedenborgiano». Incluso, matiza, «podía insistir particularmente en esta última cuestión que es de gran actualidad, en esta recuperación del ocultismo y del espiritismo contra la que el espíritu positivo tiene tantos problemas para defenderse» (carta de Henri Delacroix a Léon, 15 febrero 1904, MSVC 360-2 / Ff. 722-786).

Delacroix realiza así su propia crítica del ocultismo a través de la que hiciera Kant en su día a la pneumatología de Swedenborg, que pretende mantener una comunicación con el mundo de los espíritus. *Sueños de un visionario* constituye para Delacroix un punto de inflexión en la obra de Kant, al desmarcarse de la metafísica de Wolff (a la que apunta en último término su crítica al visionario). En esta obra, el futuro «autor inmortal de las Tres Críticas», se dispone a examinar los extraordinarios hechos que relata Swedenborg en sus *Arcana celestia*. Kant afirma que nuestra creencia en tales hechos se apoya en una tendencia humana a creer en la esperanza de futuro, de una vida por venir, así como en la existencia de un sistema, de toda una «doctrina de espíritus» (la pneumatología). Los hechos, en su opinión, hay que examinarlos junto a la doctrina, que no es sino una inmensa ficción, un capricho irracional, que no se sostiene de ninguna forma; y los hechos, resultado de desórdenes de los sentidos, tampoco. Los *Arcana Celestia*, para Kant, comparten la misma doctrina que el dogmatismo metafísico: si aceptamos la noción de Espíritu de dicha doctrina, es fácil aceptar la posibilidad de una comunicación extraordinaria con el mundo inmaterial.

Para Delacroix, el programa de la *Crítica de la Razón Pura* (1891) está plenamente esbozado en este opúsculo. Ninguna experiencia puede revelar lo suprasensible porque toda experiencia está sometida a las formas de la sensibilidad y del intelecto. Y si esta «anécdota histórica» resulta relevante es porque Swedenborg, «ancestro del espiritismo moderno», no quedó sin discípulos. Para Delacroix, el mismo Myers, que así lo reconoce, suscribiría perfectamente la ciencia de una comunicación con los espíritus («geheime Philosophie») que Kant describe.

A Myers precisamente, y a su teoría de lo subliminal, dedicará Delacroix otro artículo en 1905. Pero antes se ocupará del sueño,³¹ en un artículo que deja ver tanto sus lecturas freudianas como su insistencia en la unidad de la vida mental. Bajo el título «Sobre la estructura lógica del sueño», Delacroix subraya la coherencia que presentan la mayoría de los sueños, frente a la idea generalizada del sueño como conjunto de imágenes inconexas y sin sentido. Delacroix, que se apoya en «el ingenioso libro» de Freud para clasificar los sueños en función del grado de coherencia que

31. En los archivos se encuentra una carpeta con el título de «Rêve» (sueño), que además de recoger las notas de lectura sobre las que se apoya para la redacción del artículo, conserva anotaciones personales de sueños propios entre 1899 y 1901 (FHD, 27/1). Sobre esta práctica de anotación de los sueños por parte de sus estudiosos, ver el reciente libro de Carroy (2012).

presentan, dirá sin embargo del método que utiliza para explicarlos que es tan sutil como peligroso, y «que nos recuerda por momentos a la virtuosidad de la oniromancia de los griegos.» (Delacroix, 1904b, p. 924-925). Para explicar la coherencia lógica que presentan ciertos sueños, Delacroix establece una línea de continuidad entre la «ensoñación» ordinaria, la creación artística y el sueño: en ningún caso asistimos a un puro desfile de imágenes sin relación interna; siempre hay una organización en torno a algún tema, cuyo valor emocional, por lo general, asegura su persistencia y repetición. En los sueños coherentes, e incluso los incoherentes, como en la «ensoñación» o imaginación que tiene lugar cuando estamos despiertos, hay una tendencia al «pensar figurado» y por sistema.

Su artículo sobre la teoría del Yo subliminal de Myers, en la que James se apoya para definir la «región mística», comienza por declarar su escasa inclinación por el espiritismo y el ocultismo en general, una opinión que cree deber hacer al lector de primeras. Pero toda hipótesis, por singular que parezca, tiene algo interesante para la filosofía (y pone como ejemplo el trabajo de Kant sobre Swedenborg). La teoría del Yo subliminal presenta un doble carácter, una doble hipótesis. En primer lugar, como «hipótesis psicológica», se apoya sobre fenómenos tan conocidos y bien estudiados en los últimos años como la subconsciencia, la alteración de la personalidad o el sonambulismo. Son hechos que muestran que la personalidad humana se puede disociar, que su estructura no es tan simple y su unidad tan indivisible como lo pretendía la escuela de Reid. Por otro lado, sin embargo, al apoyarse en «alucinaciones telepáticas» (fantasmas de vivos) y de fantasmas de muertos que confieren al yo subliminal un carácter de independencia con respecto al organismo, plantea una «hipótesis metafísica», «pneumatológica». Esta segunda hipótesis no plantea sólo la existencia de un Yo más vasto, un sistema más complejo, del que el Yo supraliminal no sería más que una zona privilegiada, sino un «yo espiritual», un espíritu que se sirve del organismo para los fines de la vida terrestre pero que actúa incesantemente en otro mundo, del que ciertos mensajes pueden penetrar a veces en la conciencia ordinaria. Esta segunda hipótesis, afirma Delacroix, es mucho más amplia y frágil que la primera.³² Delacroix lo llama la «teoría esotérica» de lo subliminal y afirma que para probarla, habría que demostrar que existe la telepatía pero también, y sobre todo, la supervivencia a la muerte y la acción de los espíritus desencarnados. Frente a esta teoría esotérica, plantea que todas las alucinaciones que parecen venir de fuera no son sino el producto de una elaboración

32. Por el nivel inferior, lo subliminal controla las funciones fisiológicas; por el nivel medio, colabora en el sueño, las ideas fijas, las alucinaciones; y por el nivel superior, se expande en una serie de facultades supranormales, inspiración de genio, que son como «intuiciones de un mundo más profundo», «impresiones telepáticas», comunicación entre vivos y muertos, etc.

interna, subconsciente, cuyo producto llega a la conciencia bajo la forma de imágenes que el sujeto exterioriza más o menos.³³

Según Delacroix, cuando Myers recurre a la hipótesis espiritista, está cayendo en el mismo tipo de sugestión que cae el médium que atribuye a los espíritus lo que dice o escribe. Ampliando la crítica que en su día hiciera Kant a Swedenborg, Delacroix plantea que la mera existencia de una doctrina espiritista, fruto de la existencia de fenómenos extraordinarios (pero que no son más que fenómenos de subconsciencia y disgregación de la personalidad), colabora a mantener la continuidad de los hechos y la sugestión tanto de la propia médium como de su círculo. La interpretación en función de esta hipótesis se funde incluso con la experiencia:

porque esta teoría, al convertirse en tradición, toma el valor exigente de una tradición, la forma de una experiencia que no es exactamente la experiencia de nadie sino que, siendo la experiencia de todos, puede convertirse en la de cada uno; es una interpretación dada, que ciertamente no crea los hechos que le corresponden, pero que los hechos, actualmente al menos, tampoco crean; el sujeto que experimenta estos fenómenos de subconsciencia encuentra esta hipótesis ya hecha y la adopta en su conjunto, creyendo después que son los fenómenos los que se la han inspirado (Delacroix, 1905, p. 278).

Con estos estudios, Delacroix ha sentado ya las bases de lo que será su psicología del misticismo, donde encontraremos todos estos argumentos en torno al subconsciente, la tradición y la experiencia al servicio de un ejercicio de análisis y comprensión del misticismo cristiano.

Los grandes místicos cristianos

Siguiendo al pie de la letra los comentarios que realizó en su día a la obra de James y otros psicólogos de la religión, Delacroix insiste desde su prefacio en el importancia de circunscribir el análisis a un mismo sistema –antes de generalizar–, limitándose también a un estado de «máximo desarrollo» (*achévé*) del misticismo, más que recurrir a sus esbozos históricos –lo que no implica limitarse a observaciones contemporáneas. A este respecto, como dijera ya en la reseña de James, afirma que hay una constitución

33. En el caso de las alucinaciones subjetivas no hay duda; en las alucinaciones verídicas, que se corresponden con un hecho exterior, es más difícil, pero una observación atenta permite explicar muchas cosas, como ha hecho Flournoy (1901), por ejemplo. Se trata de una actividad del subconsciente, o de telepatía; porque si hay alguien que confirme la veracidad de la información, ese alguien bien puede haber comunicado esa información «telepáticamente», y si nadie puede dar fe de la veracidad, no hay prueba de ningún tipo.

progresiva del misticismo, y que la historia de la Oración, por ejemplo, aún por hacer, mostraría que la meditación y la contemplación se han hecho poco a poco; en definitiva, que hay grados de oración, etapas místicas y formas de la vida interior bastante tardías.

Delacroix selecciona así tres casos, considerados «grandes místicos», que manifiestan haber experimentado la unión íntima de la naturaleza del hombre y la de Dios: Santa Teresa de Jesús (del misticismo español del siglo XVI), Mme. Guyon (siglo XVII en Francia) y el discípulo de Eckart, Suso (siglo XIV en Alemania). Pocos en número pero representativos, casos típicos. Su elección se debe también en buena medida a la existencia de una amplia documentación (autobiografías y cartas, entre otros) que permiten seguir a lo largo de su vida el desarrollo de su misticismo (entendido más como una sucesión de estados que como *un* estado particular). Sólo una vez analizados estos casos, se podrá hacer una generalización más concreta (más fiel a la realidad) y más respetuosa de la complejidad.

En cuanto al método utilizado, Delacroix dice utilizar los documentos históricos (autobiografías, cartas, escritos doctrinales, etc.) como observaciones psicológicas. Y aclara: aunque pueden no tener el mismo valor que una observación guiada, es el único material en que un trabajo como éste se puede basar, pues los grandes místicos no son un fenómeno que abunde y, de encontrarnos a alguno, difícilmente se expondrían a la curiosidad de los psicólogos (sólo lo hacen ante los directores de conciencia). El recurso a casos patológicos, por otro lado, debe hacerse con cuidado. Hay mucho de «enfermedad» en los místicos analizados, pero también de potencia organizadora, de una finalidad interior que supera la enfermedad. La patología explica algunos síntomas, pero está lejos de agotar el fenómeno.

Delacroix afirma por último en su prefacio no tener que disculparse por el método (histórico y psicológico) empleado. Los hechos se han expuesto como lo haría un teólogo crítico y bien informado; la interpretación, por el contrario, excluyendo el punto de vista sobrenatural. «Creemos», afirma, «que los estados más sublimes del misticismo no exceden en modo alguno el poder de la naturaleza.» Si el método psicológico funciona, «toda discusión dogmática es vana». Y parece que el conjunto de trabajos de la escuela psicológica muestra que está consiguiéndolo. «Todo lo que cabe pedir a la psicología es que respete la «integridad» del fenómeno.» (Delacroix, 1908, p. XIX).

En lo que sigue, Delacroix somete a un minucioso análisis las vidas de los tres grandes místicos, a través tanto de sus escritos personales, donde dan cuenta de su experiencia, como doctrinales, donde exponen un sistema que otorga una significación a sus estados, y cuya influencia recíproca pondrá de manifiesto en sus conclusiones. Lo hace tras el estudio de los tres casos, en dos capítulos finales, «Experiencia, sistema y tradición» y «La experiencia mística».

Delacroix nos recuerda que la inteligencia siempre está implicada en la experiencia, por muy inmediata que parezca; que hay condiciones de inteligibilidad y de

posibilidad que la constituyen y la hacen asimilable. Lo que llamamos experiencia pura, nos recordará, más que una realidad, constituye un límite idea. Pero además de esta operación intelectual, propia de toda experiencia, hay una segunda tarea, una especie de «intelectualización» a posteriori, que consiste en una interpretación de la experiencia a la luz de ciertas ideas. Es esta segunda cuestión la que le interesa poner de manifiesto, la sistematización a la que se somete a posteriori la experiencia vivida, que se impone incluso en ocasiones de antemano, como un plan implícito. Tiene lugar, en sus palabras, la «sustitución de la realidad vivida por una fórmula lógica» (1908, pp. 365-366).

A este respecto, Delacroix plantea que la experiencia mística, en todos los casos analizados, presenta cuatro estados esenciales, seguidos en un riguroso orden, a saber: 1) una inquietud, un malestar, una especie de búsqueda vagamente dirigida, sin saber qué; 2) abandono a la pasividad, que de ahora en adelante le dirige (beatitud, visión feliz); 3) período de depresión y pena, privación del estado de júbilo precedente; 4) y por último un período de expansión, quietud infinita al mismo tiempo que opera en él una actividad de soberanía.

Este riguroso orden de progresión no haría sino responder a esa «sistematización» de la experiencia, propia de un trabajo de construcción lógica.³⁴ Ahora bien, Delacroix está lejos de acusarlos de impostura, como se apresura a aclarar: ni los místicos se dedican a «arreglar» intencionalmente vivencias confusas, ni éstas responden a un plan explícito. Los estados van apareciendo en todos los casos en un riguroso orden cronológico a través de sus escritos; los viven con absoluta pasividad, como experiencias absolutamente espontáneas y genuinas; y, si se ejerce sobre ellos la acción de una tradición o ideas directrices, es de forma totalmente inconsciente. La tradición,³⁵ subraya Delacroix, no basta para explicar el misticismo. Junto a ésta, hay una cierta disposición humana, una aptitud natural a cierta forma de *intuición contemplativa y creativa* –intuición que viene a reforzarse bajo los efectos del ascetismo (más psicológicos que fisiológicos, por la voluntariedad de las privaciones, con un fin espiritual) y otras prácticas propias de una tradición vagamente consultada. Esta tradición, que funciona como una idea confusa, una especie de plan implícito, en conjunción con una aptitud intuitiva y los efectos de una disciplina ascética, se convierte así en cierto modo en «sistema vivido», mientras que éste, a su vez, se convertirá en «experiencia explicada» (despojada ya de las dudas e incógnitas propias de la indefinición inicial).

Tras los estados que los místicos viven como pasividad –y de lo que concluyen su transcendencia y su relación con una actividad superior, la acción divina–, hay

34. A este respecto, llama la atención sobre la ausencia de una transcripción *inmediata* de los hechos en diarios íntimos o documentos personales semejantes. Siempre adoptan un carácter retrospectivo.

35. La doctrina más o menos explícita de los místicos es la del neoplatonismo, la de una realidad suprema, inefable.

todo un trabajo interior, fruto de la *actividad subconsciente*. Tras los muchos trabajos psicológicos de los últimos años, decreta Delacroix, no hay que demostrar ni su existencia ni su importancia. Al igual que da cuenta de visiones y hablas interiores, explica estas grandes intuiciones confusas y magníficas. Las ideas directrices, espíritu de una tradición, esbozo de un sistema personal, aseguran a este trabajo y expansión natural puntos de referencia y de apoyo. Pues el místico, concluye nuestro autor, sólo se entrega al subconsciente después de formarlo: es un *subconsciente disciplinado*. En la libertad que parece dejarle, permanece vigilante: sabe qué pasos le son permitidos.

En definitiva, para Delacroix las *condiciones psicológicas* del misticismo son una aptitud para la intuición, predisposición a la pasividad y una rica vida subconsciente, así como para el automatismo. Dejadas a ellas mismas, estas condiciones podrían derivar en cualquier cosa, pero sufren el *control lógico* de una inteligencia sutil y la dirección de un tipo de plan implícito. También son *disciplinadas por el ascetismo moral e intelectual*. La combinación de todo ello da lugar al desarrollo metódico que encontramos en todos los casos.

Este segundo libro de Delacroix, que pone todo su saber histórico y psicológico al servicio de un análisis tan respetuoso como «deconstructivo» de la experiencia mística, le llevará inmediatamente a la Sorbona. A este respecto, cabe señalar que Bergson presentará elogiosamente el libro ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1909, del que hará también una mención sumamente laudatoria en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932).³⁶ Ante la lectura de otro breve estudio de Delacroix, sobre Misticismo y Cristianismo, publicado ese mismo año, le escribirá: «Es muy interesante y plantea la cuestión que considero capital en semejantes materia, la de saber lo que hay de naturalmente sentido y lo que hay de intelectualmente construido en el éxtasis místico» (Bergson a Delacroix, 19 febrero 1909, FHD 27/1).

Por su parte, William James, a quien Delacroix solicitará a instancias de Léon una reseña para la *RMM*, le escribirá: «I have no doubt that his will be the book on Mysticism (which seems to attract so much interest in your country today. France is rapidly stepping to the head of the philosophic movement)» (James a Delacroix, 31 enero 1908, FHD 27/1).

James no aceptará sin embargo su petición: «I cannot review any more books! Pardon me.» (*ibíd.*). Las reseñas, en todo caso, no faltarán. A falta de realizar un análisis detallado del conjunto conservado por el propio Delacroix (FHD, 27/1), un rápido

36. «Sobre lo que hay de esencialmente activo en los grandes místicos cristianos, M. Henri Delacroix ha llamado la atención en un libro que merecería devenir clásico (*Etudes d'Histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908).» (Bergson, 1932/2008, p. 241). Según Fruteau de Laclos (2012), el interés de Bergson por la mística, protagonista de sus reflexiones entre los años veinte y treinta, se debe fundamentalmente a Delacroix.

vistazo nos muestra que son, en su mayoría, y en su diversidad de procedencias, de lo más elogiosas. Las máximas reservas, obviamente, tendrán que ver con la negación de la transcendencia por parte de los sectores más católicos –decisión que sobrepasa el ámbito de la psicología, como ya se había ocupado de señalarle Maurice Blondel tras su primer estudio sobre Santa Teresa, presentado en 1905 en la Sociedad francesa de filosofía (23 de octubre de 1905, FHD, 27/1).

Sea como sea, Delacroix obtiene inmediatamente después un puesto en la Sorbona, como *maître de conférences* en filosofía, donde impartirá desde el principio cursos de psicología, primero sobre la inteligencia (1910), después sobre religión (1913), sumergiéndose a partir de 1914 en toda una historia de la psicología francesa (Suplementos de la *RMM*). Instalado en París, participará en esos años con frecuencia en las reuniones de la Sociedad Francesa de Filosofía, interviniendo en presentaciones como las de Piéron, sobre el estudio biológico de la memoria, de Claparède, sobre los caballos inteligentes de Elberfeld, de Durkheim, sobre religión, o de Couturat, sobre lógica y lenguaje, a la vez que empieza a colaborar más asiduamente con la *Revue Philosophique* de Ribot.³⁷ La guerra ralentizará sin duda su actividad intelectual, que volverá a fluir caudalosamente a su fin. Es entonces, en 1919, cuando obtendrá finalmente la cátedra de Psicología General. A partir de ahí, sus múltiples trabajos irán principalmente a nutrir los volúmenes del renovado *Journal de Psychologie*, órgano de expresión de la igualmente renovada Sociedad de Psicología (Parot, 2000), así como del *Traité de Psychologie* de G. Dumas. Sin romper de ningún modo con la *RMM*, Delacroix aportará a estas instituciones y publicaciones el contrapunto histórico-crítico del que la psicología empezaba ya a estar tan necesitada.

COMENTARIO FINAL

Su dedicación a la psicología, que se anuncia ya en sus primeros trabajos sobre Avenarius o el Arte y la vida interior, toma verdadero impulso con el extenso análisis que realiza de la obra de James (Delacroix, 1903). Entre esta amplia recensión crítica y su propia aproximación a la experiencia mística, Delacroix va tocando, a través de una serie de estudios «menores», puntos clave de la propuesta de James, convergentes con la trayectoria de Bergson, en torno a la investigación psíquica, el inconsciente y el yo subliminal. Todas estas reflexiones están detrás de sus propios *Estudios de Historia y de Psicología del Misticismo*, publicados en 1908, con los que Delacroix inaugura definitivamente su labor en el campo de la psicología. Años después, pondría la guinda

37. A la recepción de su libro sobre los místicos, Ribot, desde hacía años dedicado a la psicología de los sentimientos, le había escrito: «No tengo que decirle con qué interés lo leeré: la psicología de los místicos ha tenido siempre un gran interés para mí.» (22 enero 1908, FHD, 27/1)

final a su estudio del fenómeno religioso con un libro sobre *La religión y la fe* (1922), –cuyo título inicial, según le escribe a Léon, iba a ser *La psicología de la fe*.³⁸ De ahí a su prematura desaparición, en 1937, Delacroix seguiría analizando, con la misma sensibilidad, la experiencia y la actividad mental por terrenos tan apasionantes como el lenguaje, el arte y la ciencia.

Entre el espiritualismo de Bergson y James, y la psicología fisiológica y experimental más mecanicista, Delacroix abre un espacio para un análisis de la actividad humana que se adentra en el ámbito de historiadores de la religión, lingüistas o artistas, que dialoga con el trabajo de la sociología durkheimiana menos ortodoxa, y que converge también en muchos aspectos con el pensamiento pragmatista –si bien alejado de la versión más utilitarista. Como se encargó de subrayar su compañero, el sociólogo Celestin Bouglé (1937) en la *Revue de Paris*, Delacroix otorga un papel primordial a la inteligencia y a la conciencia, no sólo por su valor adaptativo (más propio del pragmatismo) sino constructivo. Ciertamente, Delacroix no escapa a su tiempo: referencias constantes a la historia del espíritu, una naturaleza humana y una idea de evolución y progreso de la humanidad, propias de la filosofía idealista en la que también se cultivó. Ello no impide, sin embargo, que su trabajo constituya un paso de primera importancia en una genealogía de la experiencia y, en último término, de las formas de subjetividad – una perspectiva en la que ahondaría su discípulo Ignace Meyerson, con su propuesta para una psicología histórica.

REFERENCIAS

- Bergson (1932/2008). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bouglé, C. (1937). Psychologie et philosophie (L'œuvre de H. Delacroix). *Revue de Paris*, 18, 908-918.
- Brunschvicg, L. (1938). Discours en Hommage au Doyen H. Delacroix. *Annales de l'Université de Paris*, 13, 3-24.
- Carroy, J. (2012). *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1945)*. Paris: EHESS.
- Charle, Ch. (1986) *Dictionnaire biographique des universitaires au XIX^e et au XX^e siècle. Vol. II, Les professeurs de la faculté des lettres de Paris (1909-1939)*. Paris: C.N.R.S.
- Danziger, K. (1979). The positivist repudiation of Wundt. *Journal of the History of Behavioural Sciences*, 15(3), 205-30.
- Delacroix, H. (1897-1898). Avenarius: Esquisse de l'empiriocriticisme. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 5, 764-779; 6, 61-102

38. El 27 de julio de 1918, le escribía: «Mi 'Subconsciencia' está casi terminada; prácticamente terminada también la 'Psicología de la fe'. Tras lo cual, la 'Psicología francesa en el XIX' y después un libro de Estética, ambos bastante avanzados. Después, ya veremos» (MSVC 360-2 / Ff. 722-786).

- Delacroix, H. (1899). *Quae Schultzius in suo Aenesidemo contra Kantium arguerit*. [Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres] Paris: Alcan.
- Delacroix, H. (1900). *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*. [Thèse pour le Doctorat ès lettres, 1899] Paris: Alcan.
- Delacroix, H. (1900). Sören Kierkegaard: le Christianisme absolu à travers le paradoxe et le désespoir. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 8, 459-484.
- Delacroix, H. (1901) David Hume et la philosophie critique. *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie. IV. Histoire de la Philosophie* (pp. 337-362). Paris: Colin.
- Delacroix, H. (1902). L'art et la vie intérieure. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 10, 164-183.
- Delacroix, H. (1902). La philosophie médiévale latine jusqu'au XIV siècle. *Revue de synthèse historique*, 5, 96-124
- Delacroix, H. (1903). Novalis: La formation de l'idéalisme magique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 11, 248-262.
- Delacroix, H. (1903). Les variétés de l'expérience religieuse par William James. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 11, 248-262.
- Delacroix, H. (1904). Kant et Swedenborg. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 7, 559-578.
- Delacroix, H. (1904). Sur la structure logique du rêve. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 7, 921-934.
- Delacroix, H. (1905). Myers: La théorie du subliminal. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 8, 257-282.
- Delacroix, H. (1905) Une école de Psychologie religieuse. *Revue germanique*, 1, 226-235.
- Delacroix, H. (1906) Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 6, 1-42.
- Delacroix, H. (1907) Analyse du mysticisme de Mme Guyon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 15, 721-746.
- Delacroix, H. (1907) Les réveils religieux en Angleterre et aux États-Unis. *Revue germanique*, 3, 408-414.
- Flournoy, Th. (1902). Revue: William James, The varieties of religious experience. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 27, p. 516-527.
- Fruteau de Lacos, F. (2012). *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*. Paris: PUF.
- Guillaume, P. (1937). La psychologie d'Henri Delacroix. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 34, 593-605.
- James, W. (1890). The Hidden Self. *Scribner's Magazine*, 7(3), 361-374.
- James, W. (1898). *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*. Boston and New York: Houghton Mifflin. (Reeditado en *The Works of William James*, vol.9, Essays in Religion and Morality. Boston: Harvard University Press, 1982)

- James, W. (1901). Frederic Myers's Service to Psychology. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 17, 1–23. Recuperado de <<http://anti-matters.org/articles/13/public/13-13-1-PB.pdf>>.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York: Longman's Green and Co. (Reeditado en W. James, *Writings. 1902-1910*. New York: Library of America, 1987).
- Parot, F. (2000). Cent ans de Société de Psychologie en France. *Psychologie française*, 45, 3-11.
- Pizarroso, N. y Fruteau de Laclos, F. (2005). Henri Delacroix: hacia una psicología de las formas simbólicas. *Revista de Historia de la Psicología*, 25, 129-140.
- Pizarroso, N., Balltandre, M. & Castro, J. (2010). From James's Pragmatism to Delacroix's Idealism: mystic experience as psychological object. *International Conference on W. James and Pragmatism* (Coimbra, 12-13 noviembre 2010).
- Pizarroso, N. y Cabanas, E. (2012). La obra de John Dewey contada por Henri Delacroix. Notas para una revisión de la recepción del pragmatismo en Francia. *Revista de Historia de la Psicología*, 33(4), 75-96.
- Pradines, M. (1937). L'œuvre d'Henri Delacroix. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 46, 109-145.
- Richardson, R. (2007). *William James: in the maelstrom of American modernism. A biography*. Boston, MA: Mariner Books.
- Soulié, S. (2009). *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de philosophie (1891-1914)*. Prólogo de Ch. Prochasson. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Trochu, Th. (2008). Investigations into the William James Collection at Harvard: An interview with Eugene Taylor. *William James Studies*, 3. Recuperado de <http://williamjamesstudies.org/3.1/trochu.html>

Artículo recibido: 10-02-2013

Artículo aceptado: 22-02-2013

