

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**André Oídes Matoso e Silva**

**Um estudo sobre a filosofia de William James**

**São Paulo**

**2011**

**ANDRÉ OÍDES MATOSO E SILVA**

**Um estudo sobre a filosofia de William James**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter

**São Paulo**

**2011**

*Then I asked: "Does a firm persuasion  
that a thing is so, make it so?"*

*He replied: "All poets believe that it  
does, & in ages of imagination this firm  
perswasion removed mountains; but  
many are not capable of a firm  
perswasion of any thing."*

*William Blake, The Marriage of Heaven  
and Hell*

*À Ana*

## Agradecimentos

A todos os seres animados e inanimados  
que possibilitaram a conclusão deste trabalho,

Aos Amigos, e aos bons Guias,

Ao João Vergílio,

A todo o pessoal do Departamento de Filosofia,

e à FAPESP pelo auxílio financeiro concedido para realização da pesquisa.

## RESUMO

SILVA, A. O. M. Um estudo sobre a filosofia de William James. 2011. 185 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Neste estudo, apresentamos uma visão sobre a relação entre psicologia e filosofia na obra de William James e uma discussão de alguns elementos importantes de sua visão de mundo. Segundo essa visão, enquanto a psicologia funciona como uma preparação para a filosofia, esta última serve para investigar e avaliar os fundamentos da primeira. Assim, psicologia e filosofia se apoiam mutuamente na tarefa de solucionar problemas fundamentais da existência humana. Além da investigação dessa relação, o estudo parte do reconhecimento de uma tendência distintamente soteriológica no pensamento de James, expressa em sua afirmação de que “a religião é a função mais importante da humanidade”. Essa tendência soteriológica guia seu trabalho nos campos da psicologia e da filosofia em torno dos problemas da natureza humana e da condição humana, e faz com que ele se esforce rumo a uma reconciliação entre a ciência e a religião. Argumentamos que ele tem sucesso em alcançar essa reconciliação através de sua análise das assunções metafísicas da ciência e da formulação de uma teoria da consciência que fornece um terreno comum para a ciência e a religião. Assim ele produz uma visão filosófica que é valiosa para a filosofia e para a psicologia ainda hoje.

Palavras-chave: Consciência, crenças, filosofia, psicologia, religião, metafísica, William James

## **ABSTRACT**

SILVA, A. O. M. A study on the philosophy of William James. 2011. 185 f. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

In this study, we present a view on the relationship between psychology and philosophy in the work of William James and a discussion of some important elements of his worldview. According to this view, while psychology functions as a preparation for philosophy, the latter serves to investigate and evaluate the foundations of the former. Thus psychology and philosophy mutually support each other in the task of solving fundamental problems of human existence. In addition to the investigation of this relationship, the study starts from the recognition of a distinctly soteriological tendency in James's thought, expressed in his affirmation that "religion is mankind's most important function". This soteriological tendency guides his work in the fields of psychology and philosophy around the problems of human nature and the human condition, and makes him strive toward a reconciliation between science and religion. We argue that he has success in attaining this reconciliation through his analysis of the metaphysical assumptions of science and the formulation of a theory of consciousness that supplies a common ground for both science and religion. Thus he produces a philosophical view that is valuable to philosophy and psychology even today.

Keywords: Consciousness, beliefs, philosophy, psychology, religion, metaphysics, William James.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviaturas das obras de William James utilizadas neste trabalho:

*Essays I* = coletânea de ensaios em *Writings 1878-1899*.

*Essays II* = coletânea de ensaios em *Writings 1902-1910*.

*MT* = *The Meaning of Truth*, em *Writings 1902-1910*.

*P* = *Pragmatism*, em *Writings 1902-1910*.

*PB* = *Psychology: The Briefer Course*, em *Writings 1878-1899*.

*PP* = *The Principles of Psychology*.

*PU* = *A Pluralistic Universe*, em *Writings 1902-1910*.

*SPP* = *Some Problems of Philosophy*, em *Writings 1902-1910*.

*VRE* = *The Varieties of Religious Experience*, em *Writings 1902-1910*.

*WB* = *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, em *Writings 1878-1899*.

Observação: Todas as citações de obras estrangeiras presentes neste trabalho são traduções nossas, exceto aquelas que constam na Bibliografia em versão traduzida.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	5
CAPÍTULO 1 .....	10
1.1. Introdução .....	10
1.2. Filosofia e psicologia .....	11
1.3. A descrição da consciência .....	18
1.3.1. A indeterminação metafísica da consciência .....	22
1.3.2. O campo e o fluxo da consciência .....	24
1.3.3. Pessoalidade .....	27
1.3.4. Mutação e intencionalidade .....	29
1.3.5. Continuidade .....	32
1.3.6. Concepção e significado .....	36
1.3.7. A natureza teleológica da consciência .....	40
1.3.8. O eu .....	45
1.4. A consciência e o mundo .....	51
1.5. Conclusão .....	52
CAPÍTULO 2 .....	55
2.1. Introdução .....	55
2.2. A consciência transmarginal .....	55
2.3. As <i>Lowell Lectures</i> de 1896 .....	67
2.4. A experiência mística .....	80
2.5. Conclusão .....	88
CAPÍTULO 3 .....	90
3.1. Introdução .....	90
3.2. A inefabilidade e o retorno à experiência concreta .....	91
3.3. A crítica da racionalidade .....	98
3.4. Crenças e racionalidade prática .....	104
3.5. A vontade de crer .....	107
3.5.1. Uma crítica: pensamento fantasioso .....	112

3.5.2. Voluntarismo doxástico .....	113
3.6. O êxtase místico .....	116
3.7. Conclusão .....	121
CAPÍTULO 4 .....	123
4.1. Introdução .....	123
4.2. Estrutura do “sistema” jamesiano .....	123
4.3. A filosofia enquanto visão de mundo .....	128
4.4. A vontade de crer como fundamento de ontologias hipotéticas .....	136
4.4.1. A noção pragmática de verdade de William James .....	136
4.4.2. Aplicação da vontade de crer ao pragmatismo .....	142
4.5. A visão de mundo jamesiana .....	144
4.5.1. A metafísica da experiência pura .....	145
4.5.2. Sobrenaturalismo gradual .....	153
4.5.3. Consequências da visão de mundo jamesiana .....	158
4.6. Conclusão .....	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	162
BIBLIOGRAFIA .....	166
APÊNDICE .....	172

## INTRODUÇÃO

O presente estudo sobre a filosofia de William James consiste em um recorte de temas. Estes temas foram selecionados tendo em vista um objetivo específico, que é mostrar a relevância do pensamento de James para a psicologia e a filosofia, de um ponto de vista contemporâneo, em termos existenciais e terapêuticos. A filosofia de James fornece uma justificativa para a adoção de uma visão de mundo espiritualista que não esteja em conflito com a visão científica. Sua visão de mundo sugere um vasto campo de estudos não reconhecido pelos paradigmas científicos dominantes, capaz de possibilitar a efetivação de inúmeros potenciais humanos que em nossa cultura permanecem em estado dormente. A tentativa de expor essa justificativa foi um dos fios condutores deste trabalho, juntamente com a indicação das possibilidades de resultados benéficos deste campo de estudos para o bem-estar dos indivíduos.

O recorte de temas que selecionamos é fruto de uma interpretação particular da obra de James, derivada do propósito exposto acima. Em relação a esta interpretação, cabem algumas considerações acerca do método empregado. Seguindo Charlene Seigfried (1990), nosso trabalho tem um caráter de reconstrução: não tivemos a pretensão de fornecer um interpretação definitiva da obra de James, e tampouco uma explicação total e abrangente. Isso significa que muitos temas do pensamento jamesiano foram deixados de fora. Como foi dito, nosso estudo consiste principalmente em um recorte de temas encadeados com vistas a um propósito. Acreditamos que este propósito está em consonância com a visão filosófica do próprio James, na medida em que seu critério para a filosofia é “uma engajada compreensão e transformação da condição humana” (SEIGFRIED, 1990, p. 1). De um ponto de vista jamesiano, não faz sentido o comentário filosófico ou a busca de uma interpretação para o pensamento de um filósofo, se essa atividade não visar um efeito concreto sobre nosso destino pessoal. Buscamos aplicar essa perspectiva em nosso próprio trabalho.

Daí a importância, para nós, das indicações terapêuticas e existenciais da filosofia de James. Como chave de interpretação, assumimos que a filosofia jamesiana é orientada por um viés soteriológico, expresso em sua sugestão de que a experiência religiosa é “a função mais importante da humanidade” (carta a Frances R. Morse, citada em PERRY, 1935, v. 2, p. 327).<sup>1</sup>

---

1 “*mankind’s most important function*” (carta a Frances R. Morse, citada em PERRY, 1935, v. 2, p. 327).

Consequentemente, nosso próprio método de estudo, seguindo Taylor (1996), “serve a uma função soteriológica – a saber, ele presume que o estudo histórico tem aplicações ao processo de transformação da personalidade, no que diz respeito a questões sobre a natureza da realidade última” (TAYLOR, 1996, p. xi). Procuramos mostrar, portanto, a relevância da perspectiva jamesiana para o pensamento e para a prática contemporâneos, tendo em vista esse processo individual de transformação.

Por razões de tempo e recursos, privilegiamos uma leitura estrutural da obra de James, deixando de lado em grande medida a tarefa de situá-lo em um determinado contexto na tradição filosófica. Isso implicou a ausência, em nosso estudo, de comparações da obra de James com outros autores ou escolas de pensamento filosóficos, embora tais comparações sejam extremamente férteis.<sup>2</sup> Da mesma forma, fizemos uso de comentadores apenas na medida em que estes nos auxiliaram na elucidação de temas de nosso interesse na filosofia de James, evitando a polemização destes temas exceto em alguns pontos particularmente relevantes para nosso propósito fundamental. Assim, nosso estudo assumiu a forma de uma síntese seletiva de algumas visões jamesianas, cujos conteúdos – isto é, as posições originais de James – podem ser criticados; no entanto, escolhemos deixar essa possibilidade para estudos futuros.

Dadas estas considerações metodológicas, podemos passar ao desenvolvimento da pesquisa em si. No presente estudo, procuramos mostrar como a visão de mundo de James se desenvolve a partir da investigação psicológica da consciência, por meio da reflexão filosófica sobre os resultados e pressupostos dessa investigação. Abordamos em primeiro lugar o trabalho de James no campo da psicologia, passando em seguida para o estudo da filosofia. Procuramos examinar a relação entre a visão de mundo jamesiana e a doutrina pragmática de justificação de crenças desenvolvida pelo filósofo (a doutrina da “vontade de crer”), que tem um papel fundamental na sustentação de sua visão de mundo. Segundo James, as visões de mundo são compostas basicamente de crenças metafísicas cuja verdade é indeterminada de um ponto de vista *a priori*, e que não podem ser confirmadas por evidências. O argumento da vontade de crer afirma que podemos adotar crenças desse tipo com base em seus resultados benéficos sobre nossa experiência. Procuramos elucidar essa posição através da investigação da relação entre crenças e visões de mundo, fornecendo uma indicação da visão de mundo

---

<sup>2</sup> Existem pontos de contato do pensamento de James com diversos pensadores da tradição filosófica ocidental, como por exemplo: Marco Aurélio, os empiristas britânicos (como Locke, Hume, Berkeley e os Mills), Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, Wittgenstein, Husserl, Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Freud e Jung, para citarmos apenas os mais conhecidos.

jamesiana e sugerindo implicações de suas ideias. O estudo envolveu uma explicação do sentido e papel da metafísica na obra de James, o que por sua vez implicou uma reflexão sobre o papel da própria filosofia, além de uma explicação da doutrina da vontade de crer. Tomamos como ponto de partida a suposição de que a “vontade de crer” serve na obra de James como ponto de apoio para uma defesa da metafísica enquanto atividade formuladora de visões de mundo filosóficas, as quais têm, para James, uma função essencial na realização de uma vida humana plena.

Notamos a presença de uma fase adicional no desenvolvimento da visão de mundo de James, na qual se insere a relação entre as crenças e visões de mundo, uma fase que Charlene Seigfried chamou de “análise concreta da experiência humana” (SEIGFRIED, 1990): um procedimento semelhante a uma fenomenologia no sentido literal, situando-se na fronteira entre a filosofia e a psicologia no pensamento de James. O estudo dessa fase ocupou uma posição central em nossa investigação, desdobrando-se ao longo dos três primeiros capítulos. A análise concreta da experiência humana empreendida por James equivale à investigação das estruturas e condições que moldam nossa experiência, da qual destacamos os seguintes elementos: uma análise da experiência da consciência ordinária (Cap. 1), uma análise daquilo que James chama de “consciência transmarginal”, isto é, a região subconsciente da psiquê (Cap. 2), e análise do funcionamento da racionalidade e do mecanismo das crenças (Cap. 3).

Devemos notar que, apesar de atribuirmos uma importância central ao conceito interpretativo de “análise concreta” elaborado por Seigfried, nossa apresentação desse conceito diverge da dela em um ponto fundamental. Notamos que esta autora, em seu estudo, não reconhece a importância da noção jamesiana da “consciência transmarginal”, o que a leva a uma incompreensão sobre a visão de mundo e a metafísica jamesianas. Segundo Seigfried, James é vulnerável à crítica de Nietzsche, Freud e Marx à religião – a ideia de que a religião é uma fantasia criada para amenizar o terror da existência – pois cede à tentação de defender a crença religiosa e uma visão de mundo sobrenaturalista sem que haja bases suficientes para isso. No entanto, argumentamos que James é mais empirista do que ela supõe: sua teoria da consciência transmarginal, uma teoria baseada na experiência, fornece uma saída para essa crítica e para a visão de mundo materialista em geral. Através dessa teoria, James garante a possibilidade real de uma metafísica espiritualista, como alternativa viável às visões de mundo materialistas da sua e da nossa época.

No Capítulo 1, discutimos a relação entre filosofia e psicologia na obra de William

James, e oferecemos uma explicação do significado da metafísica adotado por ele. Observamos como a análise da experiência humana concreta funciona como ponto de partida da filosofia jamesiana, e apresentamos a atividade que é o cerne dessa análise, a psicologia introspectiva. A análise da experiência empreendida por James abarca alguns aspectos fundamentais da constituição psicológica humana, os quais são tratados em capítulos subsequentes: a consciência transmarginal, a racionalidade, e o mecanismo das crenças. Este capítulo oferece uma explicação da descrição jamesiana da consciência ordinária, que serve de base para a discussão dos outros aspectos da experiência humana concreta discutidos nos capítulos posteriores.

No Capítulo 2, oferecemos uma descrição da teoria jamesiana da consciência transmarginal, que serve de base para sua visão de mundo sobrenaturalista. O estudo psicológico da consciência transmarginal é uma fonte crucial de dados para a formulação da metafísica jamesiana, permitindo a sustentação de sua hipótese sobrenaturalista: a hipótese da existência de uma realidade espiritual que pode afetar diretamente a realidade ordinária, sendo que a porta de acesso a essa região é a região subconsciente de nossa psiquê.

No Capítulo 3, apresentamos a análise jamesiana do processo da racionalidade, e explicamos a crítica de James à noção tradicional de racionalidade. Essa crítica deriva de sua análise concreta da racionalidade, que enxerga a racionalidade teórica como apenas um dos aspectos de uma racionalidade multidimensional. Estabelecendo uma noção ampliada de racionalidade, James propõe uma reorientação do empreendimento filosófico na direção de um retorno à vida, que envolve dois aspectos complementares: uma racionalidade prática, cujo fundamento essencial é a doutrina da vontade de crer; e o reconhecimento da experiência mística como fonte de valor intrínseco para a vida humana.

No Capítulo 4, fornecemos uma descrição da visão de mundo jamesiana, baseada nos elementos discutidos nos capítulos anteriores. Procuramos mostrar como a filosofia de James é um campo aberto que, por ser absolutamente adogmática, admite todas as metafísicas como possibilidades. A visão de mundo jamesiana é apresentada como alternativa plenamente viável e aceitável, uma visão espiritualista compatível com as perspectivas científica e religiosa da existência.

De modo geral, orientamos nosso estudo em torno da inclinação soteriológica da obra de James, destacando dois aspectos: um aspecto filosófico, que diz respeito à avaliação das visões de mundo; e um aspecto psicológico, que diz respeito ao modo como estruturamos

internamente nossa personalidade e nosso caráter. O primeiro aspecto envolve a ideia de que nossas visões de mundo têm uma influência direta sobre os tipos de experiências que podemos ter, na medida em que orientam de modo essencial nossas ações no mundo e condicionam nossas percepções. O segundo aspecto envolve a ideia de que nosso bem-estar existencial depende de uma estruturação satisfatória de nossa personalidade consciente ordinária em relação a uma vasta região subconsciente de nosso ser, que possivelmente se abre para regiões sobrenaturais da existência.

## CAPÍTULO 1

### *1.1. Introdução*

Quando iniciamos o estudo de um filósofo, algumas das perguntas que fazemos são: o que era importante para ele? Quais os problemas que o interessavam? E, finalmente: que respostas ele deu para esses problemas? No caso de James, podemos dizer que o que o interessava era a condição humana, a própria natureza humana – e a vida e o universo em geral, na medida em que são sentidos e pensados pelo ser humano. Não o ser humano em geral, como entidade abstrata, mas este ser humano, aquele ser humano – eu, você, o próprio James – seres humanos de carne e osso, com problemas reais, anseios reais, interesses e necessidades reais.

E enquanto seu objeto de interesse é a natureza humana – os problemas do ser humano, da vida e da condição humanas – James se dedica à psicologia como forma de investigação dessa natureza. Por esse motivo, um estudo sobre a filosofia de William James precisa levar em consideração o papel da psicologia na construção de seu pensamento. Não é possível compreender o projeto filosófico jamesiano sem examinar sua relação com a ciência em geral, e com a psicologia em particular. Ao nos voltarmos para a psicologia desenvolvida por ele, percebemos o quanto ela é importante para sua filosofia, tanto como fonte de problemas quanto de materiais para a reflexão filosófica. Assim, neste capítulo procuramos inicialmente responder à pergunta: qual a relação entre a filosofia e a psicologia no pensamento de James? Após examinar essa relação, passaremos a um estudo de um importante momento das investigações psicológicas e filosóficas de James, a saber, sua descrição da consciência em seu modo de funcionamento ordinário. Veremos como essa descrição contribui para o desenvolvimento da filosofia jamesiana, servindo como ponto de partida para a reflexão filosófica sobre a condição humana.



## 1.2. Filosofia e psicologia

Na obra de William James, a filosofia e a psicologia são empreendimentos intimamente interligados, que contribuem mutuamente para um aprofundamento da compreensão da natureza humana. As teorias psicológicas são um passo indispensável para a construção da filosofia jamesiana. Por outro lado, em grande medida, a investigação psicológica jamesiana é motivada pelo horizonte mais amplo da questão filosófica sobre a condição humana, seus potenciais e suas vicissitudes. Para James, a busca do conhecimento não é um fim em si mesma, mas um meio para outro fim: a melhoria da condição humana, e a realização plena dos potenciais irrealizados do ser humano. Essa posição filosófica acerca do conhecimento, assim como a posição de James acerca da própria filosofia, é uma posição derivada da investigação sobre a estrutura psicológica do ser humano. A psicologia, por sua vez, é inserida no contexto mais amplo da ciência natural. Assim, há desde o início no pensamento de James um vínculo estreito entre a ciência e a filosofia. Todavia, apesar dessa ligação íntima entre a psicologia em particular, ou a ciência em geral, e a filosofia, James procura não misturar os dois campos. Ele propõe uma separação clara entre a filosofia e a ciência, de modo que cada qual cumpra o papel que lhe cabe na aventura do conhecimento humano. Porém, ele perceberá que essa separação não é totalmente possível de ser mantida, uma vez que as questões metafísicas acabam surgindo em meio à investigação científica.<sup>3</sup> A impossibilidade aqui se deve basicamente à relação dialética que se desenvolve na obra do filósofo entre os dois campos. Para compreendê-la, será útil examinarmos os significados que James atribui à filosofia.

Em sua última obra (publicada postumamente), *Some Problems of Philosophy* (1911), James distingue dois sentidos do termo “filosofia”. O primeiro é o sentido etimológico, “amor

3 Nos *Principles of Psychology* (1890), de início, James considera possível evitar a metafísica durante a investigação científica, uma vez que a ciência tenha assumido seus pressupostos metafísicos inevitáveis. No entanto, fica nítido ao longo da obra que isso não é de todo possível. Dois anos depois, ao publicar uma versão resumida dos *PP*, o *Psychology: The Briefer Course* (1892), ele admitirá que “as águas do criticismo metafísico se infiltram em cada junção” [“*the waters of metaphysical criticism leak at every joint*”] (*PB*, p. 432) de sua psicologia. O que acontece de fato nos *PP* é que James encontra muitos problemas metafísicos ao tentar desenvolver sua psicologia, mas, tentando ser fiel à proposta inicial de separação dos campos da ciência e da metafísica, ele deixa esses problemas em aberto, como problemas a serem discutidos posteriormente pela metafísica (alguns exemplos: os problemas do dualismo, do livre-arbítrio, do conhecimento). Na psicologia ele adota respostas provisórias, para fins metodológicos, visando dar prosseguimento à investigação científica; estas posições são basicamente derivadas do senso comum. Metafisicamente, no entanto, ele expressa sua insatisfação com estas soluções, e ao longo dos anos seguintes ele dedicará um grande esforço em busca de soluções mais satisfatórias.

pela sabedoria”, que indica a totalidade do saber disponível a uma geração (cf. *SPP*, p. 985). Isso inclui todo e qualquer saber humano, além de todas as nuances, particularidades, formas e atividades do pensamento humano, nas diversas culturas desenvolvidas ao longo das eras, na medida em que tenham se tornado uma herança disponível a alguém. Esse sentido está de acordo com a etimologia da palavra grega *sophia*, que, como nota John Passmore, tinha um campo de aplicação muito mais amplo do que sua tradução moderna como “sabedoria”: “Onde quer que a inteligência possa ser exercida – nas atividades práticas, nas artes mecânicas, nos negócios – há espaço para *sophia*” (1967, p. 216). No sentido etimológico, portanto, a filosofia significa “o mais completo conhecimento do universo”, devendo incluir “os resultados de todas as ciências” (*SPP*, p. 996).<sup>4</sup> Esse seria o objetivo ideal da filosofia: a síntese de todo o conhecimento em uma visão de mundo unificada, incluindo o conhecimento científico, a religião e as artes.

Há, no entanto, segundo James, um sentido prático em que a filosofia é contrastada com as ciências especializadas. Esse sentido prático e mais usual do termo omite os saberes que passaram a constituir essas ciências, e indica a discussão de ideias de âmbito mais geral e universal. Sob essa ótica, as ciências são vistas como especializações da filosofia, ramos de saber onde a humanidade conseguiu fornecer respostas suficientemente acuradas para certos problemas. A filosofia, por sua vez, persiste como o “resíduo dos problemas não resolvidos pela ciência” (*SPP*, p. 994),<sup>5</sup> o conjunto daquelas questões que foram temporariamente deixadas de fora das investigações desenvolvidas pelas ciências especializadas. Assim, “a filosofia se tornou um nome coletivo para questões que ainda não foram respondidas de modo satisfatório para todos aqueles pelos quais elas foram formuladas” (ibid.).<sup>6</sup> A filosofia é a atividade que visa formular satisfatoriamente e buscar respostas para essas questões. Tais questões são aquelas que foram deixadas como resíduos pela especialização do conhecimento científico, e as quais caracterizamos como questões mais gerais da existência. Alguns exemplos incluem: “O que são ‘pensamentos’ e o que são ‘coisas’?”; “O que significa ‘verdade’?”; “Será que existe um substrato comum do qual são feitos todos os fatos?”; “O que une todas as coisas em um universo?”; “Será que todas as coisas têm uma única origem? Ou muitas?”; “O que é Deus? – ou os deuses?” (*SPP*, p. 997).<sup>7</sup>

4 “In its original acceptance, meaning the completest knowledge of the universe, philosophy must include the results of all the sciences, and cannot be contrasted with the latter.” (*SPP*, p. 996)

5 “the residuum of problems unsolved by science” (*SPP*, p. 994).

6 “Philosophy has become a collective name for questions that have not yet been answered to the satisfaction of all by whom they have been asked.” (ibid.)

7 “What are ‘thoughts’, and what are ‘things’?”; “What do we mean when we say ‘truth’?”; “Is there a

Assim, um aspecto importante da atividade filosófica, segundo James, é a generalidade. Enquanto a ciência trata dos detalhes, a filosofia aborda aspectos mais abrangentes da existência; portanto, “o nome da filosofia passou a denotar, cada vez mais, exclusivamente ideias de escopo universal” (SPP, p. 986).<sup>8</sup> A filosofia visa “a explicação do universo em geral, não a explicação de seus detalhes” (ibid.).<sup>9</sup> Nesse sentido, ele diz, “a filosofia significa ‘metafísica’” (SPP, p. 996),<sup>10</sup> e se constitui como

a discussão de várias questões obscuras, abstratas e universais, que as ciências e a vida em geral sugerem mas não resolvem; questões remanescentes, por assim dizer; questões, todas elas bastante amplas e profundas, relacionadas à totalidade das coisas, ou aos seus elementos últimos. (SPP, p. 997)<sup>11</sup>

Em consonância com esse significado, a metafísica será entendida por James como uma atividade que visa elaborar visões de mundo consistentes que possam servir de suporte para sistemas normativos orientadores de nossas ações no mundo, após uma crítica de nossos sistemas de crenças implícitos. Assim, a metafísica perde seu sentido tradicional de revelação dos fundamentos últimos da realidade, para se tornar a formulação de hipóteses sobre questões bastante gerais da existência humana e a análise crítica dos pressupostos que adotamos ao responder a estas questões. Nesse sentido, como diz James, a “metafísica significa apenas um esforço incomumente obstinado de pensar clara e consistentemente” (PB, p. 427).<sup>12</sup>

Este é o sentido de metafísica que está em uso na obra de James quando ele aborda a questão da psicologia enquanto ciência natural. James inicia sua obra *The Principles of Psychology* (1890) descrevendo seu projeto de estabelecer a psicologia como uma ciência natural. Tendo em vista esse objetivo, ele defende uma divisão estrita entre a ciência e a metafísica, argumentando que adotará uma perspectiva positivista na ciência, que significa ater-se aos fatos e evitar abordar questões metafísicas. Segundo James, deve haver uma nítida

---

*common stuff out of which all facts are made?”; “Have all things one origin? or many?”; “What is God? – or the gods?” (SPP, p. 997).*

8 “the name of philosophy has come more and more to denote ideas of universal scope exclusively.” (SPP, p. 986).

9 “explanation of the universe at large, not description of its details” (SPP, p. 986).

10 “In the more modern sense, of something contrasted with the sciences, philosophy means ‘metaphysics’.” (SPP, p. 996).

11 “the discussion of various obscure, abstract, and universal questions which the sciences and life in general suggest but do not solve; questions left over, as it were; questions, all of them very broad and deep, and relating to the whole of things, or to the ultimate elements thereof.” (SPP, p. 997)

12 “Metaphysics means only an unusually obstinate attempt to think clearly and consistently.” (PB, p. 427)

divisão de papéis entre a ciência natural e a metafísica. A ciência inevitavelmente toma como base ou ponto de partida certas proposições metafísicas não questionadas. Porém, do ponto de vista da filosofia, tais proposições aparecem como problemas a serem discutidos, e não como verdades aceitas de modo inquestionável. “Toda ciência natural assume certos dados acriticamente, e recusa-se a desafiar os elementos entre os quais suas próprias ‘leis’ vigoram, e a partir dos quais suas próprias deduções são conduzidas” (PP, p. xiii).<sup>13</sup> Assim, toda ciência se baseia em um certo conjunto de pressupostos que são tomados como ponto de partida para a construção de suas teorias. Toda ciência tem seus pressupostos, e constrói suas teorias a partir deles. Não cabe à ciência criticar esses pressupostos – essa é a tarefa da filosofia, ou conforme a terminologia de James, da metafísica. “É claro que estes dados são eles próprios discutíveis; mas a discussão deles (como de outros elementos) é chamada de metafísica” (PP, p. xiii).<sup>14</sup>

A partir dessa ideia, James nota um problema comum na ciência. A ciência às vezes se esquece da natureza hipotética de seus pressupostos metafísicos e toma-os por verdades fundamentais; com isso, ela assume que é possível banir a metafísica, e começa a atuar fora de sua esfera própria, dando respostas dogmáticas a questões metafísicas, como se estas questões pudessem ser decididas pela própria ciência. Isso é o que podemos chamar de “cientificismo”, a transformação da ciência em uma ideologia. Como diz Bruce Wilshire: “A ciência não pode provar que somente ela pode confiavelmente formular sentidos e saber – por exemplo, saber o que é certo fazer, ou qual é a qualidade vivida de uma situação. A crença de que ela pode é o cientificismo” (WILSHIRE, 1999, pp. 40-41). Em outras palavras, há certas questões que não podem ser respondidas pela ciência. A ciência tem limites, e o cientificismo é o erro de ignorar estes limites. O cientificismo implica a suposta eliminação da metafísica tomada como abordagem consciente de questões fundamentais da existência humana. No entanto, como mostra James, é um erro pensar que seja possível banir a metafísica; o cientista que sucumbe ao cientificismo está de fato assumindo uma metafísica de modo inconsciente e implícito. Assim, James diz:

A metafísica de algum tipo tem de existir. A única alternativa é entre a boa metafísica de uma filosofia de mente clara e a péssima metafísica do positivismo vulgar. A metafísica, a busca dos últimos elementos claros das

<sup>13</sup> “Every natural science assumes certain data uncritically, and declines to challenge the elements between which its own ‘laws’ obtain, and from which its own deductions are carried on.” (PP, p. xiii)

<sup>14</sup> “Of course these data themselves are discussable; but the discussion of them (as of other elements) is called metaphysics” (PP, p. xiii).

coisas, é apenas outro nome para o pensamento que busca uma completa autoconsistência [...]. (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 977)<sup>15</sup>

Nessa passagem ele faz referência a dois tipos de metafísica: uma metafísica inconsciente, que equivale à metafísica implícita na posição do “positivismo vulgar”, e uma metafísica consciente, possível após a crítica filosófica, “a boa metafísica de uma filosofia de mente clara”. Há uma importante diferença entre esses dois tipos de metafísica. A metafísica consciente é um esforço de clareza e sistematicidade; a metafísica inconsciente não passa de uma forma de dogmatismo. James reconhece a importância da primeira e ressalta a indesejabilidade da segunda:

Os homens devem continuar pensando; e os dados assumidos pela psicologia, assim como os assumidos pela física e pelas outras ciências naturais, devem algum dia ser inspecionados. O esforço de inspecioná-los clara e completamente é a metafísica; mas a metafísica só pode realizar bem sua tarefa quando distintamente consciente de sua grande extensão. A metafísica fragmentária, irresponsável e semidesperta, e inconsciente de que ela é metafísica, estraga duas boas coisas quando se injeta em uma ciência natural. (*PP*, p. xiv)<sup>16</sup>

Como sugere Charlene Seigfried, seria adequado chamar aquela que James considera a “boa” metafísica de “‘filosofia pós-moderna’, ou aquela filosofia que sobrevive após se terem rejeitado as assunções que jazem na base da modernidade” (SEIGFRIED, 1990, p. 326). Essa atividade filosófica difere da metafísica tradicional em alguns aspectos. Em primeiro lugar, ela é subordinada a uma “análise concreta da experiência” humana (*ibid.*, p. 75, e *passim*), isto é, à investigação das estruturas e condições reais que moldam nossa experiência, enquanto a metafísica tradicional se propõe a ser o nível mais básico de explicação filosófica, não subordinado a nada. Na visão tradicional, a própria metafísica enquanto ‘filosofia primeira’ estabelece os fundamentos de qualquer investigação filosófica ulterior. Na visão de James, esse papel é desempenhado pela análise concreta da experiência humana, uma análise que precede a assunção de quaisquer pressupostos metafísicos e constitui uma fenomenologia

15 “*Metaphysics of some sort there must be. The only alternative is between the good Metaphysics of clear-headed Philosophy and the trashy Metaphysics of vulgar Positivism. Metaphysics, the quest of the last clear elements of things, is but another name for thought which seeks thorough self-consistency [...].*” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 977)

16 “*Men must keep thinking; and the data assumed by psychology, just like those assumed by physics and the other natural sciences, must some time be overhauled. The effort to overhaul them clearly and thoroughly is metaphysics; but metaphysics can only perform her task well when distinctly conscious of its great extent. Metaphysics fragmentary, irresponsible, and half-awake, and unconscious that she is metaphysical, spoils two good things when she injects herself into a natural science.*” (*PP*, p. xiv)

no sentido literal. James nega que as categorias *a priori* estabelecidas pela metafísica sejam necessárias. Sua análise mostra que elas são “resultado da evolução biológica e de processos históricos” (SEIGFRIED, 1990, p. 325), e portanto apenas “‘pragmaticamente *a priori*’ ou ‘hipotéticas’ ao invés de ‘necessárias’, mesmo que não possamos agora imaginar qualquer outra maneira de organizar a experiência” (ibid.).

Apesar de sua crítica às posições metafísicas inconscientes adotadas pelos cientistas, James sugere que algumas posições metafísicas são aceitáveis: aquelas que “derivam do mundo concreto da experiência ou aprofundam a explicação deste” (ibid.), além de serem realizadas com plena consciência de sua natureza hipotética. Assim, enquanto James mantém a meta da metafísica tradicional, a meta de “buscar as assunções mais amplas, as questões mais gerais, as condições do conhecimento e da ação humanos em geral” (SEIGFRIED, 1990, p. 328), ele mantém essa meta apenas como ideal regulador. Seu método, contudo, passa a ser o da história natural, isto é, o levantamento do maior número de “fatos” disponíveis, fenomenologicamente descritos, seguido por uma avaliação intelectual e ética do material fenomenológico (cf. BARNARD, 1997, p. 28). O método da metafísica jamesiana envolve, portanto, a análise concreta da experiência humana, empreendida a partir do referencial da psicologia. Essa análise abre o caminho para a prática da “boa” metafísica no sentido jamesiano, isto é, a inspeção dos pressupostos assumidos acriticamente pelas ciências e pelo senso comum.

Deste modo, a filosofia de James procura complementar a ciência e ir além dela. Onde a ciência comete o erro do cientificismo, a filosofia se apresenta para corrigir esse erro, apontando para outras formas possíveis de conhecimento da verdade e “relacionando os procedimentos investigativos à sua origem nos interesses subjetivos dos seres humanos” (SEIGFRIED, 1990, p. 328). Logo, a filosofia de James “difere do procedimento científico padrão apenas em suas intenções, dadas em seus ideais reguladores, e em sua constante referência à dimensão humana da experiência, conforme desenvolvida em sua análise concreta” (ibid.). Esta é a relação entre ciência e metafísica na obra de James: a ciência parte de suposições metafísicas, e não é seu papel criticá-las, pois essa é a tarefa da metafísica. Por outro lado, a metafísica depende da ciência para lhe fornecer os “fatos concretos” aos quais ela deve se adaptar. As suposições iniciais da ciência, a partir das quais ela desenvolve sua investigação dos fatos que servirão de alimento para a metafísica, são provenientes do senso comum, a posição pré-científica e pré-filosófica em que nos encontramos naturalmente como

resultado de nosso aprendizado na cultura da qual somos parte. É a partir dessa posição inicial que se desenvolvem as atitudes científicas e filosóficas sobre o mundo.

A visão científica de James é peculiar devido à sua crítica da ciência positivista. Ele procura explicitar as assunções metafísicas ocultas na visão científica, ao mesmo tempo que reconhece a inevitabilidade de *alguma* visão metafísica prévia. Sua crítica, portanto, visa mostrar que é possível escolher outros pontos de partida metafísicos, igualmente válidos, e que estes têm consequências diretas sobre os resultados da investigação científica e sobre a vida humana que será consequência desta ciência. Para James, a verdadeira atitude científica envolve o abandono completo da crença dogmática em qualquer sentido. Toda ciência tem uma metafísica implícita, mas a verdadeira atitude científica deve sempre reconhecer o caráter hipotético dessa metafísica. O problema com as visões positivistas da ciência é que estas “haviam meramente substituído o dogmatismo da religião tradicional por outra forma de dogmatismo” (CROCE, 1999, p. 308). Essas visões assumiam como verdades estabelecidas concepções que eram meras hipóteses, como, por exemplo, o materialismo. Na visão jamesiana, a filosofia tem o importante papel de eliminar esse tipo de dogmas da ciência.

Por outro lado, como notamos, a psicologia tem um papel crucial na formulação da filosofia de James. Podemos dizer que a investigação psicológica fornece os fundamentos para a reflexão filosófica; nesse sentido, a psicologia funciona como “antecâmara da metafísica”, uma preparação para o trabalho filosófico posterior. Essa preparação envolve basicamente a reunião de descrições de fatos concretos da existência humana, as quais servirão para balizar o pensamento filosófico (cf. CROCE, 1999, p. 302). A psicologia que James procura desenvolver para esse fim tenta permanecer “*aberta* a um amplo leque de experiências humanas, incluindo não apenas a beleza artística, mas também a crença religiosa, esperanças humanistas, a ação ética e a vida proposital da consciência, sem as limitações de pré-concepções teóricas redutivas” (CROCE, 1999, p. 317). Segundo essa perspectiva, todos os fatos da experiência humana são relevantes, e nada que faça parte da experiência pode ser descartado.<sup>17</sup> A partir daí, enquanto a psicologia funciona como antecâmara da metafísica, a metafísica funciona como esforço de clareza e maturidade filosófica da psicologia (e da ciência em geral), avaliando seus pressupostos e reconhecendo suas aplicações à vida concreta

---

17 De fato, este será o critério metodológico fundamental adotado por James ao construir sua filosofia do empirismo radical: não admitir em suas construções conceituais “nenhum elemento que não seja diretamente experienciado, nem excluir qualquer elemento que seja diretamente experienciado” [“*any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced*”] (“A World of Pure Experience” [1904], *Essays* II, 1160). Ver discussão no Capítulo 4.

dos indivíduos. Deste modo, o trabalho filosófico de James começa com o estudo da consciência, a partir de dados obtidos principalmente através da introspecção, mas também do método experimental e do estudo socio-histórico e comparativo que fazem parte da investigação psicológica.<sup>18</sup>

A relação entre a metafísica e a investigação científica na perspectiva jamesiana é portanto uma relação dialética de complementação mútua. Ao mesmo tempo em que James critica as metafísicas implícitas às abordagens científicas em geral, ele reconhece a inevitabilidade da adoção de hipóteses metafísicas. Por outro lado, ele esboça “a possibilidade de responder a seus interesses filosóficos e religiosos [isto é, os interesses do próprio James] não afastado de ou em substituição a suas investigações científicas na psicologia, mas antes através deste mesmo trabalho, através do estudo das maiores profundezas da consciência” (CROCE, 1999, pp. 306-307). Em consonância com essa relação observada entre a psicologia e a metafísica, James procura desenvolver na psicologia um conjunto de teorias metafisicamente neutras sobre a consciência – neutras não no sentido de serem desligadas da metafísica, mas sim no de poderem ser submetidas a mais de uma interpretação de seus aspectos metafísicos. Isso significa uma tentativa de produzir uma *descrição* da consciência sem se prender à *explicação* metafísica dos elementos descritos. Não obstante, para que tal descrição possa ser realizada, algum referencial metafísico deve ser adotado, pois de certa forma a própria linguagem utilizada na descrição carrega assunções sobre a natureza da realidade que está sendo descrita. O referencial inicial adotado por ele é simplesmente a posição pré-filosófica e pré-científica do senso comum, corporificada na linguagem cotidiana que será usada para descrever a consciência.

### 1.3. A descrição da consciência

O referencial adotado por James envolve alguns postulados básicos que descrevem os “dados irredutíveis da psicologia”. São eles: (# 1) o psicólogo, (# 2) o pensamento estudado,

---

<sup>18</sup> Estes são os três métodos de investigação da psicologia utilizados por James: (i) a observação introspectiva, que consiste no exame dos estados de consciência por parte da própria consciência; (ii) o método experimental, que opera através de instrumentos, realizando experimentos em larga escala e avaliando os dados através de métodos estatísticos; e (iii) o método comparativo, que consiste na observação e análise comparativa de dados socio-históricos obtidos a partir de diversas fontes (cf. *PP*, 121, 126-7).



(# 3) o objeto do pensamento, e (# 4) a realidade do psicólogo (PP, p. 121).

O No. 1, o psicólogo, acredita que os Nos. 2, 3 e 4, que juntos formam *seu* objeto total, são realidades, e os relata, juntamente com suas relações mútuas, tão verdadeiramente quanto pode, sem se perturbar com o problema de como ele pode relatá-los de algum modo. Acerca de tais problemas *últimos* ele não precisa, de modo geral, se perturbar mais do que o geômetra, o químico ou o botânico, os quais fazem precisamente as mesmas suposições que ele. (ibid.)<sup>19</sup>

O psicólogo assume, portanto, a relação cognitiva entre ele próprio e seu objeto de estudo como mais um postulado não-analisado; ou, em outras palavras, ele assume simplesmente que o conhecimento é possível, e que ele próprio conhece seus objetos, sem questionar *como* isso ocorre. Nesse referencial, o psicólogo é o observador desapegado assumido pela ciência positivista, e a realidade do psicólogo é o mundo ‘exterior’ assumido pelo senso comum. O pensamento estudado e o objeto do pensamento são dois aspectos da consciência que está sendo analisada pelo psicólogo: o pensamento é a própria ‘substância’ da consciência, segundo um dualismo de senso comum que distingue ‘mente’ e ‘matéria’ como entidades separadas; e o objeto do pensamento é aquilo a que o pensamento se refere, isto é, seu ‘conteúdo’ propriamente dito.

James é cuidadoso em notar que esse referencial corresponde a uma metafísica implícita, embutida em nossa linguagem e em nossos hábitos de descrição da experiência. Tomá-la como ponto de partida para a investigação psicológica é simplesmente uma estratégia metodológica para que a investigação tenha início. Esse ponto de partida é um dualismo em dois sentidos. Primeiro, um dualismo entre mente e matéria: o psicólogo (# 1) e a realidade do psicólogo (# 4), ou o pensamento (# 2) e a realidade (# 4). E segundo, um dualismo entre sujeito conhecedor e objeto conhecido: o pensamento (# 2) e o objeto do pensamento (# 3), que não precisa ser necessariamente um objeto da realidade exterior. Porém, James não se compromete metafisicamente com a existência de “substâncias” separadas, reconhecendo que o dualismo é uma posição provisória e, sob vários aspectos, insatisfatória.<sup>20</sup> A partir desse

19 “No. 1, the psychologist, believes Nos. 2, 3, and 4, which together form his total object, to be realities, and reports them and their mutual relations as truly as he can without troubling himself with the puzzle of how he can report them at all. About such ultimate puzzles he in the main need trouble himself no more than the geometer, the chemist, or the botanist do, who make precisely the same assumptions as he.” (PP, p. 121)

20 As metafísicas dualistas tradicionais têm dificuldade de explicar, por exemplo, a interação entre as duas “substâncias” assumidas, isto é, mente e matéria; outro problema é explicar o conhecimento, isto é, como um sujeito pode conhecer um objeto que é separado dele. Estes problemas levarão James a abandonar definitivamente o dualismo em favor de uma metafísica não-dualista.

referencial linguístico-metafísico básico, James procura descrever o fenômeno da consciência tal como aparece ao psicólogo através da introspecção.

A psicologia descritiva de James equivale àquilo que Seigfried chama de uma “análise concreta da experiência” humana (SEIGFRIED, 1990, p. 75, e *passim*). A análise concreta significa que, em certos momentos, James se volta para a experiência humana concreta, do modo como é dada,<sup>21</sup> buscando simplesmente descrevê-la. Nesses momentos ele faz duas coisas: analisa e nomeia. Isto é, ele analisa a totalidade da experiência vivida e dá nomes aos elementos reconhecidos através dessa análise. Durante esse processo, ele nos permite observar que há certas estruturas que moldam nossa experiência ordinária, e descreve o modo como essas estruturas se fazem presentes a partir de nossa constituição psicológica. Essa observação e a análise que a acompanha acabarão por revelar os fundamentos de qualquer filosofia que venhamos a construir, assim como de qualquer ciência e de qualquer conhecimento ou descrição do mundo.

Em seu processo de análise, James efetua uma desconstrução teórica dos elementos da experiência bruta que nos é dada como uma totalidade, e os organiza através da linguagem, visando utilizá-los em suas reflexões. No nível da descrição, ele atua dando forma, criando conceitos descritivos, dando nomes e organizando a experiência básica, bruta, ordinária, que encontramos na vida comum. Essa descrição lhe permitirá passar posteriormente para um nível diferente, o nível da avaliação filosófica dessas experiências, perguntando pelo valor delas, e extraindo conclusões normativas e reflexões éticas. O questionamento dos pressupostos implícitos na descrição, associado à avaliação filosófica, permitirá a passagem para um outro nível, o da reflexão metafísica sobre a experiência. Ele reconhece que o nível da reflexão metafísica se dá exclusivamente no terreno das crenças, e daí a importância da avaliação normativa: a reflexão ética se revela como o único modo de avaliar tais crenças. Todos estes níveis do pensamento filosófico, contudo, derivam do nível básico da análise concreta da experiência, do qual a descrição da consciência constitui um ponto central. Assim, James inicia sua investigação sobre a consciência no ponto mais imediato, o ponto onde sempre estamos – a experiência individual.

Há também algo a ser dito sobre o método principal dessa investigação, o método introspectivo. Segundo James, a introspecção “significa, é claro, olhar para dentro de nossas

---

21 A experiência concreta ou dada não é aquilo que James posteriormente chamará de “experiência pura” (ver, por exemplo, os ensaios “Does Consciousness Exist?” e “A World of Pure Experience”, em *Essays II*). Ela é influenciada pela história pessoal dos indivíduos, pelas visões de mundo que cada um internalizou, pela rede conceitual que cada um constituiu ao longo da vida, através do aprendizado da cultura na qual está inserido.

próprias mentes e relatar aquilo que ali descobrimos” (PP, p. 121).<sup>22</sup> James menciona um debate acerca da acurácia da observação introspectiva, que se resume basicamente a uma disputa entre duas posições: de um lado, há aqueles que defendem que a introspecção é infalível; de outro, os que defendem que ela é simplesmente impossível. James adota uma posição intermediária, concluindo que “a introspecção é difícil e falível, e que a dificuldade é simplesmente a mesma de toda observação de qualquer tipo” (PP, p. 125). Empiricamente, diz ele, a veracidade da introspecção parece até mesmo maior que a de outros tipos de observação, e ela não parece sujeita a tantos erros. No entanto, as operações de *nomeação* e *classificação* nesse campo são altamente falíveis. Por isso, a única garantia da psicologia em relação à introspecção é o consenso geral entre o maior número possível de observadores qualificados. Ela visa, assim, alcançar um sistema consistente, depois de algum tempo, mediante a comparação dos resultados obtidos por muitos investigadores que tentam observar um mesmo fenômeno, isto é, a consciência.

Mas em se tratando da descrição dos fenômenos, devemos notar um problema fundamental acerca da linguagem. Ao buscarmos descrever a experiência, o primeiro problema com que nos deparamos é inadequação da descrição à concretude da experiência real. A linguagem é um problema permanente para a investigação fenomenológica, uma vez que a experiência concreta é rica demais para ser apreendida em sua plenitude pelo mero discurso conceitual: como diz James, tentar capturar a realidade com conceitos é como tentar “colher água com uma rede” (PU, p. 746). Por isso ele se vê obrigado a recorrer constantemente à metáfora para descrever suas observações. Devemos notar que “seu método interpretativo não é em primeiro lugar uma maneira de organizar ou explicar a linguagem, mas uma práxis da qual a verbalização é apenas uma das ferramentas” (SEIGFRIED, 1990, p. 329). O uso que James faz da analogia e da metáfora em sua obra “é mais do que um dispositivo retórico. Ele é integral para sua hermenêutica e reflete sua análise concreta do pensamento humano” (ibid., p. 209). A insuficiência da linguagem para descrever a experiência é um dos pontos centrais reconhecidos por essa análise, e podemos considerar que as metáforas de James são de fato “mais ricas, mais informativas e mais provocativas do que seus equivalentes conceituais” (ibid., p. 215). Conseqüentemente, a metáfora *não pode* ser substituída por um enunciado literal explícito sem que haja prejuízo para a descrição dos fenômenos estudados.

---

22 “The word introspection need hardly be defined – it means, of course, the looking into our own minds and reporting what we there discover.” (PP, p. 121).

### 1.3.1. A indeterminação metafísica da consciência

A psicologia descritiva de James se desenvolve a partir da observação introspectiva direta do fenômeno da consciência, mas é fundamentada na ideia de uma base física da consciência. Em sua psicologia, James admite incondicionalmente a validade da fórmula psicofísica “*O pensamento é uma função do cérebro*” (“*On Human Immortality*”, *Essays I*, p. 1104), reconhecendo a absoluta dependência da consciência em relação ao corpo físico. No entanto, ele é cuidadoso em relação às assunções metafísicas implícitas na interpretação materialista comum de tal fórmula. Obviamente, a consciência é uma função do corpo físico que lhe serve de veículo: uma pancada na cabeça pode fazer com que uma pessoa desmaie, perca a memória, ou tenha algumas de suas funções conscientes permanentemente danificadas; a nutrição influencia sobremaneira o funcionamento da consciência, assim como o fazem as condições ambientais de temperatura, umidade, altitude, pressão, etc., na medida em que afetam o funcionamento normal das operações orgânicas; a morte do corpo implica aparentemente a cessação da atividade consciente, e de fato, segundo a interpretação materialista comum, essa é uma consequência da afirmação de que a consciência é uma função do corpo físico e, mais especificamente, do cérebro.

No entanto, como nota James, nenhuma destas afirmações implica necessariamente que a consciência é um *produto* do cérebro. Esta última conclusão é uma interpretação que envolve uma assunção metafísica, a qual, como toda assunção metafísica, não passa de uma hipótese não confirmada. A ideia de que o pensamento é uma função do cérebro não nos obriga necessariamente a crer que a consciência deixa de existir após a morte do corpo físico. Este é o argumento central da conferência de James “*Sobre a imortalidade humana*” (1898): é metafisicamente possível considerar que a consciência sobrevive à morte do corpo, mesmo considerando que ela é uma função deste último, e mesmo levando-se em conta todos os dados da investigação científica.<sup>23</sup> Segundo James, o fato de a consciência ser uma função do

23 Aqui James está assumindo um referencial metafísico dualista, mas ele nota que é “livre, é claro, em qualquer ocasião posterior, para fazer uma tentativa [...] de transcender [os termos dualistas] e utilizar categorias diferentes” [*“free, of course, on any later occasion to make an attempt, if I wish, to transcend them and use different categories”*] (“*On Human Immortality*”, *Essays I*, 1106, nota 3). De fato, ele fará exatamente isso em sua obra filosófica posterior. Ver especialmente os ensaios “*Does ‘Consciousness’ Exist?*” [1904] e “*A World of Pure Experience*” [1904], que fazem parte da coletânea intitulada *Essays in Radical Empiricism*.

cérebro não implica que ela seja exatamente um produto do cérebro. James diz que devemos tomar o termo “função” em um sentido estritamente matemático, significando a variação concomitante dos elementos envolvidos. Considerando esse sentido do termo, há diversas maneiras de interpretar a dependência da consciência em relação à base material. James sugere três interpretações diferentes, fazendo uma distinção entre três tipos de função: (1) função produtiva, (2) função permissiva e (3) função transmissiva. A função produtiva é aquela que opera quando, por exemplo, uma chaleira quente produz vapor. Essa é a interpretação materialista tradicional para a relação entre a consciência e o corpo. Já a função permissiva é a que opera, por exemplo, quando um gatilho remove o obstáculo que permite que o arco de uma balestra retorne à sua posição original e assim atire a flecha preparada. E a função transmissiva opera, por exemplo, quando a luz atinge um prisma e diferentes cores são transmitidas, ou quando um rádio recebe e transmite ondas eletromagnéticas e converte-as em som audível. Considerando tais distinções, James diz: “Minha tese agora é esta: que, quando pensamos sobre a lei de que o pensamento é uma função do cérebro, não somos obrigados a pensar apenas na função produtiva; *somos aptos também a considerar a função permissiva ou transmissiva*” (“On Human Immortality”, *Essays I*, p. 1110). Se considerarmos que o cérebro é não um órgão produtor, mas um órgão transmissor da consciência, podemos reconhecer a possibilidade de que a consciência continue a existir sem o cérebro, mesmo que dependa dele para se manifestar no plano material.

Dessa forma, James mostra que o reducionismo materialista acerca do fenômeno da consciência é infundado, consistindo em apenas uma hipótese metafísica entre outras. De fato, considerando todos os dados da experiência, não somos capazes de decidir definitivamente entre quaisquer dessas hipóteses, e a possibilidade metafísica de um universo espiritualista é tão válida quanto a possibilidade materialista. James nota que a metafísica materialista, por causa de suas assunções, nega a validade de todos aqueles fatos estudados pela parapsicologia e sustentados como verdadeiros pelos místicos: “conversões religiosas, orientações providenciais em resposta à oração, curas instantâneas, premonições, aparições no momento da morte, visões ou impressões clarividentes, e todo o espectro das capacidades mediúnicas” (ibid., p. 1117). Este, segundo ele, é um aspecto negativo da posição metafísica materialista. Por outro lado, apesar de uma metafísica espiritualista ser preferível, uma vez que admite a validade dos fenômenos místicos, a natureza metafísica da consciência (assim como a da matéria) permanece indeterminada.

### 1.3.2. O campo e o fluxo da consciência

Tais considerações metafísicas estão sempre implícitas na psicologia de James, e por esse motivo ele propõe uma investigação da consciência restrita ao plano fenomênico, buscando uma descrição metafisicamente neutra dos fenômenos. Ele começa sua análise com o fato mais imediato de nossa experiência, o próprio fato da consciência: “Há um fluxo, uma sucessão de estados, ou ondas, ou campos (ou como quer que vocês queiram chamá-los) de conhecimento, de sentimento, de desejo, de deliberação, etc., que passa e repassa constantemente, e que constitui nossa vida interior” (*TT*, p. 722). Esses campos de consciência são eventos complexos que envolvem

sensações de nossos corpos e dos objetos ao nosso redor, memórias de experiências passadas e pensamentos de coisas distantes, sentimentos de satisfação e insatisfação, desejos e aversões, e outras condições emocionais, juntamente com determinações da vontade, em toda variedade de permutação e combinação. (*TT*, p. 723)<sup>24</sup>

Estes ingredientes são dispostos segundo uma estrutura fluida: há um centro ou foco da consciência, onde se concentra a atenção imediata, e uma margem, franja ou penumbra de sentimentos<sup>25</sup> coexistentes com este centro, que o envolvem como um contexto indispensável. Assim, por exemplo, neste momento o foco de minha consciência é a visão que tenho desta página, mas na periferia de minha atenção se encontram outros elementos: o conjunto das sensações corporais imediatas, os sons da rua, alguma memória de eventos mais ou menos próximos, um sentimento qualquer (alegria, tristeza, etc.), o desejo de beber um copo d’água, entre outras coisas. O fluxo da consciência é um processo de gradual mutação de campos de consciência que se dissolvem uns nos outros a cada instante, através de associações contínuas de seus conteúdos, dando lugar a novos campos que podem ser mais ou menos diferentes dos predecessores. Nesse processo, o que antes era o centro pode passar para a margem, aquilo

---

<sup>24</sup> “*sensations of our bodies and of the objects around us, memories of past experiences and thoughts of distant things, feelings of satisfaction and dissatisfaction, desires and aversions, and other emotional conditions, together with determinations of the will, in every variety of permutation and combination.*” (*TT*, p. 723)

<sup>25</sup> James utiliza os termos “sentimento” e “pensamento” de modo intercambiável para se referir a estados mentais em geral. Cf. *PP*, pp. 121-122.

que estava na margem pode vir a ocupar o centro, ou pode abandonar o campo, enquanto novos conteúdos antes ausentes adentram o campo a partir das margens, e assim por diante.

Há uma implicação importante da noção do campo da consciência: a ideia de um campo delimitado por uma margem sugere a ideia de uma região além da margem, de onde provêm os conteúdos que adentram o campo através da margem. Podemos pensar nela como a realidade independente, fora do campo da percepção da consciência, que atua sobre o aparato perceptivo gerando novos conteúdos. Mas também devemos considerá-la sob um segundo aspecto, como uma região de conteúdos subconscientes, não nomeados, que fazem parte de nosso ser tanto quanto os conteúdos conscientes. Assim, diz James:

Meu campo de consciência presente é um centro rodeado por uma franja que se dissolve gradativamente, de modo insensível, em um algo mais que é subconsciente. Uso três termos separados para descrever este fato; mas bem poderia usar trezentos, pois o fato é todo feito de matizes e nenhum limite. Qual parte dele está propriamente em minha consciência, e qual está fora? Se eu nomeio aquilo que está fora, ele já veio para dentro. O centro funciona de uma maneira, enquanto as margens funcionam de outra, e presentemente subjugam o centro e são centrais elas mesmas. Aquilo com que conceitualmente nos identificamos e sobre o que dizemos que estamos pensando em qualquer instante é o centro; mas nosso eu *inteiro* é o campo todo, com todas aquelas possibilidades subconscientes de aumento indefinidamente irradiantes que podemos apenas sentir sem conceber, e que dificilmente podemos começar a analisar. (PU, pp. 761-62)<sup>26</sup>

Esse aspecto *transmarginal* da consciência – referente às regiões que estão além da margem da consciência presente – se mostrará tão importante quanto o próprio campo, do ponto de vista de nossa relação pessoal com as realidades concretas da existência, conforme veremos adiante (Capítulos 2, 3 e 4). No entanto, ele apresenta uma dificuldade para a introspecção, pois essa faculdade acessa diretamente apenas a região intramarginal. Somente quando os conteúdos transmarginais adentram a margem da consciência é que podem ser investigados mediante a introspecção.<sup>27</sup>

26 “My present field of consciousness is a centre surrounded by a fringe that shades insensibly into a subconscious more. I use three separate terms here to describe this fact; but I might as well use three hundred, for the fact is all shades and no boundaries. Which part of it properly is in my consciousness, which out? If I name what is out, it already has come in. The centre works in one way while the margins work in another, and presently overpower the centre and are central themselves. What we conceptually identify ourselves with and say we are thinking of at any time is the centre; but our full self is the whole field, with all those indefinitely radiating subconscious possibilities of increase that we can only feel without conceiving, and can hardly begin to analyze.” (PU, pp. 761-62)

27 Daí a grande importância do estudo dos estados alterados de consciência, onde há variações notáveis nas margens e no foco habituais da consciência. No estado ordinário de consciência, os aspectos transmarginais da consciência nos escapam, ao passo que, em estados alterados, conteúdos normalmente restritos à região

Segundo a descrição de James, o campo presente da consciência equivale a uma seção transversal do fluxo da consciência como um todo. O campo é uma representação estática do *agora* da consciência, enquanto o fluxo é uma representação dinâmica de sua temporalidade. Assim, conforme David Lamberth,

quando alguém considera o modelo estaticamente, como uma seção transversal do fluxo ou como um pulso de experiência, pode se concentrar na variabilidade de conteúdo no interior de um dado campo, na concretude da experiência particular, e mesmo na qualidade de dadas das relações no interior do campo em um dado instante. Por contraste, quando alguém toma o *agora* estacionário dinamicamente, como a janela ou campo em mutação, pode atentar para as relações *entre* os campos e seus conteúdos, as mudanças e transições no interior do campo (enquanto *nunc stans* [“*agora* estacionário”]) ao longo do tempo, e as dinâmicas de relações que coincidem com tais mudanças. (LAMBERTH, 1999, p. 90)

Dessa forma, James estabelece um referencial descritivo básico para avaliar o fenômeno da consciência. A partir desse referencial, ele apresenta algumas características gerais da experiência consciente, as quais constituem o modo como essa experiência é organizada. Estas características são:

- 1- Todo pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal.
- 2- Dentro de cada consciência pessoal o pensamento está sempre mudando.
- 3- Dentro de cada consciência pessoal o pensamento é sensivelmente contínuo.
- 4- Ele sempre parece lidar com objetos independentes de si mesmo.
- 5- Ele se interessa por algumas partes destes objetos à exclusão de outras, e as acolhe ou rejeita – *escolhe* dentre elas, em uma palavra – o tempo todo. (PP, p. 146)<sup>28</sup>

Estas características correspondem à forma como a experiência consciente é estruturada, do ponto de vista do sujeito que realiza a introspecção. Discutiremos cada uma delas a seguir.

---

transmarginal adentram as margens da consciência e podem ser investigados por introspecção.

28 “1. *Every thought tends to be part of a personal consciousness.*  
 2. *Within each personal consciousness, thought is always changing.*  
 3. *Within each personal consciousness, thought is sensibly continuous.*  
 4. *It always appears to deal with objects independent of itself.*  
 5. *It is interested in some parts of these objects to the exclusion of others, and welcomes or rejects – chooses from among them, in a word – all the while.” (PP, p. 146)*



### 1.3.3. Pessoaalidade

No início de sua discussão do fluxo da consciência, James nota que

*O primeiro fato para nós, [...] enquanto psicólogos, é que o pensamento de algum tipo acontece. Uso a palavra pensamento [...] para toda forma de consciência indiscriminadamente.<sup>29</sup> Se pudéssemos dizer em inglês “it thinks” [“pensa”], como dizemos “it rains” [“chove”] ou “it blows” [“sopra”], estaríamos enunciando o fato da forma mais simples e com o mínimo de assunção. Como não podemos, devemos simplesmente dizer que o pensamento acontece. (PP, p. 146)<sup>30</sup>*

Aqui ele está se referindo a uma característica elementar do pensamento, que é a independência de sua produção em relação à nossa vontade. O fluxo do pensamento ocorre naturalmente sem nossa intervenção, assim como um riacho que brota do interior da terra e flui adiante, seguindo os caminhos que encontra. Nesse sentido, o pensamento simplesmente acontece. Entretanto, ao examinar posteriormente o fato com mais atenção, James nota uma outra característica essencial além desta. Ele diz: “Parece que o fato psíquico elementar não é o *pensamento*, ou *este pensamento* ou *aquele pensamento*, mas *meu pensamento*, sendo que cada pensamento é *possuído*” (PP, p. 147).<sup>31</sup> Em outras palavras, a personalidade é um aspecto fundamental de toda experiência humana.

Aqui devemos ter o cuidado de observar o que entendemos por “personalidade”. A observação introspectiva do fluxo da consciência mostra que uma das principais características deste fluxo é sua tendência à forma pessoal. Mesmo nos casos de dissociação<sup>32</sup> onde a consciência parece despersonalizada, parece haver também uma tendência à personalização. Assim, James escreve: “Todo pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal” (PP, p. 146). A personalidade é apontada como uma característica essencial de toda experiência, uma vez que “A única forma de coisa que encontramos

29 Cf. nota 25 acima.

30 “The first fact for us, [...] as psychologists, is that thinking of some sort goes on. *I use the word thinking [...] for every form of consciousness indiscriminately. If we could say in English ‘it thinks’, as we say ‘it rains’ or ‘it blows’, we should be stating the fact most simply and with the minimum of assumption. As we cannot, we must simply say that thought goes on.*” (PP, p. 146)

31 “*It seems as if the elementary psychic fact were not thought or this thought or that thought, but my thought, every thought being owned.*” (PP, p. 147)

32 O conceito psicológico de dissociação da consciência refere-se a um fenômeno de fragmentação da consciência no qual os conteúdos psíquicos passam a ser processados de modo independente por partes da consciência que são distintas e não se comunicam entre si. Ver a discussão deste conceito no Capítulo 2.

diretamente, a única experiência que concretamente temos, é nossa própria vida pessoal. A única categoria completa de nosso pensamento [...] é a categoria da personalidade, sendo toda outra categoria um dos elementos abstratos daquela” (“What Psychical Research Has Accomplished” [1896], *WB*, p. 700).<sup>33</sup> Todas as realidades com que lidamos em nossa experiência concreta são de fato “fenômenos privados e pessoais” (*VRE*, p. 446),<sup>34</sup> embora em nossas descrições, representações e teorias sobre a realidade estejamos acostumados a excluir esse elemento pessoal. Assim, a experiência concreta nunca é inferior ao que James chama de um *fato completo*: “Um campo consciente *mais* seu objeto como sentido ou pensado *mais* uma atitude para com o objeto *mais* o senso de um eu a quem a atitude pertence” (*VRE*, p. 447).<sup>35</sup> Esse fato é “o *tipo* ao qual todas as realidades, quaisquer que sejam, devem pertencer” (*ibid.*).<sup>36</sup> Essa qualidade pessoal do pensamento não implica metafisicamente a existência de uma personalidade definida, mas apenas corresponde a um sentimento de intimidade presente em toda experiência consciente.

Há, contudo, uma dificuldade fundamental em definir aquilo que chamamos de “consciência pessoal”. Segundo James, sabemos o significado do termo “contanto que ninguém nos peça para defini-lo, mas fornecer uma explicação acurada dele é a mais difícil das tarefas filosóficas” (*PP*, p. 147).<sup>37</sup> O problema que se apresenta para a psicologia é fornecer uma descrição do fenômeno sem recorrer a hipóteses metafísicas adicionais. Assim, a abordagem descritiva de James sobre o eu e a personalidade elimina qualquer compromisso metafísico com uma suposta ‘substância’ da consciência, incluindo quaisquer ideias filosóficas sobre a alma, sobre a mente enquanto substância permanente, e sobre um suposto ‘ego transcendental’. Restringindo-se exclusivamente ao fenômeno, James apresenta o eu como um dado da experiência, e não como uma fonte desta. Experiencialmente, a consciência pessoal é uma agência unificadora do fluxo do pensamento, um sentimento de “calor e intimidade” (*PP*, p. 157)<sup>38</sup> encontrado em cada instante desse fluxo, bem como uma construção intelectual que emerge naturalmente do próprio fluxo.

---

33 “The only form of thing that we directly encounter, the only experience that we concretely have, is our own personal life. The only complete category of our thinking, our professors of philosophy tell us, is the category of personality, every other category being one of the abstract elements of that.” (“What Psychical Research Has Accomplished”, *WB*, p. 700)

34 “private and personal phenomena” (*VRE*, p. 446).

35 “A conscious field plus its object as felt or thought of plus an attitude towards the object plus the sense of a self to whom the attitude belongs” (*VRE*, p. 447).

36 “the kind to which all realities whatsoever must belong” (*VRE*, p. 447).

37 “Its meaning we know so long as no one asks us to define it, but to give an accurate account of it is the most difficult of philosophic tasks.” (*PP*, p. 147)

38 “warmth and intimacy” (*PP*, p. 157).

Nos *PP*, James fornecerá uma descrição detalhada desse fenômeno, produzindo uma noção pragmática do eu que será de grande importância para sua filosofia posterior. Discutiremos essa noção mais adiante, mas podemos desde já observar as implicações do personalismo para o projeto filosófico jamesiano. A principal delas é a justificação de uma ampliação dos limites da metodologia científica normalmente aceita. O reconhecimento da experiência pessoal como categoria fundamental da experiência, e conseqüentemente, da realidade, permite que o exame crítico de narrativas pessoais seja considerado uma estratégia metodológica válida na investigação científica e filosófica. Para James, isso é importante por dois motivos:

Primeiro, se as narrativas de experiências pessoais, não-reprodutíveis, da realidade não-ordinária pudessem se tornar um material aceitável para a investigação filosófica e científica, então os resultados da pesquisa parapsicológica, bem como os dados de experiências místicas, poderiam ser usados como evidências para a realidade de um nível espiritual da existência. Segundo, se a realidade de um nível espiritual da existência pudesse ser vista como justificada por evidências empíricas, então esta visão de mundo “sobrenatural” poderia servir como uma alternativa viável para o materialismo filosoficamente pouco sofisticado que era presumido pela maioria dos cientistas da época de James. (BARNARD, 1997, p. 45)

A visão personalista justifica o uso de narrativas pessoais como dados para a psicologia. Esse método será importante para a construção da teoria religiosa de James, conforme veremos no Capítulo 2.

#### 1.3.4. *Mutação e Intencionalidade*

Os campos de consciência têm a característica de estarem em mutação constante (“Dentro de cada consciência pessoal o pensamento está sempre mudando” [*PP*, p. 146]). O chamado fluxo da consciência é uma sucessão contínua de campos que se dissolvem uns nos outros, e a experiência ordinária é sempre permeada pela temporalidade, a passagem subjetiva do tempo, de modo que nenhum instante da experiência é exatamente igual a outro. De fato, diferentes instantes implicam necessariamente diferentes experiências – diferentes realidades exteriores e interiores, diferentes configurações de margens e focos da consciência. Portanto,

nenhum estado mental ocorre duas vezes. O que ocorre duas vezes

*é o mesmo OBJETO. Ouvimos a mesma nota repetidas vezes; vemos a mesma qualidade de verde, ou cheiramos o mesmo perfume objetivo, ou experienciamos a mesma espécie de dor. As realidades, concretas e abstratas, físicas e ideais, em cuja existência permanente acreditamos, parecem estar constantemente aparecendo de novo perante nosso pensamento, e nos levam, em nossa imprudência, a supor que nossas “ideias” delas são as mesmas ideias. (PP, p. 150)<sup>39</sup>*

Notemos que aqui ele está se referindo aos “objetos” da realidade exterior a um dado campo de consciência, isto é, objetos no sentido de seu postulado # 4. Os conteúdos mentais, no sentido de seu postulado # 3 (objetos do pensamento), são sempre diferentes a cada instante, uma vez que o centro e a margem do campo de consciência estão em constante mudança. Uma vez que os objetos da realidade exterior (# 4) parecem sempre retornar, tendemos a supor que os conteúdos mentais (# 3) se repetem, embora isso jamais aconteça. Isso é o que significa dizer que “o pensamento está sempre mudando”.

James observa também que o pensamento “sempre parece lidar com objetos independentes” de si próprio (PP, p. 146). Essa é uma característica que podemos descrever como a *intencionalidade* do pensamento. Para compreendê-la precisamos atentar para a distinção entre objetos do pensamento (# 3) e objetos da realidade exterior (# 4):

A razão por que todos nós acreditamos que os objetos de nossos pensamentos têm uma existência duplicada no exterior é que há *muitos* pensamentos humanos, cada qual com o *mesmo* objeto, como não podemos deixar de supor. O julgamento de que *meu* pensamento tem o mesmo objeto que o pensamento *dele* é o que faz o psicólogo chamar meu pensamento de cognitivo de uma realidade exterior. O julgamento de que meu próprio pensamento passado e meu próprio pensamento presente são do mesmo objeto é o que faz com que *eu* extraia o objeto de cada um deles e o projete, por um tipo de triangulação, em uma posição independente, a partir da qual ele pode *aparecer* a ambos. A *identidade* em uma multiplicidade de aparências objetivas é portanto a base de nossa crença em realidades exteriores ao pensamento. (PP, p. 176)<sup>40</sup>

39 “is the same OBJECT. *We hear the same note over and over again; we see the same quality of green, or smell the same objective perfume, or experience the same species of pain. The realities, concrete and abstract, physical and ideal, whose permanent existence we believe in, seem to be constantly coming up again before our thought, and lead us, in our carelessness, to suppose that our ‘ideas’ of them are the same ideas.*” (PP, p. 150)

40 “The reason why we all believe that the objects of our thoughts have a duplicate existence outside, is that there are many human thoughts, each with the same object, as we cannot help supposing. The judgment that my thought has the same object as his thought is what makes the psychologist call my thought cognitive of an outer reality. The judgement that my own past thought and my own present thought are of the same object is

O pensamento (# 2) tem a característica de lidar com objetos independentes dele próprio. No entanto, devemos notar que ele nunca lida diretamente com objetos da realidade exterior (# 4), mas sempre com *objetos do pensamento* (# 3). Esse tipo de objeto equivale ao conteúdo total do pensamento, isto é, todo o campo instantâneo da consciência, com seu foco e sua margem, naquele instante da experiência consciente. “O objeto de todo pensamento [...] não é nem mais nem menos que tudo que o pensamento pensa, exatamente como o pensamento o pensa, por mais complicado que seja o assunto, e por mais simbólica que possa ser a maneira de pensar” (PP, p. 179).<sup>41</sup> Isso é diferente do objeto no sentido de uma coisa ou evento independente do pensamento, presente na realidade exterior (# 4), um objeto “tomado sem referência ao ato do conhecimento” (PP, p. 178).<sup>42</sup> Este segundo tipo de objeto é apenas um postulado, pois nunca há experiência de objetos sem a consciência, e a consciência nunca envolve objetos isolados. Um exemplo: quando ouvimos um trovão, não o ouvimos pura e simplesmente, mas sim “o-trovão-irrompendo-no-silêncio-e-contrastando-com-ele” (PP, p. 156).<sup>43</sup> O trovão enquanto objeto da realidade exterior (# 4) é inferido a partir do objeto total (# 3) experienciado, que pode incluir meu sentimento de susto, um cheiro de chuva e a sensação do vento, associações agradáveis ou desagradáveis em relação àquela experiência, e muitas outras coisas. Assim, todo objeto da experiência é de fato um objeto de pensamento (# 3), isto é, um campo de consciência com seu foco e sua margem, e quando nos referimos a objetos da realidade exterior (# 4), nós sempre o fazemos através de uma inferência a partir de nossa experiência de objetos de pensamento (# 3).

Uma outra observação importante é que o pensamento (# 2) só pode ser especificado em relação a seu objeto (# 3), não sendo possível descrever o próprio pensamento em estado ‘puro’, por assim dizer, sem fazer referência a seu conteúdo mental. A análise introspectiva de James leva-o a concluir que um pensamento nunca é seu próprio objeto, mas apenas pode ser examinado enquanto objeto de outro pensamento. “Nenhum estado subjetivo, enquanto presente, é seu próprio objeto; seu objeto é sempre alguma outra coisa” (PP, p. 124); e “o que

---

*what makes me take the object out of either and project it by a sort of triangulation into an independent position, from which it may appear to both. Sameness in a multiplicity of objective appearances is thus the basis of our belief in realities outside of thought.”* (PP, p. 176)

41 “*The object of every thought [...] is neither more nor less than all that the thought thinks, exactly as the thought thinks it, however complicated the matter, and however symbolic the manner of the thinking may be.*” (PP, p. 179)

42 “*taken without reference to the act of knowledge*” (PP, p. 178).

43 “*thunder-breaking-upon-silence-and-contrasting-with-it*” (PP, p. 156).

o pensamento vê é apenas seu próprio objeto” (PP, p. 129).<sup>44</sup> Mesmo que o pensamento *sinta* sua própria existência, ele nada *sabe* sobre si próprio, pois isso envolveria tomar-se como seu próprio objeto. O pensamento, portanto, só é especificado em relação a seu objeto, nunca em relação a si próprio; ou seja, para nos referirmos a um pensamento, nós devemos fazer menção a seu objeto: devemos dizer ‘o pensamento que tivemos em tal e tal momento, acerca de tal e tal coisa’; só assim conseguimos especificá-lo.

### 1.3.5. Continuidade

Um outro aspecto importante da experiência consciente apontado por James é a característica de continuidade do fluxo da consciência. “Dentro de cada consciência pessoal o pensamento é sensivelmente contínuo” (PP, p. 146). A consciência não sente a si mesma como dividida em partes, mas tem a experiência de ser um fluxo contínuo. Mesmo quando há lacunas de inconsciência, ela sente que há uma continuidade entre os momentos anteriores e posteriores à lacuna. Isso é o que ocorre, por exemplo, quando dormimos, e ao acordarmos sentimos que nosso fluxo de consciência continua a partir de onde estava antes de haver uma lacuna.

Segundo James, de certa forma é um erro descrever o pensamento como sendo composto de “partes”. Só podemos falar em “partes” do fluxo de pensamento no sentido em que falamos, por exemplo, das partes de um rio, ou de um tecido contínuo. Quando fazemos isso, estamos operando uma abstração: as partes não existem isoladas no interior do fluxo, mas um observador externo pode apontar para uma determinada seção e considerá-la separadamente em sua análise. Experiencialmente, o campo instantâneo da consciência é contínuo, apresentando-se como uma unidade de múltiplos aspectos. É uma falha de introspecção considerar o pensamento como uma sucessão de ideias separadas. Por outro lado, James reconhecerá também que

os conteúdos mentais deveriam ser chamados de complexos, exatamente como seus objetos o são [...]. Não porque suas partes sejam separáveis, como o são as partes dos objetos; não porque eles tenham uma existência

---

<sup>44</sup> “No subjective state, whilst present, is its own object; its object is always something else.” (PP, p. 124); “What the thought sees is only its own object” (PP, p.129).

individual eterna ou quase-eterna, como as partes dos objetos; pois os vários “campos” dos quais elas são partes são inteiros, existencialmente, e suas partes vivem apenas tanto quanto *eles* vivem. Ainda assim, *no interior* deles, podemos chamar as partes de partes. (“The Knowing of Things Together” [1894], *Essays I*, pp. 1075-76)<sup>45</sup>

Aqui ele faz uso de sua distinção entre conteúdos mentais (objetos de pensamento, ou seja, o postulado # 3 no referencial básico da psicologia) e objetos da realidade exterior (postulado # 4 do referencial básico). Os conteúdos mentais não são separáveis, pois são campos de consciência inteiros, indivisíveis, que ocorrem como totalidades no instante presente. As partes dos objetos da realidade exterior têm uma existência “eterna ou quase-eterna”, considerando-se que a matéria não é criada nem destruída, mas apenas muda suas configurações ao longo do tempo.<sup>46</sup> Os campos de consciência, por sua vez, têm uma existência absolutamente transitória, dissolvendo-se a cada instante. Não obstante, os campos de consciência podem ser considerados complexos e constituídos de “partes”, dado que podemos distinguir seus vários elementos no interior do todo. Por exemplo: o gosto de uma limonada é uma totalidade unificada, enquanto conteúdo mental, ao passo que a limonada, enquanto objeto da realidade exterior, é um objeto complexo. Porém, no interior do próprio conteúdo mental podemos distinguir o azedo do limão e o doce do açúcar como “partes” componentes da totalidade que é o gosto da limonada (cf. “The Knowing of Things Together”, *Essays I*, p. 1074, nota).

A continuidade do fluxo da consciência é descrita por James como uma constante dissolução de campos de consciência uns nos outros. A experiência dessa dissolução contém algumas nuances que são nomeadas por James através de novos conceitos descritivos. Segundo ele, de um ponto de vista dinâmico, há estados do fluxo que têm maior estabilidade e podem ser contemplados mais facilmente, e outros estados que são mais difíceis de serem observados por introspecção. James dá a esses estados o nome de estados substantivos e transitivos, respectivamente. Os estados substantivos correspondem às regiões mais centrais do campo de consciência, e são os elementos mais nítidos do pensamento. Eles são o que a

---

45 “*mental contents should be called complex, just as their objects are [...]. Not because their parts are separable, as the parts of objects are; not because they have an eternal or quasi-eternal individual existence, like the parts of objects; for the various ‘fields’ of which they are parts are integers, existentially, and their parts only live as long as they live. Still, in them, we can call parts, parts.*” (“The Knowing of Things Together”, *Essays I*, pp. 1075-76)

46 A não ser, como hoje sabemos, que seja transformada em energia, conforme previsto pela teoria da relatividade. Ainda assim, vale a lei de conservação da energia, e o total de matéria e energia do universo pode ser considerado “eterno ou quase-eterno”.

filosofia empirista tradicional chamaria de *ideias*. Os estados transitivos, como indica a própria nomenclatura, são elementos de transição entre estados substantivos. Em relação a estes últimos, eles são comparativamente instáveis; eles correspondem a relações entre os estados substantivos, e fazem a ligação entre esses estados. Tomando como referência o fluxo de pensamento como um todo, a diferença fundamental entre os estados substantivos e transitivos diz respeito à *taxa de mudança* do fluxo, no momento em que estes estados estão presentes. Nas palavras de James:

Essa diferença na taxa de mudança jaz na base de uma diferença de estados subjetivos da qual devemos imediatamente falar. Quando a taxa é lenta, estamos cômicos do objeto de nosso pensamento de uma maneira comparativamente tranquila e estável. Quando é rápida, estamos cômicos de uma passagem, de uma relação, de uma transição *a partir* dele, ou *entre* ele e algo mais. Quando temos, de fato, uma visão geral do maravilhoso fluxo de nossa consciência, o que nos surpreende primeiro é essa diferente velocidade de suas partes. Como a vida de um pássaro, ele parece ser feito de uma alternância de voos e pousos [...]. Os locais de repouso são usualmente ocupados por imaginações sensoriais de algum tipo, cuja peculiaridade é que elas podem ser mantidas diante da mente por um tempo indefinido, e contempladas sem mudança; os locais de voo são preenchidos com pensamentos de relações, estáticas ou dinâmicas, que em sua maior parte vigoram entre os assuntos contemplados nos períodos de comparativo repouso.

*Chamemos os locais de repouso de “partes substantivas”, e os locais de voo de “partes transitivas”, do fluxo do pensamento. Parece, então, que o fim principal de nosso pensar é sempre a obtenção de alguma outra parte substantiva que não aquela da qual acabamos de ser desalojados. E podemos dizer que a principal utilidade das partes transitivas é nos conduzir de uma conclusão substantiva a outra. (PP, pp. 157-8)<sup>47</sup>*

Ao fazer essa distinção entre partes substantivas e transitivas do fluxo de pensamento, James observa que a tendência do pensamento é sempre buscar uma conclusão, resumida em um estado substantivo que captura nosso interesse de forma irresistível. Esse estado é

---

47 “This difference in the rate of change lies at the basis of a difference of subjective states of which we ought immediately to speak. When the rate is slow we are aware of the object of our thought in a comparatively restful and stable way. When rapid, we are aware of a passage, a relation, a transition from it, or between it and something else. As we take, in fact, a general view of the wonderful stream of our consciousness, what strikes us first is this different pace of its parts. Like a bird’s life, it seems to be made of an alternation of flights and perchings. [...] The resting-places are usually occupied by sensorial imaginations of some sort, whose peculiarity is that they can be held before the mind for an indefinite time, and contemplated without changing; the places of flight are filled with thoughts of relations, static or dynamic, that for the most part obtain between the matters contemplated in the periods of comparative rest.

Let us call the resting-places the ‘substantive partes’, and the places of flight the ‘transitive partes’, of the stream of thought. It then appears that the main end of our thinking is at all times the attainment of some other substantive part than the one from which we have been dislodged. And we may say that the main use of the transitive partes is to lead us from one substantive conclusion to another.” (PP, pp. 157-8)



geralmente uma imagem, uma frase, uma atitude ou resolução prática, que é lembrado depois que todo o processo para se chegar até ele foi esquecido. Naturalmente, a constante mutação do fluxo nos tira sempre desse estado e nos impulsiona rumo a outro, através do mecanismo complexo da associação mediante o qual um pensamento evoca o seguinte. Porém, todas essas passagens de um estado substantivo para outro são contínuas. A lacuna entre os dois estados substantivos é preenchida pelo que James chama de partes transitivas do fluxo de consciência.

Os estados de transição que unem um estado substantivo a outro são difíceis de contemplar, pois quando tentamos enxergá-los detidamente eles se dissolvem. James expressa assim essa intrínseca dificuldade de reconhecimento e descrição dos estados transitivos do fluxo de pensamento:

Mas é muito difícil, introspectivamente, enxergar as partes transitivas como elas realmente são. Se elas são apenas voos para uma conclusão, pará-las para olhar para elas antes que a conclusão seja alcançada é realmente aniquilá-las. Enquanto que, se esperamos até que a conclusão *seja* alcançada, ela as excede tanto em vigor e estabilidade que as eclipsa e engole inteiramente em seu brilho. Que qualquer um tente cortar ao meio um pensamento e dar uma olhada em sua seção, e verá o quão difícil é a observação introspectiva de fatos transitivos. [...] Assim como um cristal de neve apanhado no calor da mão não é mais um cristal mas uma gota, da mesma forma, em vez de apanharmos o sentimento de relação movendo-se rumo a seu termo, descobrimos que apanhamos alguma coisa substantiva, normalmente a última palavra que estávamos pronunciando, tomada estaticamente, e com sua função, tendência e significado particular na sentença inteiramente evaporados. A tentativa de análise introspectiva nestes casos é de fato como deter um pião para apanhar seu movimento, ou como tentar ligar o gás rapidamente o suficiente para ver com que a escuridão se parece. (PP, p. 158)<sup>48</sup>

Os estados transitivos incluem não apenas os sentimentos das relações entre estados substantivos, mas também sentimentos que dizem respeito à tendência geral do fluxo, isto é, sentimentos que nos concedem uma vaga consciência dos futuros movimentos que nosso

---

48 “Now it is very difficult, introspectively, to see the transitive parts for what they really are. If they are but flights to a conclusion, stopping them to look at them before the conclusion is reached is really annihilating them. Whilst if we wait till the conclusion be reached, it so exceeds them in vigor and stability that it quite eclipses and swallows them up in its glare. Let anyone try to cut a thought across in the middle and get a look at its section, and he will see how difficult the introspective observation of the transitive tracts really is. [...] As a snow-flake crystal caught in the warm hand is no longer a crystal but a drop, so, instead of catching the feeling of relation moving to its term, we find we have caught some substantive thing, usually the last word we were pronouncing, statically taken, and with its function, tendency, and particular meaning in the sentence quite evaporated. The attempt at introspective analysis in these cases is in fact like seizing a spinning top to catch its motion, or trying to turn up the gas quickly enough to see how the darkness looks.” (PP, p. 158)

fluxo de pensamento está prestes a realizar. Eles são como uma “consciência permanente [que temos] de para onde nosso pensamento está indo” (*PP*, p. 165),<sup>49</sup> um “sentimento de quais pensamentos estão prestes a surgir, antes de surgirem” (*ibid.*).<sup>50</sup> Isso é algo que corresponde a um “horizonte” [*horizon*] da consciência, um “campo de visão” [*field of view*] que temos do rumo que nossos pensamentos irão tomar.

Em cada instante do fluxo – de um ponto de vista estático – a parte substantiva constitui o “foco” [*focus*] da consciência naquele momento, enquanto os estados mentais de transição formam a “margem” [*margin*] ou “franja” [*fringe*] de tendências e relações em torno de cada elemento substantivo que ocorre no fluxo. Para oferecer uma visão mais clara deste fenômeno, James faz uma analogia com os “timbres” [*overtones*] da música. Diferentes instrumentos musicais podem produzir uma mesma nota, mas cada um deles produz mais que simplesmente aquela nota; cada instrumento produz um certo conjunto de tons harmônicos superiores, juntamente com o tom fundamental, e estes harmônicos misturam-se e alteram a qualidade do tom fundamental. Essa diferença é o que compõe o timbre característico do instrumento. Do mesmo modo, podemos pensar na “franja” que envolve cada pensamento substantivo como sendo uma espécie de “timbre psíquico” [*psychic overtone*] daquele pensamento; cada pensamento substantivo tem um “timbre” de pensamentos transitivos, o qual é responsável pela qualidade característica básica daquele pensamento (cf. *PP*, p. 167), diferenciando-o de todos os outros.

### 1.3.6. *Concepção e significado*

James é enfático ao afirmar que “nenhum estado [mental] que tenha desaparecido pode retornar e ser idêntico ao que era antes” (*PP*, p. 149).<sup>51</sup> O *objeto do pensamento*, tomado enquanto membro do par irreduzível sujeito-objeto, nunca pode ocorrer duas vezes, mas o objeto presente na realidade exterior ao estado mental supostamente pode. A cada aparição ele produzirá um objeto de pensamento que pode ser bastante semelhante, embora não idêntico, ao de uma aparição anterior. Assim,  *julgamos* que os dois estados mentais se referem ao

49 “*this permanent consciousness of whither our thought is going*” (*PP*, p. 165).

50 “*a feeling of what thoughts are next to arise, before they have arisen*” (*PP*, p. 165).

51 “*no state once gone can recur and be identical with what it was before*” (*PP*, p. 149).

mesmo objeto da realidade exterior. Essa capacidade do pensamento de *significar* o mesmo constitui a função básica que James chama de *concepção* [*conception*], “a função mediante a qual nós identificamos um objeto de discurso numericamente distinto e permanente” (*PP*, p. 300).<sup>52</sup> Tal propriedade psíquica é o reflexo da intencionalidade da mente: “a mente pode sempre tencionar, e saber quando tenciona, pensar no mesmo” (*PP*, p. 299).<sup>53</sup> Este senso de identidade entre objetos do pensamento é o que nos permite construir subjetivamente um mundo estável a partir do fluxo original da experiência. Com base nesse princípio de identidade, traduzimos para um sistema de objetos permanentes e descontínuos uma realidade que é essencialmente mutante e contínua.

James nota que esse princípio de identidade é válido apenas para os *significados* que a mente produz, e não mais que isso. Estamos falando

do senso de identidade do ponto de vista da estrutura da mente apenas, e não do ponto de vista do universo. Estamos psicologizando, não filosofando. Isto é, não nos importamos se há qualquer identidade *real* nas *coisas* ou não, ou se a mente é verdadeira ou falsa em suas suposições desta. Nosso princípio apenas estabelece que a mente faz uso contínuo da *noção* de identidade, e, se privada dela, teria uma estrutura diferente da que tem. Em uma palavra, o princípio de que a mente pode significar o Mesmo é verdadeiro de seus *significados*, mas não necessariamente de algo mais. (*PP*, p. 299)<sup>54</sup>

Por esse motivo, James chama-o de princípio “psicológico” de identidade, e contrasta-o com dois outros princípios desse gênero, o “lógico” e o “ontológico”. A diferença entre os três diz respeito aos pré-requisitos que são condições para que eles se apliquem:

O [princípio] *ontológico* afirma que toda coisa real é o que é, que *a* é *a*, e *b*, *b*. O [princípio] *lógico* diz que o que é uma vez verdadeiro sobre o objeto de um juízo é sempre verdadeiro sobre aquele objeto. A lei ontológica é um truísmo tautológico; o princípio lógico já é mais, pois implica objetos inalteráveis pelo tempo. A lei *psicológica* também implica fatos que podem não ser realizados: pode não haver nenhuma sucessão de pensamentos; ou, se houver, os posteriores podem não pensar nos anteriores; ou, se o fizerem, eles podem não recordar o conteúdo daqueles; ou, recordando o conteúdo,

52 “The function by which we thus identify a numerically distinct and permanent subject of discourse is called CONCEPTION; and the thoughts which are its vehicles are called concepts.” (*PP*, p. 300)

53 “the mind can always intend, and know when it intends, to think of the Same” (*PP*, p. 299).

54 “of the sense of sameness from the point of view of the mind’s structure alone, and not from the point of view of the universe. We are psychologizing, not philosophizing. That is, we do not care whether there be any real sameness in things or not, or whether the mind be true or false in its assumptions of it. Our principle only lays it down that the mind makes continual use of the notion of sameness, and if deprived of it, would have a different structure from what it has. In a word, the principle that the mind can mean the Same is true of its meanings, but not necessarily of aught besides.” (*PP*, p. 299)

eles podem não tomá-lo como “o mesmo” que qualquer outra coisa. (PP, p. 299, nota)<sup>55</sup>

O princípio psicológico de identidade depende das condições concretas do pensamento: ele depende da existência de um fluxo de consciência que pensa sobre seus estados anteriores, lembra-se dos conteúdos desses estados, e julga que tais conteúdos têm algo de idêntico. Supondo-se que estas condições sejam satisfeitas, o princípio psicológico de identidade difere do princípio ontológico por não fazer referência à realidade das próprias coisas, e difere do princípio lógico por não fazer referência à verdade ou falsidade de juízos sobre as coisas. O princípio psicológico restringe-se ao plano fenomênico da consciência. Ao explicar este princípio James coloca a realidade ‘entre parênteses’, suspendendo qualquer juízo metafísico sobre a constituição desta realidade. Notamos então que a mente pode perfeitamente enganar-se ao colocar em ação este princípio, significando “o mesmo” sem que isso seja verdadeiro em relação à ‘realidade’ do universo.

A capacidade psicológica de significar “o mesmo” é o que James define como “concepção”. Essa definição visa deixar claro que a concepção não é nem o estado mental, nem aquilo que o estado mental significa (isto é, seu objeto), mas a *relação* entre ambos. A concepção é “a *função* do estado mental em significar exatamente aquela coisa particular” (PP, p. 300).<sup>56</sup> Essa distinção é importante porque, enquanto o fluxo da consciência está em constante mudança, as concepções são imutáveis. O que possibilita essa imutabilidade é o fato de as concepções não serem *pensamentos*, mas sim *funções* do pensamento. Elas correspondem a intenções de significado, e por isso podem ser repetidas sempre que se deseja significar uma determinada coisa. Logo, apesar de dois pensamentos – isto é, duas seções do fluxo de consciência, ou dois campos de consciência – nunca serem idênticos, eles podem ter a *intenção* de significar uma mesma coisa. Em outras palavras, dois pensamentos podem ser veículos de uma mesma concepção.

Na visão de James, as concepções são as responsáveis pelo significado de nossos pensamentos, e o significado é algo que é determinado pela constituição da margem do campo

---

55 “There are two toher ‘principles of identity’ in philosophy. The ontological one asserts that every real thing is what it is, that a is a, and b, b. The logical one says that what is once true of the subject of a judgment is always true of that subject. The ontological law is a tautological truism; the logical principle is already more, for it implies subjects unalterable by time. The psicological law also implies facts which might not be realized: there might be no succession of thoughts; or if there were, the later ones might not think of the earlier; or if they did, they might not recall the content thereof; or, recalling the content, they might not take it as ‘the same’ with anything else.” (PP, p. 299, nota)

56 “the function of the mental state in signifying just that particular thing.” (PP, p. 300)

da consciência:

*O senso de nosso significado é um elemento inteiramente peculiar do pensamento. Ele é um daqueles fatos evanescentes e “transitivos” da mente, os quais a introspecção não é capaz de envolver, isolar e apresentar para exame, como um entomologista gira um inseto em um alfinete. Na terminologia (um tanto desajeitada) que usei, ele pertence à “franja” do estado subjetivo e é um “sentimento de tendência” [...]. (PP, p. 307)<sup>57</sup>*

De fato, dizer que o significado pertence à “franja” ou “margem” da consciência equivale a dizer que todo significado é determinado pelo contexto: pelas relações do pensamento com o mundo e com outros pensamentos, pelas tendências futuras de desenvolvimento desse pensamento, pelos resquícios da experiência anterior, pelo modo como esse significado orienta nossa ação em relação ao objeto – em suma, pela infindável complexidade da margem da consciência e sua relação com o centro e com os conteúdos transmarginais.

A concepção é uma função básica de todo pensamento, responsável pela constituição do significado de nossa experiência e, conseqüentemente, pela construção daquilo que chamamos de “mundo”, de modo geral. As concepções fornecem a estrutura básica do mundo dividido em “coisas”, com as quais progressivamente aprendemos a conviver desde nossos primeiros instantes de experiência consciente. Acontece que, de um ponto de vista prático, uma concepção

*é um instrumento teleológico. É um aspecto parcial de uma coisa, o qual para nosso propósito consideramos como seu aspecto essencial, como o representante da coisa inteira. Em comparação com esse aspecto, quaisquer outras propriedades e qualidades que a coisa possa ter são acidentes sem importância, que podemos ignorar sem culpa. Mas a essência, a base da concepção, varia com o fim que temos em vista. (“The Sentiment of Rationality” [1879], *Essays I*, p. 952)<sup>58</sup>*

De fato, segundo James, aquilo que consideramos como a “essência” das diversas

---

57 “The sense of our meaning is an entirely peculiar element of the thought. *It is one of those evanescent and ‘transitive’ facts of mind which introspection cannot turn round upon, and isolate and hold up for examination, as an entomologist passes round an insect on a pin. In the (somewhat clumsy) terminology I have used, it pertains to the ‘fringe’ of the subjective state, and is a ‘feeling of tendency’ [...].*” (PP, p. 307)

58 “What now is a conception? *It is a teleological instrument. It is a partial aspect of a thing which for our purpose we regard as its essential aspect, as the representative of the entire thing. In comparison with this aspect, whatever other properties and qualities the thing may have, are unimportant accidents which we may without blame ignore. But the essence, the ground of conception, varies with the end we have in view.*” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 952)

coisas que povoam nossa realidade não é uma propriedade intrínseca à própria coisa, mas algo que depende de nossa intenção e do uso que damos para aquela coisa. “*Não há nenhuma propriedade ABSOLUTAMENTE essencial a qualquer coisa única*” (PP, 669). Uma mesma propriedade pode ser considerada essencial em uma dada situação, e não-essencial em outra situação. Por exemplo:

Agora que estou escrevendo, é essencial que eu conceba meu papel como uma superfície para a inscrição. Se eu deixasse de fazer isso, teria de parar meu trabalho. Mas se eu desejasse acender um fogo, e não houvesse nenhum outro material por perto, o modo essencial de conceber o papel seria como material combustível [...]. (PP, p. 669)<sup>59</sup>

Esse modo de classificar as coisas é sempre parcial, pois a coisa é realmente um conjunto inexaurível de atributos, dos quais selecionamos apenas alguns conforme nossa necessidade. Essa necessidade deriva de nossa natureza prática e finita. No entanto, a coisa não é, essencialmente, nenhum destes atributos. Todos são igualmente essenciais – ou nenhum o é.<sup>60</sup>

### 1.3.7. A natureza teleológica da consciência

Aqui emerge um outro aspecto importante de nossa experiência concreta: o interesse seletivo, decorrente da natureza teleológica da consciência. O pensamento sempre se refere a objetos, não no sentido simples de objetos concretos, mas no sentido de conteúdos que o transcendem. Mas além disso “ele se interessa por algumas partes destes objetos à exclusão de outras, e as acolhe ou rejeita – escolhe dentre elas, em uma palavra – o tempo todo” (PP, p. 146). Através dessa seleção a consciência cria as concepções que utilizamos para nos orientar na experiência, e cria o próprio mundo em que vivemos.

Segundo James, a consciência tem uma natureza intrinsecamente teleológica. Toda

---

59 “*Now that I am writing, it is essential that I conceive my paper as a surface for inscription. If I failed to do that, I should have to stop my work. But if I wished to light a fire, and no other materials were by, the essential way of conceiving the paper would be as combustible material [...].*” (PP, 669)

60 Devemos notar que, embora as considerações anteriores sobre a faculdade da concepção tenham se referido principalmente a objetos da realidade exterior, elas se estendem igualmente a concepções de entidades fictícias (como fadas ou sereias) ou a meros entes da razão (como números, ou concepções teóricas como semelhança, diferença, não-entidade, etc.). Todas elas são instrumentos teleológicos da mente, criados com algum objetivo específico. (Cf. PP, p. 300)

nossa faculdade de pensar “funciona *exclusivamente em vista de fins* que não existem de todo no mundo das impressões que recebemos por meio de nossos sentidos, mas são totalmente dispostos por nossa subjetividade emocional e prática” (“Reflex Action and Theism” [1881], WB, pp. 544-45).<sup>61</sup> Essa faculdade, continua James, “é uma transformadora do mundo de nossas impressões em um mundo totalmente diferente – o mundo de nossa concepção” (ibid., p. 545).<sup>62</sup> A realização dessa transformação se deve unicamente aos “interesses de nossa natureza volicional, e [a] nenhum outro propósito” (ibid.).<sup>63</sup> Por natureza volicional, aqui, ele entende nossa natureza ativa, isto é, nossa tendência natural à ação. James observa que a consciência é voltada para a ação, e que toda ação visa um propósito intrínseco à consciência. O modo como estes propósitos foram estabelecidos na consciência é em última instância um mistério. O que sabemos é que foram selecionados e estabelecidos durante o processo de seleção natural, por meio da conjunção de variações espontâneas no processo evolutivo com a seleção natural do meio.

James explica essa natureza teleológica da consciência através de uma analogia com a teoria fisiológica do arco reflexo. O arco reflexo é o caminho percorrido por um estímulo nervoso através de um nervo aferente (sensitivo) até alcançar a medula, depois retornando por um nervo eferente (motor) até o sistema motor. O modelo do arco reflexo descreve uma situação de estímulo-resposta, onde uma impressão sensorial tem como resultado uma reação fisiológica determinada, desencadeada pelo estímulo inicial. A analogia de James estende esse modelo à consciência como um todo. Assim, a “unidade estrutural da consciência” é descrita como “uma tríade, começando com uma impressão sensível, terminando com um movimento, e tendo um sentimento de maior ou menor comprimento no meio” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 985).<sup>64</sup> A consciência, segundo essa analogia, é composta de três “departamentos”, correspondentes aos estágios que compõem um arco reflexo. O primeiro departamento é o responsável pela recepção da experiência imediata; ele abarca nosso aparato sensorial e as estruturas envolvidas na captação das sensações. O segundo é o departamento da reflexão, envolvendo as estruturas da consciência que manipulam os dados provenientes do

61 “*functions exclusively for the sake of ends that do not exist at all in the world of impressions we receive by way of our senses, but are set by our emotional and practical subjectivity altogether.*” (“Reflex Action and Theism”, WB, pp. 544-45)

62 “*is a transformer of the world of our impressions into a totally different world – the world of our conception*” (ibid., p. 545).

63 “*in the interests of our volitional nature, and for no other purpose whatsoever*” (ibid.).

64 “*The structural unit of mind is [...] deemed to be a triad, beginning with a sensible impression, ending with a motion, and having a feeling of greater or less length in the middle.*” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 985)

primeiro departamento (o departamento sensorial). Esse segundo departamento (da reflexão) é o responsável pela concepção e pelo pensamento teórico. O terceiro departamento é o da vontade, que utiliza o resultado da reflexão realizada pelo segundo departamento para direcionar a ação, conforme os interesses daquela consciência particular. Com base nessa analogia, diz James:

A impressão sensorial existe apenas para despertar o processo central de reflexão, e o processo central de reflexão existe apenas para suscitar o ato final. Toda ação é portanto uma *re-ação* ao mundo exterior; e o estágio médio da consideração ou contemplação ou pensamento é apenas um lugar de trânsito, o fundo de um arco cujas extremidades têm ambas seu ponto de aplicação no mundo exterior. Se ele não tivesse nenhuma raiz no mundo exterior, se não conduzisse a nenhuma medida ativa, ele falharia em sua função essencial, e teria de ser considerado patológico ou abortivo. A corrente de vida que se interioriza através de nossos olhos ou ouvidos é destinada a se exteriorizar através de nossas mãos, pés ou lábios. O único uso dos pensamentos que ela ocasiona enquanto está no interior é o de determinar sua direção para quaisquer destes órgãos que devem, em geral, sob as circunstâncias presentes de fato, agir do modo mais propício ao nosso bem-estar. (“Reflex Action and Theism”, *WB*, p. 542).<sup>65</sup>

Assim, toda atividade consciente visa a satisfação de interesses intrínsecos à própria consciência. Esses interesses são a verdadeira fonte da ordem e estrutura que imprimimos à experiência que temos do mundo. Por isso, é correto dizer que o interesse seletivo *cria* nosso mundo a partir da experiência bruta. Esse processo ocorre desde a sensação mais básica até a percepção mais elaborada, chegando finalmente ao mundo de nossas concepções. A construção do mundo para nós começa com a seleção orgânica das sensações, passando para a seleção que molda nossas percepções, e depois para a seleção de certas percepções que consideramos mais importantes, até a seleção pessoal de trechos da experiência devido ao interesse de cada pessoa. Começando pela sensação, nossos sentidos selecionam certas faixas de impressões, ignorando outras. O ouvido humano só capta os sons em uma certa faixa de audição; o olho só enxerga dentro de um certo trecho do espectro eletromagnético; e assim

---

65 “*The sensory impression exists only for the sake of awaking the central process of reflection, and the central process of reflection exists only for the sake of calling forth the final act. All action is thus re-action upon the outer world; and the middle stage of consideration or contemplation or thinking is only a place of transit, the bottom of a loop, both whose ends have their point of application in the outer world. If it should ever have no roots in the outer world, if it should ever happen that it led to no active measures, it would fail of its essential function, and would have to be considered either pathological or abortive. The current of life which runs in at our eyes or ears is meant to run out at our hands, feet, or lips. The only use of the thoughts it occasions while inside is to determine its direction to whichever of these organs shall, on the whole, under the circumstances actually present, act in the way most propitious to our welfare.*” (“Reflex Action and Theism”, *WB*, p. 542)



por diante, em relação a todos os sentidos físicos. Deste modo, “a partir daquilo que é em si mesmo um *contínuo* fervilhante e indistinguível, desprovido de distinção ou ênfase, nossos sentidos criam para nós [...] um mundo cheio de contrastes, de entonações nítidas, de mudanças abruptas, de pitoresca luz e sombra” (PP, p. 184).<sup>66</sup>

Posteriormente, dentre as sensações recebidas por nossos órgãos sensoriais, moldadas pela conformação particular desses órgãos, nossa atenção seleciona algumas e suprime o restante:

notamos apenas aquelas sensações que são para nós signos de *coisas*. Mas o que são coisas? Nada [...] além de grupos especiais de qualidades sensíveis, que por ventura nos interessam prática ou esteticamente, às quais por conseguinte damos nomes substantivos, e as quais alçamos a esse estatuto exclusivo de independência e dignidade. (PP, p. 185).<sup>67</sup>

Novamente, o interesse seletivo é o responsável pela constituição daquilo que chamamos de “coisas”. Mas o processo de seleção da experiência vai mais além. Dentre as sensações destas coisas construídas seletivamente, a consciência seleciona mais uma vez e escolhe algumas sensações “para representar a coisa mais *verdadeiramente*, e considera o restante como suas aparências, modificadas pelas condições do momento” (PP, p. 185).<sup>68</sup> Assim, por exemplo, quando dizemos que o tampo de uma mesa é quadrado, escolhemos apenas uma “de um número infinito de sensações retiniais”,<sup>69</sup> o restante das quais são todas sensações “de dois ângulos agudos e dois obtusos” (ibid.).<sup>70</sup> Os exemplos são inúmeros:

De modo semelhante, a forma real do círculo é considerada como sendo a sensação que ele dá quando a linha de visão é perpendicular ao seu centro – todas as suas outras sensações são signos desta sensação. O som real do canhão é a sensação que ele produz quando o ouvido está próximo dele. A cor real do tijolo é a sensação que ele dá quando o olho olha diretamente para ele a partir de um ponto próximo, fora da luz do sol e ainda assim não em um lugar sombrio; sob outras circunstâncias ele nos dá outras sensações de cor que são apenas signos desta – nós então vemos que ele parece mais

66 “*Out of what is in itself an undistinguishable, swarming continuum, devoid of distinction or emphasis, our senses make for us [...] a world full of contrasts, of sharp accents, of abrupt changes, of picturesque light and shade.*” (PP, p. 184)

67 “*we notice only those sensations which are signs to us of things. But what are things? Nothing [...] but special groups of sensible qualities, which happen practically or aesthetically to interest us, to which we therefore give substantive names, and which we exalt to this exclusive status of independence and dignity.*” (PP, p. 185)

68 “*to represent the thing most truly, and considers the rest as its appearances, modified by the conditions of the moment*” (PP, p. 185).

69 “*one of an infinite number of retinal sensations*” (ibid.)

70 “*of two acute and two obtuse angles*” (ibid.)

rosado ou mais preto do que realmente é. (ibid.)<sup>71</sup>

O mesmo ocorre com qualquer objeto de nossa percepção: alguma sensação é considerada mais real do que as outras e tomada como representante da verdadeira objetividade daquela coisa. O processo de seleção continua a partir das percepções assim constituídas, influenciado pelos interesses particulares dos indivíduos. Cada indivíduo nota aquilo que lhe chama a atenção. A experiência pessoal de cada indivíduo é determinada pelos “hábitos de atenção” [*habits of attention*] adquiridos por ele com base na educação, preferências pessoais, tendências inatas, e interesses privados. Deste modo, enquanto indivíduos, temos experiências radicalmente diferentes de um mundo de objetos compartilhados, conforme nossos hábitos de atenção selecionem uns ou outros aspectos desse mundo.

James ilustra esse fato com um exemplo (*PP*, p. 186): quatro sujeitos passeiam por uma cidade turística. Para um deles, a experiência da cidade será marcada pela vivência de bailes, teatros e restaurantes. Outro selecionará a arquitetura, os monumentos e obras de arte como foco de sua experiência. Um terceiro se concentra no comércio, transportes, preços e distâncias, e outras estatísticas úteis. Um quarto sujeito pode percorrer a cidade tão absorvido em suas ruminções subjetivas que se lembrará no máximo de uns poucos nomes de lugares por onde passou. Os quatro personagens percorreram sem dúvida a mesma cidade; ainda assim, cada qual percorreu sua própria cidade, percebida conforme o interesse seletivo de sua consciência pessoal.

De fato, como diz Seigfried, “o interesse seletivo é a explicação de William James de como organizamos a totalidade fenomênica da experiência para formar o mundo familiar da vida cotidiana” (SEIGFRIED, 1990, p. 117). Segundo James, os interesses intrínsecos da consciência são os verdadeiros elementos *a priori* que determinam nossa experiência (cf. “Remarks on Spencer’s Definition of Mind as Correspondence” [1878], *Essays I*, p. 897). Podemos supor que estes interesses foram estabelecidos como elementos básicos da constituição humana por meio de “variações espontâneas” [*spontaneous variations*] (ibid., p. 905) ao longo do processo evolutivo. A ideia darwiniana da variação espontânea diz respeito a mudanças geneticamente transmissíveis nos organismos, as quais precedem as pressões

---

71 “In like manner, the real form of the circle is deemed to be the sensation it gives when the line of vision is perpendicular to its centre – all its other sensations are signs of this sensation. The real sound of the cannon is the sensation it gives when the ear is close by. The real color of the brick is the sensation it gives when the eye looks squarely at it from a near point, out of the sunshine and yet not in the gloom; under other circumstances it gives us other color-sensations which are but signs of this – we then see it looks pinker or blacker than it really is.” (ibid.)

ambientais que posteriormente atuarão como fatores de seleção natural. Uma vez que tais elementos não podem ser considerados *necessários* no sentido metafísico tradicional, eles não podem ser justificados como elementos *a priori*. No entanto, podemos considerá-los “*a priori* pragmáticos”,<sup>72</sup> pois se tornaram parte do funcionamento da consciência humana ao longo da evolução (SEIGFRIED, 1990, p. 119), e condicionam toda nossa experiência da realidade.

### 1.3.8. O eu

Notamos que a experiência é moldada, desde a sensação mais básica, pelo interesse seletivo da consciência, que transforma o caos pulsante da experiência pura em um mundo de objetos concretos e concepções mais ou menos abstratas. Essa construção do mundo é em grande medida um hábito herdado, proveniente tanto de nossa constituição biológica quanto da cultura da qual somos parte, assim como das “variações espontâneas” (em sentido darwiniano) que se manifestam em nós enquanto indivíduos. De modo geral, concordamos amplamente a respeito do mundo em que nos encontramos, na medida em que compartilhamos uma construção de mundo semelhante. No entanto, como diz James,

Uma grande cisão de todo o universo é feita por parte de cada um de nós; e para cada um de nós quase todo o interesse se liga a uma das metades; mas todos nós traçamos a linha divisória entre elas em um lugar diferente. Quando eu digo que todos nós chamamos as duas metades pelos mesmos nomes, e que estes nomes são “*eu*” e “*não-eu*”, respectivamente, logo se verá o que quero dizer. O tipo de interesse totalmente único que cada mente humana sente por aquelas partes da criação que ela pode chamar de *eu* ou *meu* pode ser um enigma moral, mas é um fato psicológico fundamental. Nenhuma mente pode ter pelo *eu* de seu vizinho o mesmo interesse que pelo seu próprio. O eu do vizinho cai junto com todo o restante das coisas em uma massa estrangeira, contra a qual seu próprio *eu* se destaca em surpreendente relevo. (PP, p. 187)<sup>73</sup>

<sup>72</sup> A expressão deve-se a LEWIS (1923), citado em SEIGFRIED (1990).

<sup>73</sup> “*One great splitting of the universe into two halves is made by each of us; and for each of us almost all of the interest attaches to one of the halves; but we all draw the line of division between them in a different place. When I say that we all call the two halves by the same names, and that those names are ‘me’ and ‘not-me’ respectively, it will at once be seen what I mean. The altogether unique kind of interest which each human mind feels in those parts of creation which it can call me or mine may be a moral riddle, but it is a fundamental psychological fact. No mind can take the same interest in his neighbour’s me as in his own. The neighbour’s me falls together with all the rest of things in one foreign mass, against which his own me stands out in startling relief.*” (PP, p. 187)

Desse modo, em seu funcionamento usual, a consciência ordinária sente a si própria como a parte mais importante do mundo em que ela própria se encontra. Toda experiência é o que James chama de um “fato completo”, constituído por um campo complexo de consciência que inclui o senso de um *eu* a quem aquela experiência pertence. Portanto, ao estudar a consciência, a psicologia precisa fornecer uma explicação desse senso de identidade que unifica nossas experiências. De um ponto de vista fenomenológico, isso equivale a fornecer a melhor descrição possível da experiência que temos deste algo que designamos pela palavra ‘eu’, evitando ao máximo as assunções metafísicas.

No entanto, James é levado a reconhecer que, restringindo a investigação ao plano dos fenômenos, a introspecção não é capaz de nos revelar nitidamente a base do eu no instante presente da consciência. Esse é o ponto de fuga da observação introspectiva, seu limite absoluto, além do qual nossa descrição começa a falhar. James diz: “O momento presente da consciência é [...] o mais obscuro em toda a série. Ele pode sentir sua própria existência – admitimos essa possibilidade desde o início, apesar da dificuldade de verificar o fato por introspecção direta – mas nada pode ser conhecido *sobre* ele até que ele tenha passado” (*PP*, p. 219).<sup>74</sup> O que ocorre é que quando nos voltamos para o sentimento mais imediato de nossa identidade pessoal, o que alcançamos introspectivamente é a experiência do campo presente da consciência; a experiência do eu está ali de algum modo, embora este modo seja indefinido:

Provavelmente todos os homens o descreveriam mais ou menos da mesma maneira, até certo ponto. Eles o denominariam o elemento *ativo* em toda a consciência; dizendo que quaisquer que sejam as qualidades que os sentimentos de um homem possam possuir, ou qualquer que seja o conteúdo que seu pensamento possa incluir, há um quê espiritual nele que parece *sair* para encontrar estas qualidades e conteúdos, enquanto eles parecem *entrar* para serem recebidos por ele. Ele é o que acolhe ou rejeita. Ele preside a percepção das sensações, e ao dar ou negar seu assentimento ele influencia os movimentos que elas tendem a provocar. Ele é o lar do interesse – não o prazeroso ou o doloroso, nem mesmo o prazer e a dor enquanto tais, mas aquilo dentro de nós a que o prazer e a dor, o prazeroso e o doloroso, falam. Ele é a fonte do esforço e da atenção, e o lugar a partir do qual parecem emanar as ordens da vontade. Um fisiologista que refletisse sobre ele em sua própria pessoa dificilmente poderia evitar, penso eu, conectá-lo mais ou menos vagamente com o processo mediante o qual as ideias ou sensações entrantes são “refletidas” ou se convertem em atos voltados para o exterior. Não que ele devesse *ser* necessariamente esse processo ou o mero

74 “The present moment of consciousness is [...] the darkest in the whole series. It may feel its own immediate existence – we have all along admitted the possibility of this, hard as it is by direct introspection to ascertain the fact – but nothing can be known about it till it be dead and gone.” (*PP*, p. 219)

sentimento desse processo, mas que ele devesse estar, de algum modo íntimo, *relacionado* com esse processo; pois ele desempenha um papel análogo a este processo na vida psíquica, sendo uma espécie de entroncamento onde as ideias sensoriais terminam e do qual as ideias motoras partem, e formando uma espécie de elo entre as duas. Estando mais incessantemente ali do que qualquer outro elemento singular da vida mental, os outros elementos acabam por parecerem se agregar ao seu redor e pertencer a ele. Ele se torna oposto a eles como o permanente é oposto ao mutável e inconstante. (PP, p. 192)<sup>75</sup>

No entanto, não conseguimos encontrar nitidamente esse suposto elemento ativo da consciência através da observação introspectiva. Embora James diga que “essa parte central do eu é sentida”, e que ela “é algo com que também temos uma familiaridade sensível direta” (PP, p. 193),<sup>76</sup> considerá-la separadamente em meio ao fluxo da consciência equivale a uma abstração conceitual. Chamá-la de abstração não significa que, “como alguma noção geral, ela não possa ser apresentada em uma experiência particular” (PP, p. 193).<sup>77</sup> Significa apenas “que no fluxo da consciência ela nunca é encontrada totalmente sozinha. Mas quando é encontrada, ela é sentida, assim como o corpo é sentido, o sentimento do qual é também uma abstração, porque o corpo nunca é sentido totalmente sozinho, mas sempre junto com outras coisas” (ibid.).<sup>78</sup> De fato, o máximo que a introspecção nos revela é o fluxo da consciência com sua contínua dissolução de campos no presente constante, sua contínua transformação de centro em margem e margem em centro. O sentimento do eu se encontra ali, em meio aos movimentos da consciência, mas de modo indefinido e misturado. James diz:

---

75 “Probably all men would describe it in much the same way up to a certain point. They would call it the active element in all consciousness; saying that whatever qualities a man’s feelings may possess, or whatever content his thought may include, there is a spiritual something in him which seems to go out to meet these qualities and contents, whilst they seem to come in to be received by it. It is what welcomes or rejects. It presides over the perception of sensations, and by giving or withholding its assent it influences the movements they tend to arouse. It is the home of interest, – not the pleasant or the painful, not even pleasure or pain, as such, but that within us to which pleasure and pain, the pleasant and the painful, speak. It is the source of effort and attention, and the place from which appear to emanate the fiats of the will. A physiologist who should reflect upon it in his own person could hardly help, I should think, connecting it more or less vaguely with the process by which ideas or incoming sensations are ‘reflected’ or pass over into outward acts. Not necessarily that it should be this process or the mere feeling of this process, but that it should be in some close way related to this process; for it plays a part analogous to it in the psychic life, being a sort of junction at which sensory ideas terminate and from which motor ideas proceed, and forming a kind of link between the two. Being more incessantly there than any other single element of the mental life, the other elements end by seeming to accrete round it and to belong to it. It becomes opposed to them as the permanent is opposed to the changing and inconstant.” (PP, p. 192)

76 “this central part of the Self is felt. [...] It is something with which we also have direct sensible acquaintance” (PP, p. 193).

77 “like some general notion, it could not be presented in a particular experience” (ibid.).

78 “that in the stream of consciousness it never was found all alone. But when it is found, it is felt; just as the body is felt, the feeling of which is also an abstraction, because never is the body felt all alone, but always together with other things.” (ibid.)

Primeiro de tudo, sou cômico de um constante jogo de favorecimentos e impedimentos em meu pensar, de entaves e solturas, tendências que correm com o desejo, e tendências que correm na outra direção. Entre os assuntos sobre os quais penso, alguns se colocam do lado dos interesses do pensamento, enquanto outros desempenham um papel não-amigável em relação a ele. As mútuas inconsistências e concordâncias, reforçamentos e obstruções, que vigoram entre estes assuntos objetivos reverberam de volta e produzem o que parecem ser incessantes reações da minha espontaneidade para com elas, acolhendo ou me opondo, me apropriando ou desapropriando, me esforçando com ou contra, dizendo sim ou não. Essa palpitante vida interior é, em mim, o núcleo central que acabei de tentar descrever em termos que todos os homens poderiam usar. (PP, p. 193)<sup>79</sup>

Porém, ele nota que quando buscamos identificar concretamente a parte central da experiência do eu, não encontramos nenhum elemento puro que possa ser chamado de ‘eu’: a experiência mais imediata que encontramos é a do nosso corpo, uma experiência que sempre se encontra no campo da consciência, seja no centro, seja nas margens. Quando voltamos a atenção para o eu, a experiência corpórea vem para o centro do campo, como uma âncora de nosso senso de identidade, e tudo o que descobrimos é o fluxo incessante da consciência com seus objetos de pensamento. Não conseguimos determinar se um suposto ‘núcleo do eu’ existe em meio a esse fluxo, ou se esse suposto núcleo é apenas uma ficção. Em nossa busca pelo misterioso ‘núcleo do eu’, somos trazidos de volta à experiência concreta de uma consciência encarnada inserida em um contexto no mundo, incluindo de algum modo imponderável a experiência de possuir uma identidade pessoal.

Em termos do referencial inicial da psicologia de James, podemos dizer que quando o psicólogo (# 1) procura examinar o pensamento (# 2) à procura de um elemento que seja o núcleo daquilo que chamamos de ‘eu’, e que constitui o próprio psicólogo (# 1), tudo que ele encontra são objetos de pensamento (# 3), que são experienciados como pertencendo a um ‘eu’. Dessa forma, a experiência do ‘eu’ é fenomenologicamente descrita como a experiência de campos de consciência que trazem consigo o senso de um ‘eu’.

A conclusão de James é que, metafisicamente, nada podemos afirmar sobre o eu a não

---

79 “First of all, I am aware of a constant play of furtherances and hindrances in my thinking, of checks and releases, tendencies which run with desire, and tendencies which run the other way. Among the matters I think of, some range themselves on the side of the thought’s interests, whilst others play an unfriendly part thereto. The mutual inconsistencies and agreements, reinforcements and obstructions, which obtain amongst these objective matters reverberate backwards and produce what seem to be incessant reactions of my spontaneity upon them, welcoming or opposing, appropriating or disowning, striving with or against, saying yes or no. This palpitating inward life is, in me, that central nucleus which I just tried to describe in terms that all men might use.” (ibid.)

ser que temos uma experiência dele. Independentemente da natureza metafísica última do ‘eu’, e independentemente de quaisquer considerações sobre a experiência subjetiva do ‘eu’, é evidente que “cada um de nós é animado por um *sentimento direto de consideração por seu próprio princípio puro de existência individual*, qualquer que seja este, tomado meramente enquanto tal” (PP, p. 205).<sup>80</sup> Como observa James, “certas coisas apelam a impulsos primitivos e instintivos de nossa natureza”, e nós conseqüentemente “seguimos seus destinos com uma excitação que não deve nada a uma fonte reflexiva” (ibid.).<sup>81</sup> Além deste senso instintivo do eu enquanto manifestação do interesse seletivo da consciência, faz parte de nossa constituição psíquica a capacidade de julgar intelectualmente os aspectos (materiais, sociais ou espirituais) de nosso eu por meio dos mesmos padrões exteriores (éticos, práticos, estéticos, etc.) que aplicamos a outros objetos. O intelecto é também uma das fontes de nosso senso de identidade pessoal. Segundo James, a operação mental de realizar um juízo de identidade na primeira pessoa é essencialmente igual à de realizá-lo na segunda ou na terceira pessoas. Dizer “hoje eu sou o mesmo eu que era ontem” envolve o mesmo tipo de operação mental que dizer “hoje você é o mesmo”, ou “esta caneta é a mesma”, e assim por diante (cf. PP, p. 213). Nesse sentido, além de produto de uma tendência instintiva, o senso do eu é também fruto de uma *concepção*, construída a partir da experiência, como qualquer outra.

Deste modo, a experiência consciente contém o senso de identidade pessoal como um componente básico, porém de natureza metafísica indefinida, na medida em que a natureza metafísica da própria consciência é indefinida. Enquanto a descrição obtida por meio da análise introspectiva não diz nada sobre a natureza última do eu de um ponto de vista metafísico, ela revela que o senso de identidade pessoal possui dois aspectos, um aspecto conceitual (construímos o eu como uma concepção) e um aspecto instintivo (baseado no interesse seletivo e na natureza teleológica da consciência). Apesar de sua indefinição metafísica, essa análise é suficiente para mostrar que, embora não haja a experiência nítida de um ‘núcleo do eu’, a própria identidade pessoal não é uma ficção: ela faz parte da experiência do fluxo da consciência como um todo. De fato, podemos dizer que o que determina a experiência do eu é a constituição do próprio fluxo da consciência, na medida em que cada campo ou seção presente do fluxo – aquilo que James vem a chamar de “Pensamento” com P maiúsculo – herda de seu antecessor o título de “eu”:

80 “each of us is animated by a direct feeling of regard for his own pure principle of individual existence, whatever that may be, taken merely as such.” (PP, p. 205)

81 “certain things appeal to primitive and instinctive impulses of our nature”; “we follow their destinies with an excitement that owes nothing to a reflective source” (ibid.).

Cada pulso de consciência cognitiva, cada Pensamento, minguava e é substituído por outro. O outro, entre as coisas que ele conhece, conhece seu próprio predecessor, e achando-o “cálido” [...], saúda-o dizendo: “És meu, e parte do mesmo eu que eu”. Cada Pensamento posterior, conhecendo e incluindo assim os Pensamentos que vieram antes, é o receptáculo final – e, apropriando-se deles, é seu possuidor final – de tudo o que eles contêm e possuem. Cada Pensamento nasce então como um possuidor, e morre possuído, transmitindo o que quer que tenha percebido como seu Eu para seu próprio proprietário posterior. (PP, p. 218)<sup>82</sup>

Assim, a consciência da identidade pessoal é reconhecida pelo psicólogo como uma realidade experiencial, sem que seja necessário o postulado de um ‘ego puro’ transcendental: “O Pensamento passageiro parece então ser o Pensador; e embora possa haver outro Pensador, não-fenomenico, por trás deste, até aqui não parecemos precisar dele para expressar os fatos” (PP, p. 220).<sup>83</sup> Descritivamente, a identidade pessoal descoberta por essa análise é meramente “relativa”: “apenas uma coisa frouxamente construída, uma identidade ‘em geral’, exatamente como aquela que qualquer observador exterior poderia encontrar no mesmo agrupamento de fatos” (PP, p. 240).<sup>84</sup> O que fundamenta essa identidade ao longo do tempo, para um indivíduo qualquer, é principalmente o compartilhamento de um conjunto de memórias entre os campos que se sucedem no presente do fluxo de consciência. Essa identidade é plenamente real de um ponto de vista experiencial, independentemente de sua condição de um ponto de vista metafísico. Contudo, ela existe apenas enquanto fato objetivo, não subjetivamente: quando busca a si próprio, o pensador encontra apenas campos de consciência – ou seja, objetos de pensamento, não um sujeito. O olho não pode ver a si próprio.

---

82 “Each pulse of cognitive consciousness, each Thought, dies away and is replaced by another. The other, among the things it knows, knows its own predecessor, and finding it ‘warm’ [...], greets it saying: ‘Thou art mine, and part of the same self with me.’ Each later Thought, knowing and including thus the Thoughts which went before, is the final receptacle – and appropriating them is the final owner – of all that they contain and own. Each Thought is thus born an owner, and dies owned, transmitting whatever it realized as its Self to its own later proprietor.” (PP, p. 218)

83 “The passing Thought then seems to be the Thinker; and though there may be another non-phenomenal Thinker behind that, so far we do not seem to need him to express the facts.” (PP, p. 220)

84 “only a loosely construed thing, an identity ‘on the whole’, just like that which any outside observer might find in the same assemblage of facts.” (PP, p. 240)



#### 1.4. A consciência e o mundo

A análise de James aponta para o fato de que o próprio pensador parece ser simplesmente o campo presente da consciência, não sendo necessário postular nenhum princípio não-fenomênico de identidade pessoal para explicar o senso do ‘eu’ que acompanha toda experiência consciente ordinária: “O pensamento passageiro parece ser o pensador” (cf. *PP*, p. 220). Porém, como vimos, o pensamento passageiro equivale a uma consciência de objetos de pensamento, isto é, uma consciência de conteúdos particulares, acompanhada de um misterioso senso do ‘eu’ a quem tais conteúdos pertencem. De um ponto de vista fenomênico, o pensador é então, de certa forma, o conjunto de seus objetos de pensamento em um constante estado de fluxo.

Em termos do referencial dualista postulado por James no início de sua investigação, estes resultados são notáveis. O que acontece com o referencial inicial de James? Podemos dizer que o referencial de senso comum implode, dando lugar a uma outra perspectiva, na qual a consciência e o mundo formam uma trama inextricável. James havia postulado como elementos básicos: (#1) o psicólogo, (# 2) o pensamento, (# 3) o objeto do pensamento, (# 4) a realidade exterior. O que acontece é que os elementos postulados são todos absorvidos pelo Objeto (o objeto do pensamento, # 3), que se revela como sendo todo o horizonte do mundo experienciado (WILSHIRE, 1968, *passim*; 1998, pp. 45-65; 2000, *passim*). Como vimos, o pensamento (# 2) só pode ser especificado em termos de seu objeto (# 3). Da mesma forma, o psicólogo (# 1), isto é, o observador ou pensador, reduz-se ao próprio pensamento passageiro (# 2), e por conseguinte a seu objeto (# 3), na medida em que “para especificarmos a nós mesmos em nosso pensar devemos especificar aquilo sobre o que o pensamento é” (WILSHIRE, 2000, p. 51). E finalmente, a realidade exterior (# 4) só pode ser inferida a partir de um objeto total de pensamento (# 3), nunca sendo experienciada sem um contexto que é suprido por este objeto total. Assim, em suma, a análise jamesiana da consciência revela a interdependência da consciência e do mundo em nossa experiência de ambos, e a ruptura do referencial de senso comum tomado como ponto de partida para essa análise. O resultado da investigação de James é, como afirma Bruce Wilshire, que “vivemos em um mundo apresentado fenomenicamente (*Lebenswelt*), e os pensamentos bem como as coisas são identificáveis somente em conjunção com o significado deste mundo-vivido” (WILSHIRE,

1968, p. 123).

Esse resultado tem uma importância fundamental para a filosofia posterior de James, pois prefigura tanto sua epistemologia pragmática quanto sua metafísica antidualista do empirismo radical. De fato, o pragmatismo nasce da constatação de que não há outro modo de determinar o significado de nossas concepções a não ser verificando o contexto prático do qual elas fazem parte. Essa constatação deriva fundamentalmente da análise da experiência concreta que se inicia com a descrição do fluxo da consciência e das implicações desta análise para o referencial metafísico inicial adotado como ponto de partida da investigação. A noção de verdade pragmática de James será meramente a aplicação do método pragmático de determinação de significado à própria noção de “verdade”. Por outro lado, a metafísica jamesiana do empirismo radical será a transposição, para o plano ontológico, da constatação fenomenológica de sua psicologia. O resultado dessa transposição é uma metafísica em que “o pensador, o pensamento e aquilo que é pensado são, em um aspecto chave, idênticos” (WILSHIRE, 2000, p. 52).

### *1.5. Conclusão*

Embora não consiga evitar a discussão de questões metafísicas na psicologia, como havia proposto inicialmente, James consegue realizar uma separação entre as esferas da ciência e da metafísica, ao restringir-se a uma descrição dos fenômenos durante a investigação científica. Essa separação é realizada, não evitando-se a metafísica, mas através do pleno reconhecimento das questões metafísicas que surgem em meio àquela investigação. James aponta para a inevitabilidade da metafísica ao mesmo tempo em que insiste na importância de separar as duas esferas. Sua clareza a respeito das questões e do papel da metafísica permite a realização de uma ciência menos ingênua e mais consciente de suas limitações. James reconhece que uma das principais limitações para a prática científica é a própria linguagem cotidiana que usamos para descrever os fenômenos. Cômico dessa limitação, ele utiliza a linguagem de maneira peculiar, fazendo um extenso uso da metáfora para formular uma descrição da consciência através de conceitos teóricos, sem recorrer a pressupostos metafísicos que não sejam estritamente necessários.

Sua descrição psicológica da consciência é um estágio pré-filosófico de seu pensamento, constituindo uma análise da experiência humana concreta que procede através da investigação introspectiva da consciência. Neste estágio, a psicologia funciona como uma antecâmara da metafísica, fornecendo o material inicial para o trabalho filosófico. Como vimos, o início da análise concreta de James é o fluxo da consciência. Reconhecendo que é inevitável alguma posição metafísica sobre o mundo, James adota provisoriamente um referencial metafísico de senso comum como ponto de partida para sua investigação. O referencial inicial adotado por ele é um dualismo que diferencia mente e matéria, sujeito conhecedor e objeto conhecido, como acontece na própria linguagem cotidiana. Com base nesse referencial, ele procura descrever as características fundamentais do fluxo da consciência, que constituem algumas das estruturas básicas de nossa experiência do mundo: a personalidade, a continuidade, a mutação constante, a intencionalidade e o interesse seletivo. Estes são aspectos presentes em toda experiência consciente, características inevitáveis do mundo vivido pela consciência.

O reconhecimento desses aspectos tem importantes consequências para a reflexão filosófica. Uma dessas consequências é a afirmação da natureza intrinsecamente teleológica da consciência. Segundo James, a consciência funciona exclusivamente em vista de fins que lhe são intrínsecos. Essa afirmação constitui um princípio fundamental de toda sua filosofia: a ideia de que o conhecimento não é um fim em si, mas um meio para a satisfação de outras necessidades humanas. Deste modo, a filosofia é vista como uma atividade que diz respeito à vida e aos interesses pessoais dos indivíduos, servindo para balizar sua experiência do mundo e orientá-los nessa experiência em relação a seus interesses. Para isso, ela parte de uma análise das estruturas básicas que moldam essa experiência, análise esta que constitui o elemento central de sua prática científica.

A investigação da consciência é o primeiro momento da análise da experiência humana concreta empreendida por James, e traz à tona a insuficiência do referencial metafísico inicial adotado por ele. A investigação jamesiana da consciência leva à constatação de que a consciência só pode ser descrita dentro de um contexto fornecido pelo mundo do qual ela é parte; o mundo, por sua vez, só pode ser descrito em termos da experiência da consciência que o vivencia. Assim, o dualismo adotado inicialmente pela psicologia, que pressupõe uma separação fundamental entre a consciência e o mundo, implode dando lugar a uma perspectiva em que a consciência e o mundo se mostram entretecidos de modo

fundamental e inextricável. Isso levará James à busca por um outro referencial metafísico, capaz de suprir a insuficiência do referencial dualista.

Na primeira etapa de suas investigações psicológicas, cuja obra central são os *Principles of Psychology*, James trata quase exclusivamente da consciência ordinária, apenas sugerindo a importância da investigação dos modos de funcionamento anormal da consciência. No entanto, há um segundo momento dessa análise, que revela a existência de uma face oculta da consciência que influencia sobremaneira nossa existência, embora a maioria de nós raramente se aperceba dela. No próximo capítulo, veremos como a investigação dessa região oculta se mostra igualmente importante para a formulação da filosofia jamesiana.

## CAPÍTULO 2

### 2.1. Introdução

Uma parte importante do pensamento de James é a busca de uma reconciliação entre a perspectiva científica e a religiosa. Essa mediação é feita através da reflexão filosófica sobre os fundamentos das crenças, sobre as afirmações metafísicas e sobre as afirmações científicas. Sua teoria da consciência serve como uma peça fundamental nessa tentativa de reconciliação. A investigação da consciência funciona como ponto de partida para o pensamento filosófico de James, e apresenta dois momentos: a investigação da consciência ordinária desenvolvida nos *Principles of Psychology*, e a investigação da consciência subliminar, que James desenvolve nos anos posteriores à publicação de sua obra-prima psicológica. A teoria da consciência subliminar ou “transmarginal” é essencial para a formulação de uma visão de mundo espiritualista aceitável, pois serve como uma ponte entre a psicologia e a perspectiva religiosa.

Neste capítulo, procuramos dar uma explicação dessa teoria, apontando para sua origem nas investigações psicológicas de James e de outros pesquisadores da época. Depois disso, examinamos a aplicação da teoria a diversos fenômenos da consciência que James classifica como “estados mentais excepcionais”, e o modo como ela permanece aberta a uma visão de mundo sobrenaturalista. Por fim, discutimos a aplicação da teoria ao fenômeno da experiência religiosa, que pode ser agrupado na mesma categoria dos fenômenos anteriores, mas tem certas características especiais. Assim, fica evidente um viés soterialógico do pensamento jamesiano que perpassa toda sua filosofia e sua prática como cientista.

### 2.2. A consciência transmarginal

A investigação psicológica de James gira em torno de dois centros de gravidade (cf. Taylor, 1996, p. 28): a descrição da região intramarginal, e o estudo da região transmarginal

da consciência. No capítulo anterior, falamos sobre a investigação introspectiva da consciência em seu modo ordinário, que visa a descrição da região intramarginal. O resultado dessa investigação é uma descrição do fenômeno da consciência como um processo estruturado, que envolve uma contínua dissolução e reformulação de campos de consciência constituídos por um foco e uma margem. Porém, como notamos, essa estruturação aponta para a existência de uma região além da margem, que não pode ser acessada diretamente pela introspecção. Nos *PP*, as referências a esse aspecto da consciência são pouco desenvolvidas, e a maior parte dos estudos de James sobre a região transmarginal ocorreu apenas após a publicação da obra. Nos anos seguintes à publicação dos *PP*, James realizou uma ampla investigação sobre os fenômenos psicológicos relacionados a este aspecto da consciência, acompanhando a crescente literatura especializada sobre o assunto e realizando estudos teóricos e práticos. Sua investigação culminou finalmente nas *Lowell Lectures* (1896) e nas *Varieties of Religious Experience* (1902), onde ele aplica a teoria da consciência transmarginal à explicação dos fenômenos da experiência religiosa.

Nas *VRE*, James propõe uma teoria para explicar a experiência religiosa de modo congruente com os relatos individuais, a psicologia e a teologia. Sua explicação permite harmonizar as diversas afirmações acerca do fenômeno. No entanto, assim como ele havia feito em sua descrição psicológica da consciência ordinária nos *PP*, ele deixa em aberto a interpretação metafísica a respeito. A base de sua teoria é a descoberta de uma consciência além do campo ordinário. Diz James:

[Penso] que o passo de avanço mais importante que ocorreu na psicologia desde que tenho sido um estudante desta ciência foi a descoberta, feita pela primeira vez em 1886, de que, em certos indivíduos pelo menos, existe não apenas a consciência do campo ordinário, com seu centro e margem usuais, mas também uma adição a ela, na forma de um conjunto de memórias, pensamentos e sentimentos que são extramarginais e encontram-se totalmente fora da consciência principal, mas ainda assim devem ser classificados como fatos conscientes de algum tipo, capazes de revelar sua presença mediante sinais inconfundíveis. (*VRE*, p. 215)<sup>85</sup>

Os “sinais inconfundíveis” mencionados por James são evidências coletadas

---

85 “I cannot but think that the most important step forward that has occurred in psychology since I have been a student of that science is the discovery, first made in 1886, that, in certain subjects at least, there is not only the consciousness of the ordinary field, with its usual centre and margin, but an addition thereto in the shape of a set of memories, thoughts, and feelings which are extra-marginal and outside of the primary consciousness altogether, but yet must be classed as conscious facts of some sort, able to reveal their presence by unmistakable signs.” (*VRE*, p. 215)

principalmente no campo das patologias mentais, em experiências com paciências históricas, casos de personalidade alternante e experiências com hipnose. Porém, outras fontes de evidências a esse respeito foram o campo da pesquisa parapsicológica, que forneceu muitos relatos de fenômenos incomuns que apoiavam a ideia da existência de uma consciência além da margem, e o campo das experiências religiosas.

De fato, as reflexões de James sobre a consciência transmarginal se inserem em uma encruzilhada de três campos de estudo, que lhe serviram de fontes de conhecimento empírico (TAYLOR, 1996, p. 29): a psicofísica, a psicologia dos estados anormais e a pesquisa parapsicológica. A primeira se alinhava com a perspectiva positivista de James nos *PP*, e sua intenção de não recorrer a quaisquer postulados metafísicos além daqueles estritamente necessários para dar continuidade à investigação empírica. A segunda, “que havia surgido no contexto da medicina, principalmente através das contribuições francesas na neurologia” (TAYLOR, 1996, p. 30), havia demonstrado a existência de estados dissociados de consciência e sugerido a James a possibilidade de múltiplos campos de consciência coexistindo em um mesmo indivíduo. Unida à ideia jamesiana de que ‘o pensamento é o pensador’, essa ideia implicava a existência de múltiplos pensadores em um mesmo indivíduo, e assim levantava novamente a questão metafísica sobre a identidade pessoal. Por outro lado, os parapsicólogos ingleses, “rompendo completamente com o reducionismo dos materialistas” (ibid.), haviam proposto que as possíveis habilidades paranormais encontradas em certo indivíduos eram “associadas a estados evolutivos superiores de consciência” (ibid.), cuja investigação seria de grande interesse para a psicologia enquanto ciência prática interessada na melhoria da condição humana. James encontrava-se, portanto, diante da necessidade de harmonizar estas perspectivas, o que ele só faria alguns anos após a publicação dos *PP*. A teoria da consciência transmarginal adotada por ele nas *VRE* é o resultado dessa harmonização. Vejamos em que consiste tal teoria.

De modo geral, a teoria da consciência de James descreve esta última como um processo que apresenta duas faces, uma face acessível à introspecção direta, isto é, a consciência intramarginal, e uma face oculta, que se encontra além das margens da consciência, e que ele chama de “consciência transmarginal”. Podemos traçar um paralelo entre a ideia da consciência transmarginal e o inconsciente da teoria psicanalítica freudiana, na medida em que a consciência transmarginal se encontra fora dos limites daquilo que ordinariamente chamamos de “consciência”. Seria adequado chamar essa região de

“inconsciente”, na medida em que está fora da “consciência”. De fato, segundo Freud, o termo *inconsciente* “denomina não só ideias latentes em geral, mas sobretudo aquelas com determinado caráter dinâmico, ou seja, aquelas que, apesar de sua intensidade e atividade, se mantêm distantes da consciência” (FREUD, “Alguns Comentários sobre o Conceito de Inconsciente na Psicanálise” [1912], 2004, p. 85). No entanto, James rejeita o termo “inconsciente”, pois não admite a existência de estados mentais inconscientes. Para ele, o próprio significado de “mental” envolve necessariamente a ideia de experiência, e portanto de consciência (cf. FLANAGAN, 1997, p. 29). Desse modo, segundo James, torna-se contraditório falar em um estado mental que seja inconsciente. Assim, James evoca a ideia de uma “consciência secundária” ou “separada” da consciência principal para explicar os elementos aparentemente inconscientes da psicologia individual. Para ele, todo pensamento é consciente, embora um mesmo indivíduo possa ter pensamentos que não são experimentados por sua consciência principal, mas por uma ou mais “consciências separadas” que coexistem com a consciência principal. Por isso, James prefere utilizar os termos “subconsciente”, “subliminar”, “extramarginal” ou “transmarginal” para se referir a processos mentais que ocorrem fora da consciência principal do indivíduo.

Sem fazer uma referência direta a James, Freud descreve assim a posição jamesiana, em contraste com sua própria posição:

Em vez de adotarmos a hipótese de que haja ideias inconscientes, das quais afinal nada sabemos, seria melhor presumirmos que a consciência poderia estar cindida, de modo que determinadas ideias ou outros processos psíquicos constituiriam uma consciência à parte, dissociada e separada da massa principal da atividade psíquica. [...]

Contudo, permito-me contradizer essa teoria afirmando que ela se baseia em uma suposição arbitrária e que abusa do termo “consciente”. Não temos o direito de forçar o significado desse termo até o ponto em que passe a denominar algo como uma consciência da qual seu possuidor nada saiba. Se os filósofos acham difícil acreditar na existência de ideias inconscientes, parece-me ainda mais discutível afirmar a existência de uma consciência inconsciente. (FREUD, “Alguns Comentários sobre o Conceito de Inconsciente na Psicanálise” [1912], 2004, p. 86).

Essa é exatamente a afirmação feita por James – e sustentada com base em argumentos empíricos, como veremos a seguir.

A teoria da consciência transmarginal de James se baseia em um modelo de consciência construído a partir do conceito de *dissociação*. Segundo Taylor, o conceito de



dissociação, correspondente ao termo francês *désagrégation*, entrou em voga no final dos anos 1870 e início dos anos 1880, sendo “derivado de uma combinação de pelo menos três fontes: a filosofia da associação de ideias, avanços experimentais na neurofisiologia do cérebro, e a ascensão da psicologia francesa do subconsciente” (TAYLOR, 1996, p. 78). Taylor nota que o termo era usado desde pelo menos 1850 na química “para significar a separação de substâncias compostas em suas substâncias primárias”, e na literatura desde o século XVII, com significado nitidamente psicológico (ibid., nota). Na psicopatologia experimental, o conceito surgiu para se referir a estados anormais de consciência: “Na doença mental, acreditava-se que a tendência principal dos processos de pensamento associativo se desintegrava, e uma porção do fluxo de pensamento e sentimento seria então dissociada do resto” (ibid.). O resultado eram lapsos de consciência, alucinações, ilusões, e desordens de personalidade (como, por exemplo, o sonambulismo e os casos de dupla ou múltipla personalidade estudados pela psicopatologia).

O conceito de dissociação se baseia na noção de que a consciência é divisível (TAVES, 2004, p. 53). Em uma formulação contemporânea, os fenômenos de dissociação são entendidos como “alterações na consciência onde o processamento integrado de informação psicológica ou sensorial é rompido” (DORAHY e LEWIS, 2001, p. 315). O processamento dos conteúdos psíquicos passa a ocorrer de modo fragmentado, dividido entre partes da consciência que são independentes entre si e não se comunicam. A partir do conceito de dissociação da consciência, o modelo dissociativo da consciência adotado por James compreende o eu em termos de cadeias de memória. De acordo com essa perspectiva, um eu pessoal constitui-se como uma cadeia de memórias associadas. A dissociação significa o rompimento de uma cadeia de memórias e a formação de uma cadeia independente, separada da primeira, existindo simultaneamente com esta.

Embora James tenha dado uma contribuição própria através de seu enunciado e aplicação da teoria da consciência transmarginal, a teoria jamesiana foi amplamente baseada no trabalho de outros autores da época, dentre os quais podemos citar Pierre Janet (1859-1947), Frederick Myers (1843-1901), Edmund Gurney (1847-1888) e Alfred Binet (1857-1911). A teoria desenvolveu-se a partir de observações experimentais de casos de “dissociação” da consciência e de experimentos com hipnose realizados por diversos investigadores, dentre eles Janet, Gurney e o próprio James. Através da hipnose, esses investigadores verificaram que era possível acessar (ou criar) “cadeias de memória

dissociadas da cadeia que constituía o senso usual do eu da pessoa” (TAVES, 2004, p. 53). De fato, segundo Taylor

A técnica da hipnose se tornaria uma importante ferramenta no desenvolvimento da psicoterapia científica, precisamente porque ela era um modo de expor artificialmente no laboratório uma multidão de fenômenos que se encontravam fora do campo da consciência desperta normal. Pela primeira vez, os investigadores tinham os meios para manipular cientificamente processos mentais ocultos, e, ao fazê-lo, verificar a realidade de múltiplos estados de consciência. (TAYLOR, 1996, p. 39)

Entre os fenômenos investigados através da técnica da hipnose, podemos distinguir dois tipos cuja discussão é relevante para a teoria da consciência transmarginal. O primeiro é o fenômeno da personalidade alternante, no qual um indivíduo passa por um lapso de memória e assume uma nova personalidade, diferente da anterior. James menciona, por exemplo, o caso de

um homem epilético que, durante dezessete anos, passou sua vida alternadamente livre, em prisões, ou em asilos, seu caráter sendo suficientemente ordenado no estado normal, mas alternando com períodos durante os quais ele deixaria seu lar por várias semanas, levando a vida de um ladrão e vagabundo, sendo mandado para a prisão, tendo ataques epiléticos e de excitação, sendo acusado de fingir-se de doente, etc., etc., sem nunca ter uma memória das condições anormais que deviam ser culpadas por toda sua infelicidade. (PP, p. 245)<sup>86</sup>

Outro caso interessante é o de Mary Reynolds, uma mulher que, após passar por um período de sono anormal de mais de dezoito horas, acordou em um estado de consciência anormal no qual não se lembrava de nada de sua vida anterior (tendo inclusive que reaprender a ler e escrever), e passou a se comportar com uma personalidade totalmente diferente da que tinha antes. Enquanto antes ela era melancólica e reservada, no novo estado ela passou a ser alegre e sociável, apaixonada pela natureza e desprovida de muitos dos medos que faziam parte de sua personalidade anterior. Ela permaneceu nesse estado durante cinco semanas, quando então, após um outro período de sono incomum, retornou à sua personalidade original, reassumindo suas atividades no ponto onde havia parado, sem ter consciência do lapso de

---

86 “an epileptic man who for seventeen years had passed his life alternately free, in prisons, or in asylums, his character being orderly enough in the normal state, but alternating with periods, during which he would leave his home for several weeks, leading the life of a thief and vagabond, being sent to jail, having epileptic fits and excitement, being accused of malingering, etc., etc., and with never a memory of the abnormal conditions which were to blame for all his wretchedness.” (PP, p. 245)

tempo transcorrido durante sua alteração de personalidade. Após algumas semanas, ela caiu novamente em um sono incomum e retornou ao estado da segunda personalidade. A alternância entre as duas personalidades continuou, em intervalos variáveis, durante mais de quinze anos, até finalmente cessar, deixando-a permanentemente no segundo estado (*PP*, pp. 246-7).

Segundo James, o fenômeno da personalidade alternante parece ser baseado em lapsos de memória: “qualquer homem se torna, como dizemos, *inconsistente* consigo mesmo se esquece seus compromissos, promessas, conhecimentos e hábitos; e é meramente uma questão de grau o ponto em que devemos dizer que sua personalidade mudou” (*PP*, p. 244). Nesses casos, uma personalidade é substituída por outra no controle das atividades do sujeito. No entanto, outros casos revelam um segundo tipo de fenômeno, a existência de “estados de consciência simultaneamente *coexistentes*” (TAVES, 2004, p. 51), denominados por Myers e Janet de “eus secundários”.<sup>87</sup> Estes casos diferem dos casos de personalidade alternante por apresentarem evidências de dois ou mais fluxos de consciência distintos ocorrendo de modo simultâneo em um mesmo indivíduo.

A teoria dos eus secundários se baseia na ideia da dissociação de partes da consciência. Segundo o modelo dissociativo, um eu secundário é um agregado de memórias que se dissociou da consciência principal e se tornou suficientemente complexo para constituir um eu distinto. Inicialmente, Janet considerou que esse fenômeno era exclusivo da condição patológica, ocorrendo, por exemplo, em pacientes histéricas. Posteriormente, contudo, Edmund Gurney mostrou através de experimentos com hipnose que o fenômeno também ocorria em indivíduos “saudáveis” (cf. TAVES, 2004, p. 52).

Através de um método chamado por Janet de “método da distração” [*method of distraction*] (*PP*, p. 133), que consiste em acessar a consciência secundária através do canal auditivo enquanto o sujeito encontra-se distraído em conversa com alguma outra pessoa, foi possível comprovar a existência de eus secundários em pacientes histéricas. James cita o caso de Lucie, uma paciente de Janet:

---

87 Myers cunhou o termo “eu secundário” em 1885 (“Automatic writing”, *Proceedings of the Society for Psychical Research* 3 [1885]: p. 24, 27), ao passo que Janet forneceu “a primeira evidência experimental amplamente reconhecida” (TAVES, 2004, p. 51) do fenômeno em 1886 (“Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué”, *Revue Philosophique*, 1886). Os experimentos de Gurney, conduzidos com pessoas saudáveis, confirmaram a descoberta de Janet e estenderam o escopo do fenômeno para além dos casos patológicos (GURNEY, E. “Peculiarities of Certain Post-Hypnotic States”, *Proceedings of the Society for Psychical Research* 4 [1887]). Alfred Binet posteriormente (em 1892) realizou um estudo (*Les altérations de la personnalité*) sintetizando as descobertas de Janet e Gurney (TAVES, 2004, p. 51).

[Janet] descobriu que quando a atenção desta jovem estava absorvida em uma conversa com uma terceira pessoa, sua mão anestesiada [que constituía um sintoma de sua condição histérica] escreveria respostas simples para questões sussurradas a ela por ele próprio. “Você ouviu?”, perguntou ele. “Não”, foi a resposta escrita inconscientemente. “Mas para responder você deve ouvir.” “Sim, de fato.” “Então como você consegue?” “Não sei.” “Deve haver alguém que me ouviu.” “Sim.” “Quem?” “Alguém diferente de Lucie.” “Ah! Outra pessoa. Devemos dar-lhe um nome?” “Não.” “Sim, será mais conveniente.” “Bem, Adrienne, então.” (PP, p. 148)<sup>88</sup>

No caso de Lucie, fica evidente que há uma outra personalidade coexistindo simultaneamente com a primeira, compartilhando o controle do aparelho biológico da paciente. Janet considerava que esse fenômeno fosse exclusivo da condição patológica.

Contradizendo a tese de Janet, Edmund Gurney realizou experimentos que mostraram a ocorrência do mesmo fenômeno em indivíduos considerados “saudáveis”.<sup>89</sup> Em seus experimentos, Gurney utilizou uma prancheta (do tipo usado por médiuns espiritualistas para transmitir mensagens de espíritos) para acessar a consciência secundária dos sujeitos dos experimentos. Ele verificou que, no caso de sugestões pós-hipnóticas, uma consciência

88 “[Janet] found that when this young woman’s attention was absorbed in conversation with a third party, her anaesthetic hand would write simple answers to questions whispered to her by himself. ‘Do you hear?’ he asked. ‘No’, was the unconsciously written reply. ‘But to answer you must hear.’ ‘Yes, quite so.’ ‘Then how do you manage?’ ‘I don’t know.’ ‘There must be some one who hears me.’ ‘Yes’ ‘Who?’ ‘Someone other than Lucie.’ ‘Ah! another person. Shall we give her a name?’ ‘No.’ ‘Yes, it will be more convenient.’ ‘Well, Adrienne, then.’” (PP, p. 148)

89 É importante notarmos que James apresenta uma visão pragmática sobre a distinção entre o saudável e o mórbido. Segundo ele, não conseguimos distinguir entre as duas condições de modo tão nítido quanto acreditamos ser capazes. Na verdade, “nenhum sintoma é mórbido por si mesmo – isso depende, antes, do papel que ele desempenha” [“No one symptom by itself is a morbid one – it depends rather on the part it plays”] (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 15). A saúde é “um termo teleológico. Não há nenhum padrão puramente objetivo” [“is a teleological term. There is no purely objective standard”] (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 163) para explicá-la, mas apenas o resultado prático do estado apresentado pelo indivíduo, tomado em relação às demais condições de sua existência. James relativiza a noção de saúde, notando a característica essencialmente humana de nossas classificações daquilo que é saudável, normal ou patológico. Assim, ele diz: “A natureza é sempre mais sutil do que nossos doutores. Assim como uma sala não é nem escura nem iluminada de modo absoluto, mas pode ser escura para os usos de um relojoeiro e ainda assim iluminada o suficiente para se comer ou jogar nela, também um homem pode ser são para alguns propósitos e insano para outros, são o suficiente para ser deixado em liberdade, e contudo não são o suficiente para tomar conta de seus assuntos financeiros” [“All the while nature is more subtle than our doctors. Just as a room is neither dark nor light absolutely, but might be dark for a watchmaker’s uses and yet light enough to eat in or play in, so a man may be sane for some purposes and insane for others, sane enough to be left at large, yet not sane enough to take care of his financial affairs.”] (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 131). A distinção entre sanidade e insanidade é apenas relativa, e “não se pode lidar com a natureza humana através destas disjunções simples” [“human nature cannot be dealt with by these simple disjunctions”] (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 132). Segundo James, todos nós temos, em maior ou menor grau, o germe da insanidade, e a diferença entre sanidade e insanidade é apenas uma diferença de intensidade, não de qualidade. Somos nós, de fato, que traçamos a linha divisória entre a saúde e a doença, e fazemos isso baseados em considerações práticas.

secundária é responsável pelo registro e realização do comando, e que essa consciência coexiste com a consciência principal da mesma forma que as personalidades secundárias das pacientes histéricas. Segundo James:

Edmund Gurney foi o primeiro a descobrir, por meio da escrita automática, que o eu secundário está desperto, mantendo sua atenção constantemente fixada no comando e aguardando o sinal para sua execução. Certos sujeitos de transe que também eram escritores automáticos, quando retirados do transe e colocados à prancheta – não sabendo então o que escreviam e tendo sua atenção superior inteiramente envolvida na leitura em voz alta ou na resolução de problemas de aritmética mental – escreveriam as ordens que haviam recebido, juntamente com notas relativas ao tempo decorrido e o tempo restante para a execução. (*PP*, p. 136)<sup>90</sup>

Por exemplo, a um dos sujeitos dos experimentos de Gurney foi dada uma carta e dito para enviá-la pelo correio no 123º dia após a implantação da sugestão pós-hipnótica. Durante o intervalo entre a sugestão e a execução do comando o sujeito não tinha nenhuma memória deste último, mas, se colocado em transe hipnótico, ele revelava estar mantendo continuamente um registro dos dias que haviam passado, um registro tão preciso que ele podia fornecer o número de horas e minutos restantes para a execução do comando (TAYLOR, 1984, pp. 38-9).

Posteriormente, Alfred Binet escreveu um livro (*Les altérations de la personnalité* [1892]) que ligava os experimentos de Janet com pacientes histéricas e os experimentos de Gurney com sujeitos saudáveis, mencionando ainda os fenômenos do espiritismo (cf. TAVES, 2004, p. 53). Em seguida, levando em conta as evidências levantadas até então, Frederick Myers desenvolveu uma teoria unificada para explicar tais fenômenos. Essa teoria foi bastante influenciada pelo trabalho de James nos *PP*, fazendo uso da terminologia jamesiana do fluxo da consciência, e foi adotada por James em suas *Lowell Lectures* de 1896, bem como nas *VRE* (cf. TAVES, 2004, pp. 53-4).

Segundo Myers, a dissociação da consciência é um fenômeno comum, que pode ocorrer a qualquer pessoa, em diferentes graus. Potencialmente, nossa personalidade pode ser arranjada de vários modos, e contém diversos elementos independentes que tendem a se

---

<sup>90</sup> “Edmund Gurney was the first to discover, by means of automatic writing, that the secondary self is awake, keeping its attention constantly fixed on the command and watching for the signal of its execution. Certain trance-subjects who were also automatic writings, when roused from trance and put to the planchette, – not knowing then what they wrote, and having their upper attention fully engrossed by reading aloud, talking, or solving problems in mental arithmetic, – would inscribe the orders which they had received, together with notes relative to the time elapsed and the time yet to run before the execution.” (*PP*, p. 136)

agregar como cadeias de memórias. Nosso eu habitual é simplesmente a parte que foi evolutivamente selecionada por ser a mais adequada para lidar com as realidades ordinárias que encontramos durante nosso desenvolvimento (cf. TAVES, 2004, p. 57). Assim, diz Myers:

Sugiro que o fluxo da consciência no qual habitualmente vivemos não é a única consciência que existe em conexão com nosso organismo. Nossa consciência habitual ou empírica pode consistir em uma mera seleção dentre uma multidão de pensamentos e sensações, dos quais pelo menos alguns são igualmente conscientes junto com aqueles que conhecemos empiricamente. Não atribuo nenhuma primazia a meu eu desperto ordinário, exceto que entre meus eus potenciais este se mostrou o mais apto a satisfazer as necessidades da vida comum. Sustento que ele não estabeleceu nenhum direito ulterior, e que é perfeitamente possível que outros pensamentos, sentimentos, e memórias, quer isolados ou em conexão contínua, sejam ora ativamente conscientes, como dizemos, “em meu interior” – em algum tipo de coordenação com meu organismo, e formando alguma parte de minha individualidade total. Concebo que é possível que em algum tempo futuro, sob condições modificadas, eu recorde todos; pode ser que eu assuma as várias personalidades sob uma única consciência, uma consciência última e completa, no interior da qual a consciência empírica que neste momento direciona minha mão pode ser apenas um elemento entre muitos. (MYERS, 1891-1892, pp. 301-302)<sup>91</sup>

Myers denominou a consciência habitual de “consciência supraliminar”, e deu o nome de “consciência subliminar” ao conjunto de toda a atividade psíquica que ocorre fora da consciência habitual (TAVES, 2004, p. 59). Ele definiu então o “eu subliminar” como um “*agregado de personalidades potenciais, com capacidades imperfeitamente conhecidas de percepção e ação*” (MYERS, 1891-1892, pp. 308-09).<sup>92</sup> Segundo Taves, “Myers é melhor compreendido como afirmando que temos uma *capacidade* para desenvolver ou manifestar tais personalidades”, ao invés de “representando-as como uma característica permanente do eu subliminar” (TAVES, 2004, p. 60). A teoria, portanto, não diz que todos nós temos

91 “*I suggest that the stream of consciousness in which we habitually live is not the only consciousness which exists in connection with our organism. Our habitual or empirical consciousness may consist of a mere selection from a multitude of thoughts and sensations, of which some at least are equally conscious with those that we empirically know. I accord no primacy to my ordinary waking self, except that among my potential selves this one has shown itself the fittest to meet the needs of common life. I hold that it has established no further claim, and that it is perfectly possible that other thoughts, feelings, and memories, either isolated or in continuous connection, may now be actively conscious, as we say, ‘within me’ – in some kind of coordination with my organism, and forming some part of my total individuality. I conceive it possible that at some future time, under changed conditions, I may recollect all; I may assume the various personalities under one single consciousness, in which ultimate and complete consciousness, the empirical consciousness which at this moment directs my hand, may be only one element out of many.*” (MYERS, 1891-1892, pp. 301-302). Citado em Taylor (1984), pp. 41-42.

92 “*an aggregate of potential personalities, with imperfectly known capacities of perception and action*” (MYERS, 1891-1892, pp. 308-09). Citado em Taves (2004), p. 60.

necessariamente outras personalidades, escondidas em um nível subliminar, mas sim que todos temos a possibilidade de desenvolver tais personalidades. Segundo Myers, tais personalidades têm a característica de serem transitórias, podendo surgir ou desaparecer ao longo do tempo, o que as torna distintas de “almas” em qualquer sentido filosófico tradicional. Deste modo, podemos notar que a teoria se adéqua completamente à doutrina jamesiana da identidade pessoal, que elimina o recurso metafísico a qualquer base não-fenomênica para a personalidade. O eu subliminar pode estar envolvido tanto em fenômenos patológicos (como nos casos de histeria ou personalidade alternante) quanto supranormais (como mediunidade, telepatia, clarividência, etc.) (TAVES, 2004, p. 60).

Segundo a teoria de Myers, acima do limiar da consciência encontra-se o fluxo da consciência ordinária, chamado de consciência supraliminar, e abaixo desse limiar encontram-se possivelmente diversos outros fluxos de consciência, coexistindo simultaneamente, os quais constituem a chamada consciência subliminar, ou transmarginal. Alguns destes fluxos são “dissolutivos”, outros “evolutivos” – isto é, alguns têm funções benéficas, outros não, de um ponto de vista adaptativo. Myers descreve essa região transmarginal em termos de um espectro contínuo de vários graus:

No extremo inferior, em primeiro lugar, ela inclui muitas coisas que são arcaicas demais, rudimentares demais, para serem retidas na memória supraliminar de um organismo tão avançado quanto o do homem. Pois a memória supraliminar de um organismo é inevitavelmente limitada pela necessidade de concentração de recordações úteis na luta pela existência. A recordação de processos agora realizados automaticamente, sem necessidade de nenhuma supervisão, fica de fora da memória supraliminar, mas pode ser, segundo minha visão, retida na subliminar. [...] Em segundo lugar, e no extremo superior ou paranormal do espectro, a memória subliminar inclui uma categoria desconhecida de impressões que a consciência supraliminar é incapaz de receber de qualquer maneira direta, e que ela deve conhecer, se o fizer de todo, na forma de mensagens da consciência subliminar. (MYERS, 1891-1892, p. 306)<sup>93</sup>

Essas mensagens aparecem no campo da consciência ordinária como “automatismos”

---

93 “At the inferior end, in the first place, it includes much that is too archaic, too rudimentary, to be retained in the supraliminal memory of an organism so advanced as man’s. For the supraliminal memory of any organism is inevitably limited by the need of concentration of recollections useful in the struggle for existence. The recollection of processes now performed automatically, and needing no supervision, drops out from the supraliminal memory, but may be in my view retained in the subliminal. [...] In the second place, and at the superior or psychical end, the subliminal memory includes an unknown category of impressions which the supraliminal consciousness is incapable of receiving in any direct fashion, and which it must cognize, if at all, in the shape of messages from the subliminal consciousness.” (MYERS, 1891-1892, p. 306). Citado em Taylor (1984), p. 42.

sensoriais ou motores, emocionais ou intelectuais (VRE, p. 216). O que se entende por automatismo aqui é uma atividade física ou psíquica que ocorre sem a interferência do eu empírico. Isso se refere “particularmente ao uso de canais sensoriais e motores que expressam um domínio secundário, mas normalmente oculto, da personalidade” (TAYLOR, 1984, p. 49). Este domínio é a região transmarginal.

Os automatismos sensoriais tomam a forma de alucinações visuais, auditivas ou cinestésicas. Os automatismos motores tomam a forma de atos e comportamentos que envolvem movimentos corporais espontâneos, como escrita automática, fala automática, desenho espontâneo, ou outros tipos de movimento corporal como gestos, dança, tremores, etc. Automatismos intelectuais ou emocionais podem se manifestar como ideias obsessivas, pensamentos incomuns, emoções desproporcionais, e assim por diante. De qualquer modo, o automatismo representa uma forma de comunicação entre a consciência ordinária e a região transmarginal. Nesse tipo de comunicação, a consciência ordinária sente-se em contato com uma agência exterior, que lhe transmite alguma mensagem. Contudo, permanece em aberto a questão metafísica sobre a origem dessa agência exterior: ela pode ser de origem sobrenatural – algo que transcende a psicologia humana – ou pode se originar na consciência transmarginal do próprio indivíduo.<sup>94</sup>

O modelo dissociativo da consciência permitiu a William James explicar através de uma teoria única um amplo conjunto de fenômenos psicológicos distintos, como a hipnose, a histeria, casos de dupla ou múltipla personalidade, fenômenos considerados “paranormais”, como mediunidade e possessão demônica, e casos de genialidade, além dos fenômenos relacionados a experiências místicas e religiosas. Segundo este modelo, tanto os fenômenos considerados patológicos quanto os considerados “supranormais”, como os casos de cognição supranormal<sup>95</sup> investigados por parapsicólogos, se assemelham em termos de sua dinâmica, diferindo apenas em termos dos resultados produzidos na vida dos indivíduos. A questão que emerge a partir desse ponto é o que James chama de “problema de Myers”: “qual a constituição precisa do subliminar?” (JAMES, 1901, p. 16).<sup>96</sup> Uma das dificuldades com que nos deparamos ao tentar responder a essa pergunta é, como diz Taylor, “o fato de o melhor

94 Em certo sentido, poderíamos dizer que o próprio fluxo do pensamento é um automatismo, pois ocorre de modo espontâneo e envolve a transferência de conteúdos transmarginais para a região no interior das margens da consciência. No entanto, em condições normais, o fluxo não tem esse caráter de intervenção exterior, e por isso não é considerado um automatismo no sentido mencionado.

95 Ou seja, “conhecimento que não pode ser remetido às fontes ordinárias de informação – a saber, os sentidos” (“The Confidences of a Psychical Researcher”, *Essays II*, 1262).

96 “*what is the precise constitution of the subliminal?*” (JAMES, 1901, p. 16).



que há em nós parecer se expressar para a consciência através dos mesmos canais que o pior, fazendo-nos portanto confundir os dois” (TAYLOR, 1984, p. 152). Desse modo, se nos ativermos apenas aos fenômenos e evitarmos a adoção de posições metafísicas *a priori*, a única forma de determinar o valor dos estados excepcionais é uma avaliação de seus efeitos práticos. Essa é a posição adotada por James.

### 2.3. As Lowell Lectures de 1896

Em 1896, James proferiu um conjunto de conferências sobre “estados mentais excepcionais” que serviram para ilustrar sua posição pragmática em relação aos fenômenos da consciência alterada.<sup>97</sup> Nessas conferências, James utiliza a teoria da consciência subliminar proposta por Frederic Myers para explicar um grande conjunto de fenômenos psicológicos distintos, como os sonhos, estados de transe, hipnose, histeria, personalidade alternante, possessão, acusações de bruxaria e casos de genialidade. De modo geral, o que todos estes fenômenos têm em comum é o fato de representarem uma alteração no funcionamento ordinário da consciência, em relação à configuração do foco e da margem que constituem os campos conscientes e à interação destes com a região transmarginal, ou em relação à dinâmica da própria região transmarginal. De um ponto de vista filosófico, o mais importante é o fato de o estudo desses fenômenos dar origem a uma perspectiva otimista sobre a psicologia, apontando para a existência de possibilidades inexploradas do ser humano. Essa é uma ideia que tem importantes ramificações éticas no pensamento de James. Deste modo, as *Lowell Lectures On Exceptional Mental States* possibilitam uma melhor compreensão do papel das ideias psicológicas de James em relação ao plano geral de sua filosofia. Essa é uma compreensão que emerge a partir da discussão dos diversos tipos de estados mentais excepcionais aos quais James aplica a teoria da consciência transmarginal. Ao examinar a produção desses estados, James oferece uma visão útil da consciência em termos da potencialidade humana. Alguns desses estados são:

---

<sup>97</sup> Conhecidas como *Lowell Lectures On Exceptional Mental States*, estas conferências nunca foram oficialmente publicadas. Eugene Taylor realizou um trabalho de reconstrução destas conferências a partir de notas de jornais, manuscritos e anotações bibliográficas do próprio James. O resultado foi a recuperação de um importante momento da obra de James, que constitui um vínculo entre sua psicologia e sua filosofia. Ver Taylor (1984).

## a) Sonho

O estado de sonho é a mais comum modificação do funcionamento ordinário da consciência. Segundo James, o que ocorre no estado de sonho é um estreitamento da margem ordinária da consciência. Consequentemente, há uma diminuição do controle da consciência sobre as associações do fluxo, uma vez que a margem é responsável pelas inibições que atuam no fluxo da consciência, guiando seu percurso. Como diz James: “A mente sã é um sistema de ideias em engrenagem, integradas [umas com as outras, e possuindo] um campo, um foco e uma margem; a margem [, contudo,] *controla*” (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 18)<sup>98</sup> – isto é, a margem controla a direção do fluxo.

É importante compreendermos o papel da margem no modelo do campo da consciência, se quisermos ter uma visão clara do funcionamento do sistema da consciência segundo James. A esse respeito, ele diz:

O fato importante que esta fórmula do “campo” comemora é a indeterminação da margem. Embora o material que a margem contém não seja atentamente percebido, ele está lá, não obstante, e ajuda a guiar nosso comportamento e a determinar o próximo movimento de nossa atenção. Ele jaz ao nosso redor como um “campo magnético”, dentro do qual nosso centro de energia gira como a agulha de uma bússola à medida que a fase presente da consciência se transforma em sua sucessora. Todo nosso estoque passado de memórias flutua além dessa margem, pronto para vir para dentro a um toque; e toda a massa de poderes, impulsos e conhecimentos residuais que constituem nosso eu empírico se estende continuamente para além dela. Os limites entre o que é atual e o que é apenas potencial em qualquer momento de nossa vida consciente são traçados de modo tão vago que é sempre difícil dizer, acerca de certos elementos mentais, se somos conscientes deles ou não. (VRE, pp. 214-15)<sup>99</sup>

No estado de sonho, com o estreitamento da margem da consciência, as associações

98 “The sound mind is a system of ideas in gear, integrated [with every other idea, and having] a field, a focus, and a margin; the margin [however] controls” (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 18).

99 “The important fact which this ‘field’ formula commemorates is the indetermination of the margin. Inattentively realized as is the matter which the margin contains, it is nevertheless there, and helps both to guide our behavior and to determine the next movement of our attention. It lies around us like a ‘magnetic field’, inside of which our centre of energy turns like a compass-needle, as the present phase of consciousness alters into its successor. Our whole past store of memories floats beyond this margin, ready at a touch to come in; and the entire mass of residual powers, impulses, and knowledges that constitute our empirical self stretches continuously beyond it. So vaguely drawn are the outlines between what is actual and what is only potential at any moment of our conscious life, that it is always hard to say of certain mental elements whether we are conscious of them or not.” (VRE, pp. 214-15)

tornam-se mais férteis, pois há bem menos inibições operando sobre o fluxo da consciência; conteúdos normalmente transmarginais adentram as margens, pois elas se tornam mais permeáveis e seu controle sobre a direção do fluxo é menor. Por outro lado, no estado de vigília, o controle exercido pela margem é mais rígido. Nesse estado, a margem mais ampla contém mais inibições em torno de uma ideia, e só é permitido às ideias se expressarem por associações controladas, que dão continuidade lógica à progressão de nossos pensamentos. A realidade da vigília, por sua própria natureza, tem uma tendência a excluir associações aparentemente aleatórias, enquanto ao mesmo tempo ela admite apenas aquelas ideias mais pertinentes ao objeto da atenção (TAYLOR, 1984, p. 17). No estado de sonho, a quase ausência de uma margem controladora, devido ao estreitamento do campo, permite um fluxo de associações mais desinibido, e portanto mais fértil. Segundo James: “Em uma vida saudável, não há ideias solitárias! A lei abstrata é que cada ideia por si mesma tende a ser acreditada e posta em ação. Isso não acontece usualmente na realidade de vigília, e contudo *isso é exatamente o que acontece nos sonhos*” (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 18).<sup>100</sup> Nos sonhos isso acontece devido à ausência quase total de influências inibidoras sobre o fluxo de consciência, ao passo que no estado de vigília uma ação só é desencadeada após a ocorrência de um estágio reflexivo do qual emerge, por assim dizer, a resultante de um conjunto de ideias, entre as quais se encontram tanto ideias contrárias quanto a favor da ação.

101

Uma outra característica do estado de sonho mencionada por James é a intensificação dos conteúdos do campo da consciência. Uma vez que ocorre um estreitamento do campo, há um remanejamento da energia psíquica: “quando o campo da consciência se estreita, a atenção se torna mais e mais restrita, forçando todas as outras ideias para fora da cena. Os objetos que permanecem [...] se tornam mais intensos, vívidos e animados, como se estivessem tomando emprestada a energia dos outros objetos mentais que são excluídos” (TAYLOR, 1984, p. 17).

Nesse sentido, o sonho se caracteriza como um estado de transe. Nas notas de James sobre a conferência em que ele trata dos sonhos, ele menciona uma “metáfora do fio elétrico e do candelabro”. Taylor, em sua reconstrução, interpreta essa passagem como uma referência a

100 “*In a healthy life, there are no single ideas! The abstract law is that each idea by itself tends to be believed and acted out. This does not usually happen in waking reality, and yet, this is exactly that happens in dreams.*” (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 18)

101 As influências inibidoras que atuam sobre um pensamento são outros pensamentos do fluxo, que colocam em dúvida ou negam a validade do primeiro. Segundo James, qualquer pensamento pode ser colocado em dúvida e “reduzido” a seus termos anteriores. Isso é o que ele chama de “reduutivo” de um pensamento. Ele explica esse conceito em sua discussão sobre a racionalidade (ver Capítulo 3), e faz uso dele sem explicá-lo nos *PP*, ao discutir o fenômeno do transe hipnótico (ver adiante).

uma metáfora similar utilizada pelo neurologista George Miller Beard (1839-1883) para descrever o estado de transe:<sup>102</sup>

Beard usou sua metáfora do candelabro [a gás] para descrever a diferença entre o sono ordinário, o transe e a morte. Quando todos os queimadores de um candelabro estão plenamente acesos, isto é o estado desperto normal; quando todos os queimadores são diminuídos até uma chama baixa, mas não apagados inteiramente – como em um salão público antes do início de um entretenimento – isto é o sono ordinário; se apagamos todos os queimadores inteiramente exceto um, e aquele, como frequentemente ocorre, queima de modo mais luminoso por causa do aumento da pressão, isto é o transe; e se todos os queimadores são inteiramente apagados, isto é a morte. O transe, dizia Beard, é uma concentração da atividade nervosa em alguma direção única, com uma correspondente suspensão da atividade nervosa em outras direções. (TAYLOR, 1984, p. 18)

O sonho se caracteriza como um estado de transe, na medida em que o transe é definido como uma modificação da estrutura ordinária do campo da consciência e da economia energética desta. Características semelhantes às do estado de sonho se mostram presentes também em outros estados alterados de consciência, como os estados de devaneio, intoxicação por álcool ou outras substâncias, estados produzidos por longa privação de sono, ou estados de intensa concentração mental (cf. TAYLOR, 1984, pp. 19-21). Todos estes estados podem ser caracterizados como estados de “transe”: estados que apresentam uma concentração da atividade psíquica em alguma direção, com uma correspondente suspensão ou redução da atividade em outras direções, enquanto a atividade na direção selecionada é intensificada devido a um remanejamento da energia psíquica. Devido à modificação da estrutura ordinária do campo da consciência, tais estados permitem um acesso diferenciado à região transmarginal da consciência, possibilitando que conteúdos normalmente inacessíveis passem para a região intramarginal da consciência.

#### b) Hipnose

James caracteriza a hipnose como um tipo de sono parcial, um estado de transição entre o sono e a vigília (*PP*, p. 840). Esse estado é semelhante ao sonho, em seu estreitamento do campo da consciência e na conseqüente ausência de influências inibidoras sobre o fluxo do pensamento. Segundo a definição de “transe” apresentada anteriormente, podemos dizer que o

---

102 BEARD, G. M. *The Nature and Phenomena of Trance* (Nova Iorque: Putnam's Sons, 1881), p. 1.

estado hipnótico é um estado de transe na medida em que, nesse estado, a consciência assume um modo de funcionamento distinto do ordinário. Segundo James, a principal característica do estado hipnótico é a presença, nesse estado, de uma sugestibilidade muito maior do que no estado ordinário de consciência, sendo que por “sugestibilidade” ele entende a capacidade da mente de aceitar e realizar de modo irrefletido uma ideia que lhe é sugerida (cf. TAYLOR, 1984, p. 25). Assim, ele diz:

Todos os fatos parecem provar que, até que esse estado semelhante a um transe seja assumido pelo paciente, a sugestão produz resultados bastante insignificantes, mas que, quando ele é assumido, não há limites para o poder da sugestão. O estado em questão tem muitas afinidades com o sono. É provável, de fato, que todos passemos por ele transitoriamente sempre que adormecemos [...]. (PP, p. 840)<sup>103</sup>

[...] a mente do sujeito só pode ser hipnotizada em sua passagem do estado desperto para o estado de sono. Todas as pessoas passam por esse estado hipnótico [hipnagógico]<sup>104</sup> duas vezes por dia.<sup>105</sup> Um bom sujeito [hipnótico] é alguém que pode ser apanhado na estrada rumo ao sono e suspenso – isto é, impedido de chegar ao sono profundo. Se a mente do sujeito for apanhada exatamente nesse ponto e lhe for dada uma sugestão, ela agirá imediatamente sobre aquela ideia. Tudo depende de o sujeito se permitir ser posto em transe, e quase nada depende do operador, exceto que ele deve engendrar a confiança do sujeito e ser capaz de fixar a atenção [deste] na condição relaxada. (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 25)<sup>106</sup>

James observa que a sugestibilidade existe também no estado de vigília, não sendo uma característica exclusiva do estado hipnótico. Podemos citar diversos exemplos, tão corriqueiros que qualquer pessoa deve conhecê-los: quando pensamos em uma sensação de coceira, é comum sentirmos uma coceira; se alguém nos diz que não somos capazes de realizar algo, isso pode influenciar nossa capacidade real de fazê-lo; quando vemos alguém

---

103 “All facts seem to prove that, until this trance-like state is assumed by the patient, suggestion produces very insignificant results, but that, when it is once assumed, there are no limits to suggestion’s power. The state in question has many affinities with ordinary sleep. It is probable, in fact, that we all pass through it transiently whenever we fall asleep [...]” (PP, p. 840)

104 O termo *illusions hypnagogiques* foi cunhado por Alfred Maury (1817-1892) para referir-se às imagens observadas no estado entre a vigília e o sono. James faz referência ao trabalho de Maury, *Le sommeil et les rêves* (1865), ao discutir os sonhos e a hipnose nas *Lowell Lectures* (cf. TAYLOR, 1984, pp. 27-29).

105 Isto é, ao dormir e ao acordar.

106 “the subject’s mind can only be hypnotized in its passage from the waking to the sleeping state. All persons go through this hypnotic [hypnagogic] state twice a day. A good subject is one who can be caught on the road to sleep and suspended – that is, prevented from deep sleep. If the mind of the subject is caught at just this point and given a suggestion, it immediately acts upon that idea. Everything depends on the subject allowing himself to be entranced, and hardly anything on the operator, except that he must engender the subject’s trust and be able to fix attention on the relaxed condition.” (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 25)

bocejar, sentimos vontade de bocejar também; em um ambiente amedrontador, o medo nos faz imaginar sons e formas que não existem; nossa expectativa às vezes nos faz ver as coisas que esperamos; e assim por diante. O que ocorre em todos esses casos é que o fluxo de pensamento é momentaneamente dominado por uma ideia que adquire uma força incomum, obnubilando todas as outras – algo que se pode chamar de “monoideísmo” [*mono-ideism*] (PP, p. 840).

A diferença é que no chamado estado de “transe hipnótico” essa capacidade da mente é bastante aumentada, de modo a tornarem-se possíveis eventos que não ocorrem durante o funcionamento normal do organismo. James cita diversos exemplos: alucinações plenas de todos os sentidos, alterações de temperatura e batimento cardíaco, menstruação e ação dos intestinos, sugestões de falsas sensações, ou eliminação de sensações reais (anestesia, etc.), amnésia controlada, hiperestesia dos sentidos, e até mesmo mudanças na nutrição normal dos tecidos orgânicos, além da possibilidade da implantação de sugestões pós-hipnóticas, isto é, sugestões que entram em funcionamento em uma ocasião pré-determinada que pode ocorrer em um longo tempo após o sujeito ter saído do transe (cf. PP, pp. 841-50). James utiliza a expressão “transe hipnótico” para assinalar o fato de que existe um estado de consciência em que tais fenômenos são possíveis, e que esse estado difere do funcionamento normal do organismo. Segundo ele, apesar de não sabermos que tipo de mudança fisiológica está envolvida em tal estado, a expressão “transe hipnótico” “marca o fato de que ela existe, e portanto é uma expressão útil” (PP, p. 840).<sup>107</sup>

O monoideísmo envolvido tanto nos fenômenos de sugestão comuns quanto no estado de transe hipnótico é explicado através da noção de dissociação da consciência: uma certa ideia é dissociada dos outros pensamentos que poderiam agir como seus “reduativos”,<sup>108</sup> assumindo momentaneamente o controle do fluxo da consciência (cf. PP, p. 840). A teoria da consciência transmarginal enxerga a condição normal da mente como uma relação suficientemente harmônica entre a consciência principal e a região transmarginal. A consciência desperta ordinária está normalmente em primeiro plano, em contato com o mundo exterior, enquanto a região subliminar ou transmarginal permanece em funcionamento, mas oculta no plano de fundo da consciência total. Na hipnose, a consciência desperta é dissociada e removida do primeiro plano, enquanto partes da região transmarginal são reveladas e postas em contato direto com o mundo exterior (cf. TAYLOR, 1984, p. 24). Nessa condição, o

---

107 “marks the fact that it exists, and is consequently a useful expression” (PP, p. 840).

108 Ver nota 101, acima.

sujeito hipnotizado pode receber mais facilmente as sugestões do hipnotizador, sem a influência da margem de pensamentos inibidores que normalmente atuam sobre a consciência ordinária. Podemos supor que nos fenômenos de sugestão corriqueiros, nos quais o sujeito não se encontra em um estado de “transe hipnótico”, essa dissociação ocorre espontaneamente, em uma escala mais reduzida. O estado hipnótico, portanto, pode ser entendido como uma produção voluntária da dissociação da consciência.

### c) Histeria e personalidade alternante

Da mesma forma que a hipnose é descrita como a implantação voluntária de uma sugestão proveniente de um hipnotizador, com o consentimento do sujeito hipnotizado, a histeria pode ser descrita como um fenômeno de autossugestão por parte da pessoa enferma, originado a partir de algum choque emocional ou evento traumático. Isso equivale a uma dissociação espontânea da consciência devido a um trauma psíquico. Myers diz: “O caráter essencial da histeria é uma autossugestão desrazoada em regiões da mente que estão abaixo do poder da consciência normal, *para além dos poderes da vontade desperta* [...]. A histeria é uma enfermidade da camada hipnótica, *uma doença do estrato hipnótico*” (MYERS, 1891-1892, p. 302).<sup>109</sup>

Supostamente, os sintomas histéricos derivam de uma escolha feita pela paciente para evitar memórias traumáticas ou dolorosas. Em termos da teoria da consciência transmarginal, segundo James, o limiar da consciência principal da paciente histérica

[...] pode ser movido por choques e tensões físicos ou morais, de modo que sensações e ideias das quais a paciente deveria ter plena consciência se tornam “subliminares”, ou enterradas e esquecidas, e persistem de modo mais ou menos monótono nesse estado parasítico; o núcleo destas ideias fixas subscientes usualmente consiste em reminiscências do choque pelo qual a mente foi originalmente estilhaçada; mas no processo do tempo, outras reminiscências dolorosas podem ser acrescentadas, e associações acidentais podem complicar o sistema que, a partir de seu esconderijo abaixo da consciência principal, pode produzir efeitos eruptivos (alucinações e impulsos motores) bem como subtrativos (anestésias, abulias [faltas de vontade], confusões, etc.), e além disso pode influenciar de múltiplas e formidáveis maneiras as funções corporais. (JAMES, citado em TAYLOR,

109 “*The essential character of hysteria is an unreasonable autosuggestion in regions of the mind which are below the power of normal consciousness, beyond the powers of the waking will [...]. Hysteria is a malady of the hypnotic layer, a disease of the hypnotic stratum.*” (MYERS, 1891-1892, p. 302). Citado em Taylor (1984), p. 59.

1984, p. 64)<sup>110</sup>

Em suma, no fenômeno da histeria um fragmento da consciência ordinária é expulso para a região subliminar, e passa a agregar uma ‘massa psíquica’ que pode se tornar autônoma, provocando distúrbios que afetam o indivíduo como um todo. A teoria permite concluir que, para curar essa condição, o médico deve atuar desfazendo a dissociação da consciência, trazendo de volta para a consciência supraliminar os elementos que foram lançados na consciência subliminar.

A mesma hipótese é adotada para explicar o fenômeno da personalidade alternante: elementos dissociados da consciência ordinária formam uma massa psíquica independente na região transmarginal. Nesse caso, porém, os elementos dissociados produzem um ou vários eus secundários que se tornam suficientemente organizados para constituírem novas personalidades complexas, que podem vir à tona e adquirir controle total ou parcial do aparelho biológico do indivíduo. Estas personalidades se alternam com a personalidade ordinária no contato com o mundo exterior. Portanto, segundo a teoria proposta de James, o fenômeno da personalidade alternante pode ser entendido como um desdobramento mais grave do fenômeno da dissociação da consciência. No entanto, ele nota também a existência de casos em que o fenômeno não assume uma forma patológica, casos em que a personalidade alternante pode inclusive representar um evento benéfico, e que podem consistir em uma manifestação de forças que transcendem a psicologia do indivíduo, sendo provenientes de um outro nível de realidade. Estes são os casos agrupados sob o rótulo da “mediunidade”.

#### d) Mediunidade e bruxaria

Quando a visão de mundo “científica” suplantou a visão de mundo cristã europeia, o fenômeno da personalidade alternante passou a ser considerado uma enfermidade, ao passo que anteriormente, sob a ótica da religião cristã, a personalidade alternante era vista como um fenômeno de possessão demoníaca. Podemos considerar que a visão médica do assunto, da

---

110 “*can be shifted by physical and moral shocks and strains so that sensations and ideas of which the patient ought to be fully aware become ‘subliminal’, or buried and forgotten, and in this parasitic state persist more or less monotonously. The nucleus of these subconscious fixed ideas usually consists of reminiscences of the shock by which the mind was originally shattered; but in the process of time other painful reminiscences may be added, and accidental associations may complicate the system which, from its hiding place below the principal consciousness, may produce effects eruptive (hallucinations and motor impulses) as well as subtractive (anaesthesias, abulias [will-lessness], confusions, etc.) and moreover may influence the bodily functions in manifold and formidable ways.*” (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 64)



qual brota a teoria jamesiana<sup>111</sup> sobre a consciência transmarginal, teve o mérito de buscar uma solução científica, livre das restrições do dogma religioso, para um problema que afligia pessoas e comunidades. No entanto, como observa James, essa visão correu o risco de sucumbir a outro dogma metafísico, o dogma materialista, que exclui completamente a possibilidade de fatores de caráter sobrenatural que possam atuar na constituição dos fenômenos. A discussão jamesiana vai além da visão de mundo dominante na ciência, acrescentando uma outra perspectiva ao abordar de modo metafisicamente neutro o fenômeno da mediunidade.

Eis como James descreve o fenômeno:

Nas “*mediunidades*” ou “*possessões*”, a invasão e o desaparecimento do estado secundário são ambos relativamente abruptos, e a duração do estado é usualmente curta – isto é, de uns poucos minutos a umas poucas horas. Sempre que o estado secundário é bem desenvolvido, nenhuma memória do que tenha acontecido durante o período permanece depois que a consciência primária retorna. Durante a consciência secundária, o sujeito fala, escreve ou age como se animado por uma pessoa estranha, e frequentemente nomeia essa pessoa estranha e fornece sua história. Nos tempos antigos, o “controle” estranho era usualmente um demônio, e é ainda hoje em comunidades que favorecem essa crença. Conosco ele se apresenta, na pior das hipóteses, como um índio ou outro personagem de fala grotesca, mas inofensivo. Usualmente ele expressa ser o espírito de uma pessoa morta conhecida ou desconhecida dos presentes, e o sujeito é então o que chamamos de um “médium”. A possessão mediúnica em todos os seus graus parece formar um tipo especial perfeitamente natural de personalidade alternada, e a suscetibilidade a ela em alguma forma não é de modo algum um dom incomum, em pessoas que não têm nenhuma outra anomalia nervosa óbvia. (PP, pp. 253-54)<sup>112</sup>

Os casos de mediunidade e possessão demoníaca apresentam exteriormente uma fenomenologia semelhante aos eventos de personalidade alternante, com a diferença de que

111 Devemos lembrar que estamos falando sobre uma teoria “jamesiana” apenas como forma de abreviação, pois na verdade o trabalho de James teve um imenso débito para com o trabalho de toda uma comunidade científica da época, como ele próprio nunca deixou de notar.

112 “*In ‘mediumships’ or ‘possessions’ the invasion and the passing away of the secondary state are both relatively abrupt, and the duration of the state is usually short – i.e., from a few minutes to a few hours. Whenever the secondary state is well developed no memory for aught that happened during it remains after the primary consciousness comes back. The subject during the secondary consciousness speaks, writes, or acts as if animated by a foreign person, and often names this foreign person and gives his history. In old times the foreign ‘control’ was usually a demon, and is so now in communities which favor that belief. With us he gives himself out at the worst for an Indian or other grotesquely speaking but harmless personage. Usually he purports to be the spirit of a dead person known or unknown to those present, and the subject is then what we call a ‘medium’. Mediumistic possession in all its grades seems to form a perfectly natural special type of alternate personality, and the susceptibility to it in some form is by no means an uncommon gift, in persons who have no other obvious nervous anomaly.*” (PP, pp. 253-54)

nos casos de mediunidade e possessão são feitas (normalmente por alguma das personalidades envolvidas) afirmações metafísicas a respeito da constituição dessas personalidades e do universo habitado por elas. A saber: é afirmado que as personalidades “controle” são entidades independentes, habitantes de um outro plano de realidade, que utilizam o aparelho biológico do médium para interagir com o plano físico.

James observa duas coisas importantes sobre a mediunidade. Primeiro, ela é um fenômeno bastante comum, que não tem características patológicas como nos casos de personalidade alternante tratados pela medicina. Muitas pessoas perfeitamente saudáveis vivenciam fenômenos mediúnicos. James nota que a mediunidade não é mais considerada um traço de insanidade, e não é mais tratada como culto ao demônio. Como diz Taylor, “a possessão demoníaca de antigamente foi agora transformada em uma mediunidade otimista, relacionada não ao culto ao demônio e à psicopatologia, mas ao crescimento pessoal, à cura, especialmente de desordens funcionais, e a preocupações religiosas ou filosóficas” (TAYLOR, 1984, p. 108).<sup>113</sup>

Em segundo lugar, James nota que não é possível provar a verdade ou falsidade absolutas das afirmações metafísicas feitas pelas personalidades envolvidas nos ditos fenômenos mediúnicos. A questão metafísica sobre a existência de uma dimensão “espiritual” não é fechada, sendo plenamente possível que tais afirmações sejam verdadeiras. Por outro lado, a explicação sobre os fenômenos mediúnicos dada pelos próprios médiuns não é necessariamente válida, mesmo que haja realmente a produção de fenômenos supranormais. Esses fenômenos podem ser produzidos por outras causas que não os espíritos desencarnados. Por exemplo, há casos que apontam para ocorrência de fenômenos de cognição supranormal, isto é, aquisição de conhecimentos por meios não disponíveis ao sujeito ordinário, como clarividência, telepatia, premonição, etc.; no entanto, é possível que tais fenômenos sejam produtos da capacidade do próprio indivíduo, não de sua relação com espíritos desencarnados. A conclusão de James é que, qualquer que seja a explicação metafísica adotada, os fenômenos mediúnicos sugerem a possibilidade de uma dimensão que transcende a personalidade, de onde se originam os fenômenos ditos “supranormais” (TAYLOR, 1984, p. 74). Assim:

Se poderes supranormais de cognição podem ocorrer em certas pessoas é uma questão a ser decidida por evidências. Se eles podem ocorrer, pode ser que deva haver uma “fenda” [ou abertura no mecanismo de filtragem que

---

113 Esse é o caso, por exemplo, do espiritismo kardecista e da umbanda, religiões mediúnicas bastante difundidas no Brasil, nas quais a mediunidade é utilizada como fonte de consolo psíquico, espiritual e moral.

separa a consciência do subconsciente – um afrouxamento dos laços, por assim dizer, que restringem de modo tão firme a expansão da consciência para além de seus limites normais].

A condição hipnótica não é em si e por si mesma clarividente, mas é mais favorável à causa da clarividência ou da transferência de pensamento do que o estado de vigília. O mesmo vale para as experiências de personalidade alternada. A tendência do eu para se fragmentar pode, se existirem influências espirituais, lhes dar sua oportunidade [de se manifestar]. Assim podemos ter médiuns histéricas; e se houver demônios reais pode ser que eles possuam apenas histéricas. Assim, pode ser que cada lado enxergue uma porção da verdade. [...] Eu mesmo estou convencido sobre a cognição supranormal e a cura supranormal. Os fatos estão lá [...], mas por enquanto não tenho nem um vestígio de uma teoria. (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, pp. 91-92)<sup>114</sup>

Não há uma explicação definitiva para os fenômenos paranormais, assim como não há nem mesmo a certeza a respeito de sua realidade. No entanto, independentemente da interpretação metafísica escolhida, a teoria da consciência transmarginal serve como uma hipótese aglutinadora: é possível que a consciência subliminar ou transmarginal seja a porta de acesso para outros níveis de realidade, assim como para reservas de energia inexploradas do ser humano. Esse é o sentido das considerações de James acerca da mediunidade: no caso dos fenômenos mediúnicos, a teoria da dissociação da consciência serve como uma hipótese de explicação que não exclui a possibilidade de efeitos provenientes de uma dimensão sobrenatural. De fato, ela permite uma explicação que englobe tanto fenômenos provenientes de uma ordem estritamente natural quanto de uma possível ordem sobrenatural. Portanto, James considera válidas as observações sobre os fenômenos supranormais e admite como evidências os resultados da pesquisa parapsicológica, mas reconhece que não há uma explicação metafísica definitiva para tais fenômenos.

O mesmo raciocínio se aplica aos casos históricos de “bruxaria” documentados desde a Idade Média. Segundo James, “o estudo da histeria, do hipnotismo, da imitação e de todos os automatismos explica de modo bastante inocente os fenômenos, e também fornece modos

---

114 “Whether supernormal powers of cognition in certain persons may occur is a matter to be decided by evidence. If they can occur, it may be that there must be a ‘chink’ [or opening in the filtering mechanism that separates consciousness from the subconscious – a loosening of the bonds, so to speak, that so tightly restrict the expansion of consciousness beyond its normal boundaries.]

*The hypnotic condition is not in and of itself clairvoyant, but it is more favorable to the cause of clairvoyance or thought transference than the waking state. The same likewise with experiences of alternate personality. The tendency for the self to break up may, if there be spirit influences, yield them their opportunity. Thus we might have hysteric mediums; and if there were real demons they might possess only hysterics. Thus each side may see a portion of the truth. [...] I myself am convinced of supernormal cognition and supernormal healing. The facts are there [...] but as yet I have not a vestige of a theory.”* (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, pp. 91-92)

de tratamento mais eficazes e mais humanos – embora os exorcismos também funcionem” (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 128).<sup>115</sup> Os fenômenos relacionados à caça às bruxas são explicados como manifestações da consciência subliminar no campo da psicologia de massas. Porém, James não assume que os fenômenos em questão sejam definitivamente devidos a causas naturais – o sobrenatural é uma possibilidade sempre presente em sua visão de mundo. Por outro lado, como ele sugere, é provável que muitos casos de “bruxaria” sejam exemplos de insanidade, e as proporções extremas de todo o episódio histórico da caça às bruxas envolve uma conjunção de dois fatores: fenômenos de alteração da personalidade nas pessoas acusadas, e um contexto permeado pelo fanatismo e delírios de massa por parte dos perseguidores.<sup>116</sup>

#### e) Genialidade

Segundo James, o mesmo tipo de processo psíquico que atua na “loucura” atua na “genialidade”. O que distingue a genialidade da loucura são os resultados práticos de cada uma em relação à vida da pessoa e ao ambiente (natural ou social) do qual ela é parte, embora ambas as condições possam ser bastante semelhantes em termos da dinâmica psíquica dos indivíduos envolvidos. Ambas se devem a um funcionamento incomum de faculdades presentes em qualquer pessoa. Enquanto a pessoa “insana” se fragmenta e fica à mercê das atividades da consciência transmarginal, o gênio tem, segundo a teoria adotada por James, “o poder de utilizar um leque mais amplo do que outros homens podem utilizar de faculdades em algum grau inatas a todos; um poder de se apropriar dos resultados da mentação subliminar

115 *“The study of hysteria, hypnotism, imitation, and all the automatisms explains in the most innocent way the phenomena, and also gives us modes of treatment more efficacious and more humane – though exorcisms also will work.”* (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 128).

116 James retira uma conclusão ética e social de todo o episódio: “Acredito que faz bem a qualquer um pausar de vez em quando em sua indiferença e perceber como foi realmente a vida humana, e como ela pode ser novamente, se os melhores dos homens não mantiverem uma luta constante, não contra um Satã imaginário, mas contra o demônio real da intolerância e da ignorância, inflamado pela sede de poder e pela presunção de que somente eles podem salvar o mundo, ao reunirem em suas mãos toda a autoridade legal e profissional legítima. Estranho como possa parecer, pode haver pouca dúvida de que um ceticismo bem-intencionado e a disposição de deixar o diabo erguer a cabeça um pouco são, para propósitos públicos, um estado mental melhor do que uma noção muito exaltada de dever para com o mundo!” [*“I believe that it does one good in one’s carelessness to stop now and then and realize what human life has really been, and may be again if the best of men do not keep up a constant fight, not against an imaginary Satan, but the real devil of intolerance and ignorance inflamed with the lust of power, and the conceit that they alone can save the world, by getting all the legitimate professional and legal authority into their hands. Strange as it may seem, there can be little doubt that a good natured skepticism and willingness to let the devil have his head a bit, is for public purposes a better state of mind than too exalted a notion of one’s duty toward the world!”*] (JAMES, citado em TAYLOR, pp. 129-30).

para servir ao fluxo de pensamento supraliminar” (TAYLOR, 1984, p. 149). No caso dos gênios, a teoria aponta para a existência de um estado supranormal do ser humano, “algo que transcende a normalidade existente, como um estágio avançado de progresso evolutivo transcende um estágio anterior” (TAYLOR, 1984, p. 150) Portanto, a perspectiva teórica aberta por Myers e James permite vislumbrarmos níveis de consciência que estão acima ou além do nível normal – níveis que constituem um modo supranormal de funcionamento da consciência.

O critério para julgar tais manifestações da consciência é aquele que será melhor explicado por James nas *VRE*, o critério pragmático. Somente é possível julgá-las com base nos resultados práticos que elas produzem na vida dos indivíduos e da sociedade da qual eles fazem parte. Porém, independentemente do juízo de valor sobre esses fenômenos, podemos considerar a contribuição da teoria de um ponto de vista científico e filosófico. Sob esse aspecto, a teoria da consciência transmarginal é útil, pois permite a explicação de um amplo leque de experiências através de um único princípio. Como observa James:

O hipnotismo se iguala ao sono. A histeria, com todos os seus sintomas, se iguala ao hipnotismo. A dupla personalidade diz respeito simplesmente à ideia enterrada que coleta experiências até assumir uma forma aparentemente independente. A possessão demoníaca se iguala à mediunidade otimista. A bruxaria é explicada simplesmente como uma histeria de massa acerca de sintomas neuróticos. E finalmente, sabemos que o gênio insano, embora talvez menos romântico, agora se nivela [com os outros fenômenos]. (JAMES, citado em TAYLOR, 1984, p. 163)<sup>117</sup>

Como vimos acima, através da teoria os sonhos são explicados como um tipo de transe, assim como a hipnose. A histeria se equipara a uma forma de autohipnose, e os casos de personalidade alternante (incluindo fenômenos mediúnicos) se explicam pelo mesmo princípio de dissociação da consciência, ao mesmo tempo em que permanece aberta a possibilidade de manifestação de uma ordem sobrenatural. A genialidade é vista como um fenômeno do mesmo tipo dos anteriores, consistindo em um modo de funcionamento supranormal da consciência. Todos estes fenômenos, portanto, são agrupados sob uma mesma

---

117 “*Hypnosis equals sleep. Hysteria with all its symptoms equals hypnotism. Double personality simply concerns the buried idea that collects experiences until it assumes an apparently independent form. Demon possession equals optimistic mediumship. Witchcraft is explained simply as mass hysteria over neurotic symptoms. And finally, we know that insane genius, while perhaps more romantic, now flattens out.*” (JAMES, citado em TAYLOR, p. 163)

categoria, como manifestações da dinâmica da consciência transmarginal. Assim, a discussão dos estados mentais excepcionais amplia a perspectiva da consciência tanto em termos científicos quanto metafísicos: em termos científicos, ela permite uma compreensão melhorada de uma vasta gama de fenômenos complexos; e em termos metafísicos, ela rompe com dogmas enraizados e mostra a possibilidade de visões alternativas e menos limitadas sobre a consciência, admitindo a possibilidade de uma realidade sobrenatural que é normalmente negada pela ciência. Um importante aspecto dessas visões alternativas sobre a consciência diz respeito aos potenciais não realizados do ser humano, que podem ser vislumbrados em certos estados mentais excepcionais, principalmente aqueles relacionados à experiência mística.

#### 2.4. *Experiência mística*

Os fenômenos da experiência mística e/ou religiosa formam um grupo de fenômenos situados na mesma classe dos estados mentais excepcionais discutidos por James nas *Lowell Lectures*. As experiências místicas aparecem como erupções provenientes da região transmarginal, envolvendo novas cargas de energia psíquica, novos conteúdos (isto é, informação), modificações do “centro de gravidade” habitual da consciência (como no caso das conversões), e fenômenos parapsicológicos. No entanto, devemos notar que as experiências místicas não são simplesmente o mesmo que as experiências religiosas, e também não são um mero subconjunto das experiências religiosas. Como explica Barnard:

James tinha uma concepção única daquilo que deveria ou não ser designado como “místico”. Diferentemente da tendência contemporânea a limitar o termo “místico” a uma banda bastante estreita de estados unitivos de consciência, James enxergava as “experiências místicas” como abarcando um espectro amplo e fluido de estados mentais, indo desde a intuição poética profunda, o *déjà vu*, visitas fantasmagóricas, e experiências psicodélicas, até os êxtases e experiências unitivas mais explicitamente religiosas. Da perspectiva de James, enquanto certas experiências místicas são “religiosas”, outras experiências místicas não o são (pelo menos explicitamente). (BARNARD, 1997, p. 12)

Da mesma forma, há experiências religiosas que não são necessariamente experiências

místicas, como, por exemplo, os sentimentos de consolo e proteção derivados da oração feita com fé (embora, dependendo da intensidade, tais experiências possam vir a ser consideradas místicas). No entanto, as duas categorias muitas vezes se interseccionam, e “enquanto nem todas as experiências místicas podem ser acuradamente chamadas de religiosas, e nem todas as experiências religiosas podem ser consideradas místicas, todas as experiências religiosas *poderosas* são místicas para James” (ibid.). De fato, segundo James, “a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro nos estados místicos de consciência” (VRE, p. 342).<sup>118</sup>

As experiências místicas são aquelas que envolvem uma alteração da configuração habitual do campo da consciência, e, por conseguinte, um contato diferenciado com a região transmarginal. Há vários tipos de fenômenos “geralmente chamados de *místicos*”, segundo James: “adivinhações, inspirações, possessões demoníacas, aparições, tranSES, êxtases, curas milagrosas e produções de doença, e poderes ocultos possuídos por indivíduos peculiares sobre pessoas e coisas em sua vizinhança” (“What Psychical Research Has Accomplished”, WB, p. 681).<sup>119</sup> Todos estes fenômenos envolvem aquilo que Myers e James chamaram de *automatismos*, isto é, incursões provenientes da região transmarginal da consciência no fluxo de consciência ordinário do sujeito. A explicação psicológica de James para essas experiências é que o limiar da consciência tem apenas um valor relativo, e pode mudar de acordo com o estado de consciência da pessoa. Assim, segundo ele, “os estados de intuição mística podem ser apenas expansões bastante grandes e súbitas do ‘campo de consciência’ ordinário” (“A Suggestion about Mysticism” [1910], *Essays II*, p. 1272).<sup>120</sup> Tais expansões consistiriam em “um imenso espalhamento da margem do campo, de modo que um conhecimento ordinariamente transmarginal se tornaria incluso, e a margem ordinária se tornaria mais central” (ibid.).<sup>121</sup>

James aponta para um conjunto de quatro características que servem para identificar as experiências místicas. Ele denomina *inefabilidade*, *qualidade noética*, *transiência* e *passividade*. A inefabilidade é a impossibilidade de descrever adequadamente em palavras a experiência mística: somente alguém que passa pela própria experiência é capaz de saber em

118 “*personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness*” (VRE, p. 342).

119 “*divinations, inspirations, demoniacal possessions, apparitions, trances, ecstasies, miraculous healings and productions of disease, and occult powers possessed by peculiar individuals over persons and things in their neighborhood*” (“What Psychical Research Has Accomplished”, WB, p. 681).

120 “*states of mystical intuition may be only very sudden and great extensions of the ordinary ‘field of consciousness’*” (“A Suggestion About Mysticism”, *Essays II*, p. 1272).

121 “*an immense spreading of the margin of the field, so that knowledge ordinarily transmarginal would become included, and the ordinary margin would grow more central*” (“A Suggestion About Mysticism”, *Essays II*, p. 1272).

que ela consiste, sendo impossível comunicar a outros discursivamente a qualidade do estado místico. Como escreve Barnard, as pessoas que experienciam estados místicos de consciência

descobrem que as palavras não refletem acuradamente a riqueza e a profundidade da experiência. Suas descrições simplesmente não são adequadas; estas descrições não representam corretamente aquilo que foi experienciado, nem permitem que outros compartilhem de qualquer maneira significativa daquilo que o experienciador percebeu pessoal e diretamente. (BARNARD, 1997, p. 13)

Apesar disso, os estados místicos aparentam ser estados de conhecimento, dotados de significado e importância; nisso consiste a segunda característica mencionada por James, isto é, a qualidade noética dos estados místicos. Para aqueles que os experienciam, esses estados parecem ser portas de acesso a uma “verdade insondada pelo intelecto discursivo” (VRE, p. 343),<sup>122</sup> e costumam trazer consigo um curioso sentimento de autoridade, que persiste mesmo depois do fim do estado em questão.

Segundo James, “estas duas características [isto é, a inefabilidade e a qualidade noética] habilitarão qualquer estado a ser chamado de místico, no sentido em que uso a palavra” (VRE, p. 343).<sup>123</sup> No entanto, além destas, as outras duas – transiência e passividade – também são comumente encontradas nesses estados. A transiência equivale à transitoriedade dos estados místicos: eles tendem a ter uma duração limitada, após a qual o sujeito retorna ao estado ordinário de consciência. A passividade, por sua vez, é o sentimento de que o advento dos estados místicos independe da vontade do sujeito, apesar de a ocorrência de tais estados poder ser “facilitada por operações voluntárias preliminares” (VRE, p. 343),<sup>124</sup> como aquelas descritas pelos praticantes de diversas tradições místicas. A característica da passividade é o que permite classificar os estados místicos como *automatismos* no sentido em que Myers e James utilizam o termo. Há uma importante diferença entre os estados místicos e outras formas de automatismos (como, por exemplo, aquelas que caracterizam os chamados fenômenos “paranormais”): essa diferença é o fato de os estados místicos terem um impacto duradouro sobre a vida dos sujeitos, sobre suas visões de mundo e sobre seus sentidos de valores (cf. VRE, p. 344; e BARNARD, 1997, p. 16). No entanto, como nota Barnard, “é importante não ser enganado pela aparente separação teórica de James entre fenômenos

122 “*truth unplumbed by the discursive intellect*” (VRE, p. 343).

123 “*These two characters will entitle any state to be called mystical, in the sense in which I use the word.*” (VRE, p. 343)

124 “*facilitated by preliminary voluntary operations*” (VRE, p. 343).



místicos e paranormais”, uma vez que essas duas categorias de fenômenos “simplesmente não são rigidamente demarcadas para James” (BARNARD, 1997, p. 17). Essa falta de demarcação rígida deve-se provavelmente à sua consciência do modo “como muitas experiências espirituais são tipicamente uma fusão complexa de componentes tanto paranormais quanto místicos” (ibid.).

É importante observarmos o papel que o estudo destes fenômenos ocupa no panorama geral da obra de James. Uma coisa a ser notada é que há um vínculo importante entre estas experiências e o aspecto evolutivo da consciência que é indicado pela teoria da consciência transmarginal. Esse vínculo pode ser resumido no seguinte: há certas configurações da consciência que nos permitem vislumbrar estados evolutivos posteriores da consciência humana, que podem se tornar acessíveis em um futuro próximo ou distante. Essas configurações se apresentam como manifestações – muitas vezes ainda incipientes – de potenciais não-realizados do ser humano, os quais podem vir a ser explorados conforme aprendemos mais sobre a natureza e o funcionamento da consciência.

Essa questão também se relaciona a um certo viés soteriológico do pensamento jamesiano. O aspecto soteriológico perpassa toda a filosofia de James, no sentido de uma busca de solução para o estado de sofrimento humano. Viver melhor é o objetivo de toda a filosofia pragmática de James, e este “viver melhor” é entendido em um sentido amplo – materialmente, emocionalmente, intelectualmente e espiritualmente – pois de fato todos estes aspectos da vida são interligados e se dissolvem uns nos outros de modo contínuo, não sendo possível fazer uma separação absoluta entre eles. James percebe a importância da religião como modo de solucionar o problema básico da condição humana, o problema do sofrimento, e dedica-se a um estudo psicológico dessa solução, reconhecendo que o aspecto metafísico do problema sempre permanecerá em aberto. Ele nota que a religião é importante principalmente de um ponto de vista experiencial, ou seja, ligado à experiência concreta da consciência. Segundo sua perspectiva, o que importa são os efeitos dessas experiências sobre os sujeitos, e não as crenças particulares sustentadas por esses sujeitos – a não ser de modo indireto, na medida em que as crenças estimulam a produção das experiências. Os estados mentais excepcionais estudados pela psicologia aparecem, portanto, como a chave para um problema crucial da condição humana, o problema do sofrimento.

James expressa esse aspecto soteriológico de seu pensamento ao dizer que “embora todas as manifestações especiais da religião possam ter sido absurdas (digo, seus credos e

teorias), ainda assim a vida dela como um todo é a função mais importante da humanidade” (carta a Frances R. Morse, citada em PERRY, 1935, v. 2, p. 327).<sup>125</sup> Esta importância advém justamente da possibilidade de uma solução para o problema do sofrimento através da experiência de estados mentais excepcionais. De fato, segundo James, apesar da variedade de credos e teorias religiosas, todas as perspectivas religiosas têm em comum um pronunciamento que

consiste em duas partes: –

1. uma inquietação; e
2. sua solução.

1. A inquietação, reduzida a seus termos mais simples, é um senso de que há *algo errado a nosso respeito* da forma como naturalmente nos encontramos.

2. A solução é um senso de que *somos salvos da erroneidade* ao fazermos uma conexão apropriada com os poderes superiores. (VRE, p. 454)<sup>126</sup>

Do ponto de vista religioso, há algo errado em nossa situação humana comum, e esse algo pode ser corrigido através de uma orientação correta em relação a uma ordem invisível da realidade. Uma perspectiva religiosa envolve, é claro, afirmações metafísicas sobre a constituição dessa ordem invisível. No entanto, James mostra a importância de reconhecermos antes o sentido meramente pragmático da salvação, uma vez que o aspecto metafísico tem a característica de permanecer sempre indeterminado do ponto de vista de sua verdade absoluta. Em seu sentido pragmático, a “salvação” significa a saída de um estado presente em que há algo profundamente errado conosco, algo que nos traz dor e sofrimento, para um estado em que esse mal é superado.

A descrição psicológica do processo salvífico fornecida por James se baseia na hipótese, suficientemente corroborada por evidências, de que o eu consciente é apenas uma parte do eu total do indivíduo. O processo salvífico envolve um contato com a parte superior ou mais profunda do eu, e através desse contato ocorre a “salvação”. Durante esse processo, o

---

125 “*although all the special manifestations of religion may have been absurd (I mean its creeds and theories), yet the life of it as a whole is mankind’s most important function.*” (carta a Frances R. Morse, citada em PERRY, 1935, v. 2, p. 327)

126 “*consists of two parts: –*

1. *An uneasiness; and*
2. *Its solution.*

1. *The uneasiness, reduced to its simplest terms, is a sense that there is something wrong about us as we naturally stand.*

2. *The solution is a sense that we are saved from the wrongness by making proper connection with the higher powers.*” (VRE, p. 454)

indivíduo

torna-se consciente de que essa parte superior é contérmina e contínua com um MAIS da mesma qualidade, que é operativo no universo fora dele, e com o qual ele pode se manter em contato funcional, e, de certa forma, subir a bordo e se salvar quando todo seu ser inferior se despedaçou no naufrágio. (VRE, p. 454)<sup>127</sup>

Essa é a forma como o indivíduo experiencia o processo, através do contato com a região transmarginal da consciência postulada pela teoria de James. Essa experiência psicológica pode ser interpretada de várias formas, dando assim origem às diversas doutrinas religiosas e científicas.

Segundo James, o tipo básico de experiência que fornece o material para as crenças religiosas é a experiência mística, que sua teoria psicológica permite explicar como uma reconfiguração da constituição habitual do campo da consciência. A explicação psicológica que ele propõe se mantém metafisicamente neutra no que diz respeito à verdade das afirmações feitas pelos sujeitos destas experiências. Estas afirmações, como nota James, são de fato interpretações das experiências, e, como toda afirmação metafísica, elas se encontram no terreno da crença, sendo certamente influenciadas pelas expectativas e pelas crenças prévias dos sujeitos. Porém, James considera que as experiências místicas têm valor *em si mesmas*, independentemente da interpretação metafísica que se lhes dê. Esse valor é medido segundo o benefício prático destas experiências em relação à vida do indivíduo e da sociedade da qual ele faz parte. James reconhece o valor das experiências místicas e religiosas enquanto fenômenos puramente psicológicos: “A força espiritual realmente aumenta no sujeito quando ele as tem, uma nova vida se abre para ele, e elas lhe parecem um lugar de confluência onde as forças de dois universos se encontram” (VRE, p. 455).<sup>128</sup> Por outro lado, permanece em aberto a questão da verdade metafísica destas experiências, na medida em que cada uma delas pode ser apenas o “modo subjetivo de sentir as coisas” para um dado indivíduo, “apesar dos efeitos produzidos” (ibid.) por estas experiências.

Em relação àquele “‘MAIS da mesma qualidade’ com o qual nosso próprio eu superior

127 “becomes conscious that this higher part is conterminous and continuous with a MORE of the same quality, which is operative in the universe outside of him, and which he can keep in working touch with, and in a fashion get on board of and save himself when all his lower being has gone to pieces in the wreck.” (VRE, p. 454)

128 “Spiritual strenght really increases in the subject when he has them, a new life opens for him, and they seem to him a place of conflux where the forces of two universes meet; and yet this may be nothing but his subjective way of feeling things, a mood of his own fancy, in spite of the effects produced.” (VRE, p. 455)

parece, na experiência, entrar em uma relação funcional harmônica” (ibid.),<sup>129</sup> James pergunta: “Será que esse ‘mais’ é meramente nossa própria noção, ou será que ele existe realmente? Se sim, de que forma ele existe? Será que ele age, bem como existe? E de que forma devemos conceber aquela ‘união’ com ele da qual os gênios religiosos estão tão convencidos?” (ibid.).

130

Em sua análise destas questões, James procura manter a neutralidade entre duas perspectivas opostas, uma perspectiva religiosa, que afirma a realidade de um algo “mais” que transcende a psicologia do indivíduo, e uma perspectiva científicista, que afirma que o “mais” é meramente uma parte da psicologia do próprio indivíduo. Do ponto de vista das doutrinas religiosas, os teólogos respondem a estas questões de várias maneiras, cada qual adotando a perspectiva metafísica de sua religião em particular, mas tendo em comum o fato de assumirem a realidade de um elemento transcendente. A psicologia, por sua vez, tende a fornecer uma resposta materialista, negando a realidade desse elemento transcendente. É importante notarmos que, do ponto de vista de James, a posição da psicologia convencional também envolve uma assunção metafísica, tanto quanto a posição religiosa. De certa forma, a perspectiva de James consiste em uma suspensão do juízo a respeito das afirmações metafísicas envolvidas, e uma análise cuidadosa dos fatos da experiência mística. Ele reconhece que até certo ponto a psicologia e a religião concordam, “uma vez que ambas admitem que há forças aparentemente fora do indivíduo consciente que trazem a redenção para sua vida” (VRE, p. 196).<sup>131</sup> Porém, como explica Barnard

a psicologia compreende estas forças como *meramente* subconscientes, e assume que estas forças não existem além das fronteiras da psique individual. A teologia, por outro lado, insiste que as experiências de salvação são ‘operações sobrenaturais diretas da Divindade’, e não são resultados dos esforços do indivíduo. James está convencido de que essa oposição entre a psicologia e a teologia pode ser superada através da mediação do conceito do eu subliminar. (BARNARD, 1997, p. 186)

O objetivo de James é fornecer uma explicação teórica que harmonize as diversas perspectivas religiosas, bem como a perspectiva científica sobre a questão. Assim, “o que

129 “‘MORE of the same quality’ with which our own higher self appears in the experience to come into harmonious working relation” (VRE, p. 455).

130 “Is such a ‘more’ merely our own notion, or does it really exist? If so, in what shape does it exist? Does it act, as well as exist? And in what form should we conceive of that ‘union’ with it of which religious geniuses are so convinced?” (VRE, p. 455).

131 “since both admit that there are forces seemingly outside of the conscious individual that bring redemption to his life” (VRE, p. 196).

James tenta fazer é usar o conceito do eu subliminar de uma maneira que não apenas reconcilia essas perspectivas teológicas opostas, mas que também as conecta com as teorias psicológicas das forças subliminares associadas às conversões e experiências religiosas” (ibid.). O conceito do eu subliminar funciona, portanto, como um terreno comum entre a psicologia e a teologia, uma explicação que pode ser aceita tanto por cientistas quanto por teólogos. A força dessa explicação advém não apenas de sua abrangência e elegância teóricas, mas também de sua firme base empírica. De fato, as evidências reunidas nos campos da psicopatologia, da pesquisa parapsicológica e dos estudos religiosos sugerem que

há dimensões de nosso ser abaixo do nível de nossa percepção consciente que podem operar independentemente de nossa instigação consciente, dimensões de nosso ser que são, em um sentido bastante real, simultaneamente eu e outro. Portanto, quando sentimos que algo ‘mais’ está no controle do processo salvífico, podemos legitimamente afirmar estar unidos com um “poder além de nós”, mesmo que esse poder seja em última instância melhor compreendido como sendo dimensões mais profundas do eu. (BARNARD, 1997, pp. 186-7)

Assim como havia feito em sua descrição da consciência ordinária nos *PP*, James mantém uma separação entre os campos da psicologia e da metafísica, oferecendo uma teoria científica metafisicamente neutra. Após uma análise estritamente fenomenológica da experiência religiosa, James conclui que:

Desconsiderando as sobrecrenças,<sup>132</sup> e nos limitando àquilo que é comum e genérico, temos no fato de que a pessoa consciente é contínua com um eu mais amplo através do qual as experiências salvadoras advêm um conteúdo positivo da experiência religiosa, o qual, ao que me parece, é literal e objetivamente verdadeiro [...]. (VRE, p. 460)<sup>133</sup>

No entanto, como dito acima, a questão metafísica sobre a constituição real daquele “poder superior” ou “ordem invisível” permanece em aberto, e “tão logo perguntemos o quão longe nossa consciência transmarginal nos leva se a seguirmos em seu lado mais remoto” (BARNARD, 1997, p. 186), caímos novamente no conflito de opiniões metafísicas. Desta forma, James adentra um terreno incerto. Ele reabre a discussão das diversas possibilidades no

132 Traduzimos o termo *overbeliefs* como “sobrecrenças”. *Overbeliefs*, para James, são crenças não confirmadas por evidências nem por meios intelectuais. Ver discussão a respeito no Capítulo 3.

133 “Disregarding the overbeliefs, and confining ourselves to what is common and generic, we have in the fact that the conscious person is continuous with a wider self from which saving experiences come, a positive content of religious experience which, it seems to me, is literally and objectively true as far as it goes.” (VRE, p. 460)

campo da metafísica, ao mesmo tempo que mantém a postura metafisicamente neutra defendida em sua psicologia. Assim, sua filosofia se constitui como uma filosofia da possibilidade: a possibilidade do sobrenatural está sempre presente, mas a psicologia suspende a crença enquanto ciência natural, permanecendo adogmática. Por outro lado, no campo filosófico, James ressaltará a importância da atitude neutra da ciência, através de uma análise metafísica que descreve a filosofia como uma atividade profundamente relacionada à crença pessoal. Ao mesmo tempo, ele aponta para um outro aspecto das experiências místicas que não pode ser descartado: estes fenômenos são importantes no campo dos *valores*, na medida em que possibilitam uma reformulação das perspectivas dos indivíduos sobre suas existências.

## 2.5. Conclusão

A teoria da consciência transmarginal é de suma importância para a constituição de uma visão de mundo espiritualista, e ainda assim científica. Ela fornece material para a reflexão filosófica, mas levanta questões que só podem ser legitimamente abordadas no campo da metafísica. Por outro lado, de um ponto de vista científico, ela permite uma explicação unificada para os diversos fenômenos psicológicos que James caracteriza como “estados mentais excepcionais”.

James reconhece a importância da investigação desses estados para a filosofia, por alguns motivos: primeiro, de um ponto de vista terapêutico, o estudo desses estados possibilita uma maior compreensão da consciência, e conseqüentemente uma maior possibilidade de cura para enfermidades psíquicas; em segundo lugar, os estados mentais excepcionais sugerem a possibilidade de estados evolutivos superiores da consciência; e por fim, eles são importantes também a partir de uma perspectiva soteriológica, quando consideramos um significado pragmático de “salvação”: uma solução para o problema do sofrimento, inevitável na existência humana. Por outro lado, a teoria da consciência transmarginal deixa em aberto certas questões metafísicas relacionadas à existência de um nível sobrenatural da realidade. Entre estas questões estão a da existência de fenômenos paranormais, e a questão da experiência religiosa: será que o sujeito da experiência religiosa entra em contato com algo

que transcende a psicologia humana, ou será que suas experiências são meramente produtos de sua consciência?

A teoria da consciência transmarginal é metafisicamente neutra a respeito dessas questões, conforme a separação das esferas da ciência e da metafísica proposta por James. Porém, mesmo enquanto ele defende uma posição metafisicamente neutra na ciência, James percebe que, segundo a perspectiva pragmática, a balança pende para o lado do misticismo, dada a utilidade biológica e psicológica dos estados místicos. Essa utilidade serve como justificativa pragmática, mas não garante a verdade absoluta de quaisquer afirmações metafísicas a respeito desses estados. No entanto, apesar de tais afirmações não serem garantidas, James argumentará que é legítimo crer em um modelo metafísico que não contradiga os resultados da investigação científica. Como veremos no Capítulo 3, sua argumentação se apoiará em uma análise concreta da racionalidade e do mecanismo de nossas crenças; essa análise resultará em uma formulação peculiar da própria atividade filosófica, vista como uma atividade profundamente relacionada à vida.

## CAPÍTULO 3

### 3.1. Introdução

Ao trabalhar a distinção entre as esferas da ciência e da filosofia, ou, mais especificamente, da psicologia e da metafísica, James propõe a adoção de uma atitude metafisicamente neutra na ciência, deixando em aberto diversas questões que só podem ser trabalhadas no terreno da metafísica. Metafisicamente neutra, aqui, não significa uma atitude livre da metafísica: esta última é inevitável, dado que a adoção de um referencial metafísico básico é indispensável para o início da investigação científica. A neutralidade metafísica da ciência, para James, é a atitude de não assumir pressupostos metafísicos *de modo inconsciente*, como se fossem verdades garantidas. Essa atitude significa uma descrição dos fenômenos de modo que permaneça em aberto sua interpretação metafísica – isto é, um reconhecimento de que a explicação metafísica só pode ser hipotética. Como vimos no Capítulo 1, o que James entende por metafísica é a atividade de um pensamento rigoroso sobre questões que são deixadas sem resposta pela ciência, mas que são levantadas pela necessidade humana de dar um sentido à totalidade da existência. Pela própria natureza dessas questões, as respostas dadas às questões metafísicas jamais podem ter um valor de verdade garantido. Assim, segundo James, as formulações metafísicas só podem ser hipotéticas – e isso inclui os referenciais básicos adotados como pontos de partida pelas ciências especializadas.

A atividade filosófica, sob essa perspectiva, deve ser uma atividade profundamente relacionada à experiência, pois é da experiência que deriva o material para a reflexão filosófica. O motivo da reflexão filosófica, como mostra a análise psicológica da consciência, é dado pela necessidade de orientação e sentido da própria consciência. Mas o que acontece quando a filosofia se afasta desse motivo? Será que ela tem consciência dele? Na visão de James, o ponto de partida da reflexão filosófica é a análise da própria experiência concreta, para que depois se possa construir uma explicação filosófica dessa experiência. No entanto, há um outro problema que é encontrado pela filosofia: a linguagem é limitada para exprimir a concretude da experiência. Como a filosofia lida com esses problemas?



A resposta de James gera uma visão peculiar da filosofia, relacionada ao caráter hipotético de suas formulações, à limitação linguística destas, e a uma visão da racionalidade diferente da visão tradicional. Neste capítulo, veremos como a análise concreta da experiência produz uma visão da filosofia baseada em um modelo ampliado de racionalidade, e no reconhecimento do papel das crenças na formulação das visões filosóficas. Nesse modelo, a experiência mística aparece como uma via para a satisfação da necessidade humana de sentido para a existência, juntamente com a reflexão filosófica.

### 3.2. *A inefabilidade e o retorno à experiência concreta*

Uma das características mais básicas da experiência concreta em geral é que ela é diretamente vivida, e ainda assim impossível de ser plenamente descrita de modo conceitual. Como diz James: “O pensamento lida unicamente com superfícies. Ele pode nomear a espessura da realidade, mas não pode penetrá-la, e sua insuficiência aqui é essencial e permanente, não temporária” (PU, p. 745).<sup>134</sup> Por isso, quando James tenta realizar uma análise da experiência humana concreta, ele é incapaz de fornecer uma descrição totalmente clara e inequívoca dessa experiência. O que ele faz é simplesmente nomear uma realidade que sempre transborda sobre nossas descrições. Descrever a consciência ou a experiência como um fluxo que se desenrola no tempo, ou como o campo instantâneo do presente, é um artifício para guiar nossa atenção para aquilo que ele deseja que vejamos. A descrição é um acréscimo à realidade, que se soma à própria experiência descrita e a complementa, mas não fornece um acesso direto a ela. A descrição é uma outra experiência, ao lado da experiência descrita, que serve apenas para manuseá-la segundo nossos interesses, nos fornecendo um contato mediado com ela. O acesso direto à experiência descrita só pode se dar por um retorno à vida, um retorno pessoal ao fluxo imediato da experiência.

Há uma oposição fundamental entre o discurso intelectual e a vida concreta, na medida em que o discurso nunca alcança plenamente a realidade da vida. Assim, segundo James:

O retorno à vida não pode advir do discurso. Ele é um *ato*; para fazer vocês

---

<sup>134</sup> “Thought deals thus solely with surfaces. It can name the thickness of reality, but it cannot fathom it, and its insufficiency here is essential and permanent, not temporary.” (PU, p. 745)

retornarem à vida, devo estabelecer um exemplo para sua imitação, devo ensurdecê-los para o discurso, ou para a importância da discurso, mostrando-lhes [...] que os conceitos com os quais discursamos são feitos para propósitos de *prática* e não para propósitos de introversão. Ou devo *apontar*, apontar para o mero *aquilo* da vida, e vocês por simpatia interior devem preencher o *quê* por si mesmos. (PU, p. 762)<sup>135</sup>

Deste modo, James empreende uma crítica à noção tradicional de racionalidade e, por conseguinte, à filosofia atrelada a essa noção. Ele se vê obrigado a adotar uma nova posição, ao perceber que “uma resposta *intelectual* para as dificuldades do intelectualista nunca virá, e que a verdadeira saída para elas, longe de consistir na descoberta de uma tal resposta, consiste em simplesmente fechar os ouvidos para a pergunta” (PU, p. 763).<sup>136</sup> Na filosofia de James, a explicação da necessidade dessa saída, uma explicação que funciona como um modo de nos “ensurdecer para a importância do discurso”, emerge da própria análise de nossa constituição psicológica.

Como vimos no Capítulo 1, segundo James, a consciência tem uma natureza intrinsecamente teleológica. Em relação à filosofia, o modelo do arco reflexo da consciência implica que a filosofia visa uma resolução. O conhecimento e a ciência, bem como quaisquer visões filosóficas, são partes de um processo que em última instância visa a ação. A ideia da natureza teleológica da consciência indica que o objetivo de todo pensamento é descarregar-se em ação. Deste modo, a filosofia é vista como uma atividade reflexiva que visa orientar a ação.

Segundo essa perspectiva, a filosofia comete um erro ao se tornar mera discussão abstrata de questões teóricas. Segundo a visão jamesiana, a filosofia que perde o contato com a realidade concreta deixa de cumprir seu papel original, que é o de nos orientar nessa realidade, dando-lhe algum sentido a fim de que possamos agir com segurança. Precisamos esclarecer o que estamos chamando de “realidade concreta”, e o que significa dizer que ela tem ou não algum “sentido”. Uma das principais introversões de James é notar que a realidade concreta não é meramente o mundo “exterior” que percebemos através dos sentidos comuns, mas o fluxo da experiência de cada indivíduo, com tudo que este fluxo contém: percepções,

---

135 “*The return to life can't come about by talking. It is an act; to make you return to life, I must set an example for your imitation, I must deafen you to talk, or to the importance of talk, by showing you [...] that the concepts we talk with are made for purposes of practice and not for purposes of insight. Or I must point, point to the mere that of life, and you by inner sympathy must fill out the what for yourselves.*” (PU, p. 762)

136 “*an intellectual answer to the intellectualist's difficulties will never come, and that the real way out of them, far from consisting in the discovery of such an answer, consists in simply closing one's ears to the question.*” (PU, p. 763)

sentimentos, emoções, pensamentos, desejos, e tudo aquilo que faz parte da experiência caracteristicamente humana da realidade. A realidade concreta é a realidade íntima de cada pessoa, a cada instante – com sua infinita profusão de detalhes e nuances, sua dolorosa e doce finitude, seu insondável horizonte de possibilidades e surpresas. Se tivermos que escolher uma única palavra para caracterizá-la, essa palavra será a intimidade. Quando nos referimos a essa realidade, inevitavelmente usamos conceitos para descrevê-la, os quais tendem a nos fazer perder a consciência da intimidade da experiência concreta. A intimidade está sempre presente, mas os conceitos nos fazem esquecê-la, assim como quando vemos um filme projetado sobre uma tela: ao vermos as imagens, não nos damos conta da tela, mas a esquecemos por causa do filme, ao sermos absorvidos por ele. Esse é um problema central para a filosofia, que trabalha exclusivamente com conceitos: como não perder de vista a intimidade de nossa realidade concreta.

James está partindo de uma premissa básica, a de que o papel da filosofia deve ser o de nos orientar na existência e dar algum sentido a ela, uma premissa que, como vimos, deriva de sua análise psicológica da consciência. O que se entende por “sentido”, aqui, como na expressão “sentido da vida”, não é nada além do significado mais coloquial: um rumo, e também um significado. O fato é que ninguém sabe se há ou não um sentido intrínseco à vida – essa é uma questão metafísica. Na prática cada um encontra seu próprio sentido (ou não encontra nenhum), e isso diz respeito mais a um sentimento do que a uma visão articulada. Um sentido da vida não precisa envolver uma explicação livre de contradições, ou uma visão de mundo imune a críticas. Como veremos mais adiante, o significado aqui está mais próximo da experiência mística do que de uma explicação discursiva, mas também não precisa envolver nenhuma ruptura radical com o padrão da experiência ordinária. Simplesmente, “sentido” significa que há um motivo para viver. Um motivo não precisa ser nada além de um desejo de viver, e uma alegria de fazê-lo, quaisquer que sejam as circunstâncias, sem que para isso seja necessária alguma grande explicação.

Mas um componente discursivo faz parte desse sentido, na medida em que a explicação racional é uma necessidade humana concreta. Temos necessidade de explicações para a vida. Segundo a perspectiva de James, aqui entra em cena a filosofia, que serve para suprir, na medida do possível, essa necessidade humana. Para entendermos de onde brota tal necessidade, notemos que, entre outras coisas, a vida é feita de problemas. Em uma classificação meramente ilustrativa, sem pretensão de sistematicidade, podemos dizer que há

problemas práticos, como uma torneira pingando, uma dor de dentes, ou a construção de uma ponte. Há problemas existenciais, ou filosóficos, que são na verdade perguntas: o que acontece quando morremos? O que é a consciência? Deus existe? (Estes problemas são como caixas chinesas, uns cabem dentro dos outros, e cada um traz dentro de si vários outros: por exemplo, quando perguntamos se Deus existe, há o problema de saber o que entendemos por “Deus”, e assim por diante.) Há problemas morais, como: qual a maneira correta de viver? Essa ou aquela ação é boa ou má? (Estes envolvem sempre problemas filosóficos implícitos, que dizem respeito aos termos do problema; e assim nos deparamos mais uma vez com as caixas chinesas.) E há problemas mistos, envolvendo decisões políticas, decisões morais, decisões práticas, as quais dependem de posições filosóficas, sejam elas implícitas ou explícitas. A filosofia, portanto, pode ser vista como a atividade que aborda certos tipos de problemas que fazem parte da vida humana, e exceto pelos problemas puramente práticos – se é que existe algum que seja *puramente* prático, quando consideramos uma perspectiva ampla – todo problema envolve alguma posição filosófica, mesmo que implícita, na medida em que envolve uma valoração das circunstâncias presentes no problema.

Portanto, tomando como referência a vida e as necessidades intrínsecas à nossa consciência em geral, podemos dizer que a filosofia tem um propósito: ela visa satisfazer certas necessidades da consciência, necessidades relacionadas à busca humana por sentido e explicação. Como observa Charlene Seigfried:

Embora o que distinga a filosofia como disciplina seja sua insistência sobre a prova rigorosa, isto é, seu racionalismo intelectual, o que nos interessa como pessoas é o resultado das investigações. [...] O racionalismo é primeiramente um constituinte do modo humano de ser no mundo, antes de ser uma tradição filosófica definível. (SEIGFRIED, 1990, p. 377)

A crítica de James à filosofia diz respeito ao sucesso desta em nos satisfazer enquanto pessoas reais, não fornecendo respostas definitivas às questões filosóficas que levantamos (pois isso é manifestamente impossível), mas reconhecendo sua importância para nós, enquanto pessoas reais. O sucesso da filosofia será medido pelo sentido que ela produzir, e por sua capacidade de se reportar ao destino pessoal dos indivíduos. Em consonância com essa visão, a filosofia de James adquire um caráter fortemente existencial, voltado para a abordagem de problemas vitais do ser humano. De fato, James

colocou todo o empreendimento filosófico em questão ao insistir que, a menos que retornasse ao contato com a experiência individual, tal empreendimento continuaria a perder sua credibilidade como força condutora na vida humana e se reduziria ao mero exercício acadêmico em que agora amplamente se transformou (SEIGFRIED, 1990, p. 21).

Ele propôs o retorno à experiência individual de modo radical, adotando essa experiência como a categoria principal de toda sua filosofia. Novamente, este foco sobre a experiência individual e pessoal deriva de sua análise psicológica da consciência, na qual, como vimos, ele reconhece que a pessoalidade é uma das características fundamentais da experiência humana concreta. Sob essa perspectiva, James estende a filosofia a todos aqueles indivíduos que possam ter algum interesse pelas questões filosóficas – isto é, todos as pessoas, e não apenas os filósofos profissionais. Segundo essa visão, a investigação filosófica deve ser acessível àqueles que estão fora da academia, e o trabalho filosófico genuíno,

para ser proveitoso, deve ser persuasivo; deve oferecer uma visão clara, razoável e útil do eu e da realidade, que permita a indivíduos que estiveram previamente amortecidos pelo desespero niilista recobrem um senso de propósito e sentido em suas vidas. A partir da perspectiva pragmática de James, uma visão filosófica que não transformasse as vidas era certamente não valiosa, e era muito possivelmente não verdadeira. (BARNARD, 1997, p. 3)

Entendida desse modo, a filosofia tem um papel transformador e um valor psicoterapêutico, servindo para nos reconciliar com as condições reais de nossa existência e para orientar transformações em nossas vidas. James apela para a experiência concreta como ponto de partida de sua filosofia, pois é somente ali, na experiência intimamente pessoal de cada indivíduo, que a filosofia pode cumprir seu papel. Esse é o traço distintivo da filosofia jamesiana: “Toda a originalidade do pragmatismo, toda sua importância, é seu uso do modo concreto de ver. Ele começa com a concretude, retorna a ela e termina com ela.” (MT, p. 934).<sup>137</sup>

Esse retorno à concretude tem um *porquê* definido, que diz respeito ao papel da filosofia na vida dos indivíduos: produzir sentidos na experiência, permitindo a cada um trilhá-la e explorá-la com satisfação. Esse papel é assim expresso por James:

Os filósofos são, afinal, como os poetas. Eles são descobridores de

---

137 “The whole originality of pragmatism, the whole point in it, is its use of the concrete way of seeing. It begins with concreteness, and returns and ends with it.” (MT, p. 934)

caminhos. Para aquilo que todos podem sentir, aquilo que todos podem saber nos ossos e na medula, eles às vezes podem encontrar palavras e expressar. As palavras e pensamentos dos filósofos não são exatamente as palavras e pensamentos dos poetas – infelizmente. Mas ambas têm a mesma função. Elas são, se posso usar um símile, tantas clareiras, ou aberturas – aberturas feitas pelo machado do intelecto humano nas árvores da floresta da experiência humana, a qual, de outro modo, não teria trilhas. Elas lhe dão algum lugar de onde partir. Elas lhe dão uma direção e um lugar para alcançar. Elas não lhe dão a floresta integral com todas as suas glórias iluminadas pelo sol e seus feitiços e maravilhas iluminados pela lua. Os pequenos vales de samambaias, as cachoeiras musgosas e os recantos mágicos escondidos lhe escapam, possuídos apenas pelas coisas selvagens para quem a região é um lar. Felizes são elas, sem a necessidade de trilhas! Mas para nós as trilhas fornecem um tipo de posse. Podemos agora usar a floresta, percorrê-la com nossos companheiros, e desfrutar de sua qualidade. Ela não é mais um lugar onde iremos meramente nos perder e de onde nunca iremos retornar. As palavras do poeta e as frases do filósofo são portanto auxílios do tipo mais genuíno, concedendo a todos nós a partir de então a liberdade das trilhas que eles produziram. Embora eles não criem nada, ainda assim por essa sua função de marcação e fixação nós abençoamos seus nomes e os mantemos em nossos lábios, mesmo enquanto o caráter tênue, pintalgado e meio casual de suas operações seja o mais evidente. (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1078)<sup>138</sup>

A filosofia tem a função de nos orientar no caos da experiência, a densa floresta do desconhecido. Mas por mais importante e vital que seja essa função, como diz James, ela é limitada, e não nos dá a floresta inteira. “[O]s próprios poetas e filósofos sabem como ninguém que aquilo que suas fórmulas expressam deixam sem expressão quase tudo que eles organicamente adivinham e sentem” (ibid.).<sup>139</sup> E há de fato uma grande diferença entre o mundo da experiência concreta e o mundo descrito por qualquer filosofia:

O mundo das experiências pessoais concretas [...] é multifário além da

138 *“Philosophers are after all like poets. They are path-finders. What everyone can feel, what everyone can know in the bone and marrow of him, they sometimes can find words for and express. The words and thoughts of the philosophers are not exactly the words and thoughts of the poets – worse luck. But both alike have the same function. They are, if I may use a simile, so many spots, or blazes, – blazes made by the axe of the human intellect on the trees of the otherwise trackless forest of human experience. They give you somewhere to go from. They give you a direction and a place to reach. They do not give you the integral forest with all its sunlit glories and its moonlit witcheries and wonders. Ferny dells, and mossy waterfalls, and secret magic nooks escape you, owned only by the wild things to whom the region is a home. Happy they without the need of blazes! But to us the blazes give a sort of ownership. We can now use the forest, wend across it with companions, and enjoy its quality. It is no longer a place merely to get lost and never return. The poet’s words and the philosopher’s phrases thus are helps of the most genuine sort, giving to all of us hereafter the freedom of the trails they made. Though they create nothing, yet for this marking and fixing function of theirs we bless their names and keep them on our lips, even whilst the thin and spotty and half-casual character of their operations is most evident.”* (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1078)

139 *“the poets and philosophers themselves know as no one else knows that what their formulas express leaves unexpressed almost everything that they organically divine and feel”* (ibid.).

imaginação, emaranhado, lamacento, doloroso e perplexo. O mundo que seu professor de filosofia lhe apresenta é simples, limpo e nobre. As contradições da vida real estão ausentes dele. Sua arquitetura é clássica. Princípios da razão traçam seus contornos, necessidades lógicas cimentam suas partes. Pureza e dignidade são o que ele mais expressa. Ele é um tipo de templo de mármore brilhando sobre uma colina. (P, p. 495)<sup>140</sup>

A filosofia é incapaz de expressar toda a complexidade da experiência concreta, e além disso tem o interesse de reduzir essa complexidade para que a experiência seja manuseável e compreensível; assim, seus conceitos ocultam a intimidade e a riqueza da experiência pessoal. Mesmo uma filosofia que proponha um retorno à experiência concreta está sujeita a isso. Por esse motivo, para que a filosofia promova um retorno à experiência concreta, ela deve constituir não apenas uma descrição abstrata da realidade, mas também uma atitude em relação a essa realidade. Ela deve reconhecer que o mapa não é o território, e lembrar que seus conceitos são apenas formas de abordar a experiência, tendo em vista transformações pessoais desta última. Este é o sentido da visão jamesiana da filosofia: “Toda a função da filosofia deve ser descobrir que diferença definida fará para você e para mim, em instantes definidos de nossa vida, se essa fórmula de mundo ou aquela fórmula de mundo for a verdadeira” (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1081; P, p. 508).<sup>141</sup>

Nesse sentido, a filosofia deve prover um *método* de retorno à experiência concreta. Para James, esse é o *método pragmático*, que consiste em “tentar interpretar cada noção traçando suas respectivas consequências práticas” (P, p. 506).<sup>142</sup> Mas só é possível traçar consequências práticas de um pensamento em termos de nossa atividade enquanto pessoas, pois a única forma de consequência que um pensamento produz é a influência sobre nossa experiência pessoal. Essa influência só pode ser avaliada em termos de nossas ações. Por isso “para desenvolver o significado de um pensamento, precisamos apenas determinar que conduta ele tende a produzir: aquela conduta é para nós sua única significação” (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1080; P, p. 506).<sup>143</sup> Quando

140 “The world of concrete personal experiences to which the street belongs is multitudinous beyond imagination, tangled, muddy, painful and perplexed. The world to which your philosophy-professor introduces you is simple, clean and noble. The contradictions of real life are absent from it. Its architecture is classic. Principles of reason trace its outlines, logical necessities cement its parts. Purity and dignity are what it most expresses. It is a kind of marble temple shining on a hill.” (P, p. 495)

141 “The whole function of philosophy ought to be to find out what definite difference it will make to you and me, at definite instants of our life, if this world-formula or that world-formula be the true one.” (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1081; P, p. 508)

142 “try to interpret each notion by tracing its respective practical consequences” (P, p. 506).

143 “to develop a thought’s meaning, we need only determine what conduct it is fitted to produce: that conduct is for us its sole significance” (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1080; P, p. 506).

seguimos o método pragmático, devemos “extrair de cada palavra seu valor prático, colocá-la em funcionamento dentro do fluxo de nossa experiência”; nesse caso, o método “aparece menos como uma solução, portanto, do que como um programa para mais trabalho, e mais particularmente como uma indicação dos modos como as realidades existentes podem ser mudadas” (P, p. 509).<sup>144</sup>

Deste modo, a perspectiva jamesiana sugere uma reorientação da filosofia que a diferencia da prática da mera disciplina acadêmica que estava se tornando corrente já em sua época, a qual aborda as questões filosóficas como se fossem assuntos técnicos desconectados da intimidade da experiência individual. James se volta para a experiência concreta dos indivíduos buscando não apenas compreendê-la, mas transformá-la de modo sábio e satisfatório. Essa reorientação produz uma visão da atividade filosófica que vai além dos limites da visão acadêmica, com profundas implicações para o modo como nos relacionamos com nosso próprio eu, com os outros, e com o mundo.

### 3.3. A crítica da racionalidade

A visão jamesiana da filosofia está atrelada a uma crítica da visão tradicional da racionalidade. Os primeiros elementos dessa crítica encontram-se no ensaio “The Sentiment of Rationality” (1878), embora a culminância dessa reflexão se dê apenas no final da carreira de James, em *A Pluralistic Universe* (1908). No ensaio de 1878, James nota que, concretamente, aquilo que chamamos de racionalidade corresponde a um sentimento psicológico, que ele chama de “sentimento de racionalidade”. O sentimento de racionalidade é o estado psicológico alcançado pelo indivíduo quando seu pensamento deixa de sentir necessidade de explicação e justificação. Esse é um sentimento de relaxamento, o sentimento de que o pensamento segue seu curso de maneira desobstruída. Ele é reconhecido por certas “marcas subjetivas” [*subjective marks*], sentimentos de “tranquilidade, paz e repouso” [*ease, peace, rest*] quando o pensamento flui livremente, ou de prazer e alívio quando se dá a transição de um estado de confusão e perplexidade para um estado de compreensão racional

---

144 “bring out of each word its practical cash-value, set it at work within the stream of your experience”; “[the pragmatic method] appears less as a solution, then, than as a program for more work, and more particularly as an indication of the ways in which existing realities may be changed.” (P, p. 509)



(“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 504). Esse alívio tem um caráter negativo, sendo produzido pela *ausência* de um sentimento de irracionalidade, ao passo que este último tem caráter positivo, sendo sentido como uma inquietação e como uma obstrução do pensamento. Quando o pensamento flui sem obstrução, julgamos que seu fluxo é racional. “Esse sentimento da suficiência do momento presente, de seu absolutismo – essa ausência de toda necessidade de explicá-lo, de prestar contas dele, ou de justificá-lo – é o que eu chamo de Sentimento de Racionalidade.” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 951; *WB*, p. 505).<sup>145</sup>

O que James está fazendo aqui é aplicar o método pragmático de determinação do significado para mostrar que, concretamente, aquilo que chamamos de “racionalidade” corresponde a um sentimento psicológico, e não a uma faculdade que nos dê acesso à constituição de uma realidade independente de nossa consciência. Uma consequência dessa visão é que a racionalidade torna-se relativa à consciência individual, na medida em que corresponde a um sentimento psicológico, e passa a depender de um consenso entre as consciências individuais para ser validada. Outra consequência é que o sentimento de racionalidade pode ser produzido de outras formas além da racionalidade teórica, sendo a formulação teórica apenas um dos modos de produção do sentimento de racionalidade. Essa visão abre as portas para a crítica da noção tradicional de racionalidade, que associa a racionalidade a uma faculdade inata de acesso a um aspecto independente da realidade – o aspecto “racional” do universo, por assim dizer – e restringe essa faculdade à formulação de intuições teóricas sobre tal realidade. De um ponto de vista jamesiano, a noção tradicional de racionalidade pode ser dita *unidimensional*, pois reconhece apenas o aspecto teórico da racionalidade; mas a racionalidade concreta pode ser considerada *multidimensional*, pois envolve outros aspectos – isto é, outros modos de produzir o sentimento de racionalidade. Isso não significa que o impulso teórico não seja legítimo; no entanto, a racionalidade teórica tem certos limites e um campo de aplicação restrito, e pode e deve ser complementada por outras formas de racionalidade, as quais também são limitadas em seus respectivos domínios. Assim, nas palavras de James,

Os homens são definitivamente feitos de tal modo que eles preferem um mundo racional no qual acreditar e no qual viver. Mas a racionalidade tem

---

<sup>145</sup> “This feeling of the sufficiency of the present moment, of its absoluteness – this absence of all need to explain it, account for it, or justify it – is what I call the Sentiment of Rationality.” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 951; *WB*, p. 505)

pelo menos quatro dimensões, intelectual, estética, moral e prática; e encontrar um mundo racional em grau máximo *em todos estes aspectos simultaneamente* não é um assunto fácil. [...] Pela racionalidade que ganhamos em uma moeda nós assim pagamos em outra; e o problema, conseqüentemente, parece à primeira vista se transformar no de obter uma concepção que produzirá o maior *saldo* de racionalidade, ao invés de uma que produzirá a racionalidade perfeita em toda a descrição. (PU, p. 680-81)<sup>146</sup>

O problema apontado aqui é que “quando o pensamento conceitual é tomado como sendo o método, árbitro e objetivo da investigação *exclusivamente*, o empreendimento da filosofia, que James [...] havia caracterizado como a obtenção do ‘máximo de introversão possível sobre o mundo como um todo’ [PB, p. 427], é severamente incapacitado” (LAMBERTH, 1999, p. 181). Porém, a crítica jamesiana não deve ser considerada um “movimento antirracional, mas antes um balanceamento ou recalibração de todo o empreendimento filosófico” (ibid., p. 182). Ela afirma que há outras dimensões da racionalidade que nos permitem ir além dos limites existentes na dimensão teórica, na medida em que satisfazem a necessidade que temos do sentimento de racionalidade, ao produzi-lo de alguma maneira. Cada dimensão da racionalidade tem seus próprios limites, e assim não é possível a “racionalidade perfeita”, mas apenas um bom saldo geral entre as dimensões.

O alvo principal da crítica jamesiana é o ponto de vista da racionalidade teórica quando tomada como dimensão exclusiva da racionalidade. Devemos notar que, quando o anseio humano por um sentimento de racionalidade é satisfeito através de alguma outra dimensão desta, tal satisfação não é uma satisfação teórica. Ocorre que, do ponto de vista da explicação conceitual, os limites da racionalidade teórica não podem ser transpostos. Mas quais são esses limites e por que não podem ser transpostos?

Os limites se encontram no fato de as necessidades teóricas nunca poderem ser plenamente satisfeitas. As questões metafísicas são intrínsecas ao ser humano, mas a condição humana parece envolver a formulação de questões fadadas a nunca serem respondidas – ou impossíveis de serem respondidas satisfatoriamente pela racionalidade teórica. Não é possível chegar ao fim do processo de obter uma explicação racional para o universo, pois a concepção obtida sempre pode ser questionada. Isso é o que James chama de *reduutivo* do pensamento:

---

146 “Men are once for all so made that they prefer a rational world to believe in and to live in. But rationality has at least four dimensions, intellectual, aesthetical, moral, and practical; and to find a world rational to the maximal degree in all these respects simultaneously is no easy matter. [...] The rationality we gain in one coin we thus pay for in another; and the problem accordingly seems at first sight to resolve itself into that of getting a conception which will yield the largest balance of rationality rather than one which will yield perfect rationality of every description.” (PU, pp. 680-81)

sempre há “considerações ulteriores que podem sobrevir e tornar relativa ou desracionalizar uma massa de pensamento” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, pp. 980-81).<sup>147</sup> O redutivo é o desafio cético por excelência, capaz de colocar em questão sucessivamente todos os níveis posteriores invocados como fundamento de uma crença segura. Para qualquer pensamento, há sempre um redutivo teoricamente legítimo capaz de abalar sua certeza. Mesmo que uma filosofia consiga satisfazer ao máximo as necessidades de síntese teórica de um indivíduo, resta sempre a questão final: por que este universo e não outro? Por que este e não nenhum? A contingência do ser é um ponto intransponível para a racionalidade teórica. Como diz James: “O fundo do ser permanece logicamente opaco para nós, como algo com o qual simplesmente nos deparamos e que descobrimos, e sobre o qual (se desejamos agir) devemos pausar e nos perguntar tão pouco quanto possível” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 511).<sup>148</sup> Assim, quando a racionalidade teórica avança até seu máximo limite possível, descobrimos que ela não se satisfaz.

Segundo James, a busca pela racionalidade teórica em nossas concepções se deve a impulsos que fazem parte de nossa constituição psicológica. Destes impulsos, um dos mais importantes é a “a paixão pela parcimônia, pela economia de meios no pensamento” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 954; *WB*, p. 505).<sup>149</sup> Essa é a necessidade humana de reduzir a multiplicidade dos fatos à simplicidade das concepções, uma necessidade que é essencialmente prática, e visa um manuseio mais eficiente da realidade concreta para satisfação de nossos interesses (interesses que podem ser puramente emocionais, como o desejo de sentir-se seguro, ou de tornar conhecido o assustador desconhecido). As concepções, como instrumentos teleológicos, servem para poupar trabalho intelectual, substituindo longos trechos de experiência detalhada por cadeias de pensamentos mais simples:

A realidade sensível é concreta demais para ser inteiramente manuseável [...]. Para ir de um ponto a outro nela temos de avançar penosamente através de todo o intolerável intervalo. [...] Mas com nossa faculdade de abstrair e fixar conceitos estamos lá em um segundo, quase como se controlássemos uma quarta dimensão, saltando os intervalos como que por um alado poder

147 “further considerations which may supervene and make relative or derationalize a mass of thought” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 980-81).

148 “The bottom of being is left logically opaque to us, as something which we simply come upon and find, and about which (if we wish to act) we should pause and wonder as little as possible.” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 511).

149 “The passion for parsimony, for economy of means in thought” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 954; *WB*, p. 505).

divino, e chegando ao ponto exato de que necessitamos, sem emaranhamento em qualquer contexto. (PU, p. 741)<sup>150</sup>

No entanto, ao fazermos isso, reduzimos uma realidade viva e fluida a um mapa de conceitos fixos: “Quando conceitualizamos, nós recortamos e fixamos, e excluimos tudo exceto aquilo que tenhamos fixado” (PU, p. 746).<sup>151</sup> Assim, as concepções são úteis enquanto instrumentos, e cumprem o papel de todo instrumento – poupar energia e permitir a realização de tarefas que sem elas seriam impossíveis; elas nos permitem intervir na realidade de um modo que antes não estaria ao nosso alcance. Por outro lado, elas excluem os aspectos da realidade que não são relevantes para o fim que temos em vista, e “nenhum conceito abstrato pode ser um substituto válido para uma realidade concreta exceto com referência a um interesse particular do concebedor” (“The Sentiment of Rationality”, WB, p. 509).<sup>152</sup> Portanto, um dos erros da noção tradicional de racionalidade é considerar que as explicações conceituais nos concedem um acesso privilegiado à realidade.

Psicologicamente, ocorre que os indivíduos sentem necessidade de explicações conceituais em vários níveis, e dessa necessidade brotam as ciências e as filosofias. Por razões de temperamento alguns indivíduos têm mais anseio ou interesse pela explicação teórica do que outros. O que diferencia o filósofo do não-filósofo é apenas o grau desse interesse, o ponto em que cada um se satisfaz e aceita interromper suas considerações teóricas sobre a realidade, ou permite que considerações posteriores perturbem a estabilidade de suas assunções. A pessoa simples se satisfaz imediatamente, “e está sujeita a qualquer momento aos estragos de muitos tipos de dúvida”, ao passo que o filósofo não se satisfaz “até que a unidade seja alcançada, e está protegido contra as incursões destas considerações” (ibid., p. 511).<sup>153</sup> O que determina de fato até que ponto um indivíduo se interessa ou se preocupa com a busca de uma unidade teórica é sua constituição psicológica, seu temperamento. Assim, em última instância, quando falamos em filosofias estamos falando de preferências pessoais – e, portanto, de crenças pessoais.

---

150 “Sensible reality is too concrete to be entirely manageable [...]. To get from one point in it to another we have to plough or wade through the whole intolerable interval. [...] But with our faculty of abstracting and fixing concepts we are there in a second, almost as if we controlled a fourth dimension, skipping the intermediaries as by a divine winged power, and getting at the exact point we require without entanglement with any context.” (PU, p. 741)

151 “When we conceptualize, we cut out and fix, and exclude everything but what we have fixed.” (PU, 746)

152 “No abstract concept can be a valid substitute for a concrete reality except with reference to a particular interest in the conceiver.” (“The Sentiment of Rationality”, WB, p. 509)

153 “and is liable at any moment to the ravages of so many kinds of doubt.”; “The philosopher does not do so till unity has been reached, and is warranted against the inroads of those considerations” (“The Sentiment of Rationality”, WB, p. 511).

O filósofo é alguém que procura oferecer uma argumentação racional para sustentar uma visão de mundo que é na verdade um conjunto de crenças aceitas por influência de seu temperamento. “Finjamos o quanto quisermos, o homem inteiro dentro de nós está em ação quando formamos nossas opiniões filosóficas. Intellecto, vontade, gosto e paixão cooperam exatamente como o fazem nos assuntos práticos” (ibid., p. 525).<sup>154</sup> Nenhuma filosofia pode ser “construída sem o auxílio da preferência pessoal, da crença, ou da adivinhação.” (ibid., p. 526).<sup>155</sup> Assim, a análise psicológica das motivações subjacentes ao filosofar conduz a essa conclusão:

A história da filosofia é em grande medida a de um certo confronto de temperamentos humanos. Indigno como tal tratamento possa parecer a alguns de meus colegas, terei de levar em consideração esse confronto e explicar por meio dele boa parte das divergências dos filósofos. Qualquer que seja o temperamento de um filósofo profissional, ele tenta, quando filosofa, ocultar o fato de seu temperamento. O temperamento não é nenhuma razão convencionalmente reconhecida, então ele alega apenas razões impessoais para suas conclusões. Contudo, seu temperamento realmente lhe dá um viés muito mais forte do que qualquer uma de suas premissas mais estritamente objetivas. [...] Ele *confia* em seu temperamento. Desejando um universo que se ajuste a [seu temperamento], ele acredita em qualquer representação do universo que de fato se ajuste a ele. [...]

Contudo, no fórum ele não pode fazer nenhuma reivindicação, simplesmente com base em seu temperamento, de um discernimento ou autoridade superiores. Assim emerge uma certa insinceridade em nossas discussões filosóficas: a mais potente de todas as nossas premissas nunca é mencionada. (P, pp. 488-89)<sup>156</sup>

A “mais potente das premissas” filosóficas é o temperamento pessoal do filósofo, que dita a forma particular de sua visão de mundo. Contudo, não importando a forma particular que cada filósofo dará às questões filosóficas e à sua solução, a filosofia esbarrará sempre no

154 “Pretend what we may, the whole man within us is at work when we form our philosophical opinions. Intellect, will, taste, and passion co-operate just as they do in practical affairs” (“The Sentiment of Rationality”, WB, p. 525)

155 “constructed without the help of personal preference, belief, or divination” (“The Sentiment of Rationality”, WB, p. 526).

156 “The history of philosophy is to a great extent that of a certain clash of human temperaments. Unidgnified as such a treatment may seem to some of my colleagues, I shall have to take account of this clash and explain a good many of the divergencies of philosophers by it. Of whatever temperament a professional philosopher is, he tries, when philosophizing, to sink the fact of his temperament. Temperament is no conventionally recognized reason, so he urges impersonal reasons only for his conclusions. Yet his temperament really gives him a stronger bias than any of his more strictly objective premises. [...] He trusts his temperament. Wanting a universe that suits it, he believes in any representation of the universe that does suit it. [...]

Yet in the forum he can make no claim, on the bare ground of his temperament, to superior discernment or authority. There arises thus a certain insincerity in our philosophic discussions: the potentest of our premises is never mentioned.” (P, pp. 488-89)

limite da racionalidade teórica, a impossibilidade de fornecer uma solução teórica definitiva para qualquer questão filosófica. Como transpor esse limite? James sugere duas alternativas possíveis, não mutuamente excludentes, para realizar essa transposição: a racionalidade prática e o êxtase místico.

### 3.4. Crenças e racionalidade prática

Embora não seja possível evitar a redução cética da racionalidade teórica através do próprio raciocínio intelectual, uma possível solução para o problema é o que James chama de “racionalidade prática”, o sentimento de racionalidade originado da satisfação de nossos impulsos ativos. Como diz Seigfried, James propõe uma mudança no tipo de fundamento esperado para a formulação de uma visão filosófica, passando “da introvisão sobre o ser para a identificação da crença necessária para a ação” (SEIGFRIED, 1990, p. 29). Essa mudança não impede a dúvida, mas a solução de James é suspender a dúvida para dar lugar à ação. Nas palavras de James: “As obstruções que surgem na esfera teórica talvez possam ser evitadas se o fluxo da ação mental deixar aquela esfera em tempo e passar para a prática” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, pp. 984-85; *WB*, p. 513).<sup>157</sup> De certo modo, mesmo quando a racionalidade teórica encontra seu limite absoluto, a racionalidade prática permite a construção de uma visão articulada sobre o mundo. Isso é possível pois a ação sempre se dá com base em assunções implícitas e convicções mudas, que podem vir a se tornar elementos constituintes de uma visão explícita. Conquanto a racionalidade teórica só seja capaz de enfatizar nossa ignorância sobre o “dado universal último”, não se pode dizer que o filósofo deixe esse dado “desconhecido para nós, enquanto ele pretenda minimamente que nossa atitude emocional ou ativa em relação a esse dado deva ser de um tipo ao invés de outro” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 520).<sup>158</sup> Mesmo que de um ponto de vista teórico alguém afirme que a natureza última do universo é um mistério, do ponto de vista de sua atitude prática ele sustenta assunções implícitas sobre o mistério, visto que se relaciona com

---

157 “Impediments that arise in the theoretic sphere might perhaps be avoided if the stream of mental action should leave that sphere betimes and pass into the practical.” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, pp. 984-85; *WB*, p. 513)

158 “unknown to us so long as he in the slightest degree pretends that our emotional or active attitude towards it should be of one sort rather than another” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 520).

ele de algum modo. A explicitação destas assunções pode gerar visões de mundo “racionais” no sentido ampliado jamesiano, apesar da possibilidade da redução cética. Assim, a racionalidade prática pode auxiliar na formulação de concepções capazes de despertar nossos impulsos ativos e nos orientar quanto à satisfação destes impulsos. As visões de mundo só podem ser justificadas por sua relação com estes impulsos ativos dos seres humanos, dado que a passagem para a prática como um modo de interromper o “reduutivo” não elimina o questionamento teórico. No entanto, como “o homem precisa de uma regra para sua vontade, e inventará uma se uma não lhe for dada” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 522),<sup>159</sup> tais visões se justificam.

Como nota James, o temperamento pessoal é sempre um fator determinante em nossa geração de regras para a vontade, e na subsequente justificação racional de tais regras. Qualquer posição adotada em relação ao dado universal – qualquer “visão de mundo” – se encontra no domínio da crença pessoal, longe do ideal de uma aceitação plena por parte dos outros seres humanos:

[É] quase certo que o temperamento pessoal se fará sentido aqui, e que embora todos os homens insistam que o universo lhes fale de alguma maneira, poucos insistirão em que ele lhes fale exatamente da mesma maneira. Temos aqui, em suma, a esfera daquilo que Matthew Arnold gosta de chamar de *Aberglaube*, legítima, inexpugnável, e ainda assim fadada a eternas variações e disputas. (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 523)<sup>160</sup>

O termo *Aberglaube* havia sido utilizado por Goethe com o sentido de “superstição”, mas foi adotado por Mathew Arnold, sem suas conotações pejorativas, para significar crenças originadas como expressões poéticas de sentimentos religiosos (WHITTAKER, 1983, pp. 203-4). James posteriormente o traduziu como *sobrecrença* [*overbelief*], utilizando-o para indicar crenças que não são confirmadas por evidências e nem por meios intelectuais (cf. *VRE*, p. 458 e *passim*). Tais crenças têm um importante valor filosófico, pois formam o arcabouço geral de nossa interpretação da experiência. Elas têm uma função prática: influenciam diretamente nossa conduta, gerando as atitudes que determinam nossas ações e dando significado a essas ações. Segundo Whittaker, “elas são os meios pelos quais as

159 “*Man needs a rule for his will, and will invent one if one be not given him.*” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 522).

160 “*it is almost certain that personal temperament will here make itself felt, and that although all men will insist on being spoken to by the universe in some way, few will insist on being spoken to in just the same way. We have here, in short, the sphere of what Matthew Arnold likes to call Aberglaube, legitimate, inexpugnable, yet doomed to eternal variations and disputes.*” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 523)

intimações da experiência são transmutadas em uma fé articulada e descarregadas na atividade. Elas possibilitam à pessoa *viver*, fazer *uso* de sua experiência na busca de uma existência significativa” (WHITTAKER, 1983, p. 204). É bastante clara a relação dessa noção de *sobrecrenças* com o modelo do arco reflexo que James utiliza como analogia para descrever a natureza teleológica da consciência. As sobrecrenças surgem como resposta à vida experienciada, como um modo de interpretar e dar sentido a essa vida, e seu objetivo final é serem descarregadas na atividade: orientar ações no interior da própria experiência, que por sua vez produzirão novas experiências, as quais influenciarão o sistema de crenças, e por conseguinte as ações futuras – e assim por diante.

Em sua análise, James desenvolve critérios que nos permitam julgar estas crenças, e defende que nosso direito de adotá-las é racional, se considerarmos a racionalidade em seu sentido ampliado, não limitado à racionalidade teórica. A análise concreta de James revela que os postulados racionais meramente teóricos não são necessários para o significado e a ação, e considerá-los como tal é apenas uma forma de fomentar o ceticismo e o niilismo. A saída antevista por James para o ceticismo niilista é abandonar a síntese totalizante do racionalismo e a supremacia da racionalidade teórica, substituindo-a por uma racionalidade viva baseada em sua análise concreta da experiência humana.

Sua crítica reconhece, em primeiro lugar, que a base da própria racionalidade não é “racional” no sentido tradicional do termo, mas uma necessidade humana entre outras. Em segundo lugar, ela aponta para a legitimidade das várias necessidades humanas e sua condição de *a priori* pragmáticos estabelecidos por variação espontânea ao longo do processo evolutivo. A conclusão é que a racionalidade teórica tem uma função crítica legítima, mas erra quando deixa de se reportar à experiência pessoal dos indivíduos reais. Quando os filósofos profissionais superestimam o aspecto teórico da racionalidade, seu racionalismo perverte a função original da racionalidade teórica, que seria a de apoiar a vida. Como diz Seigfried:

Na medida em que a filosofia profissional se divorcia dessa perspectiva centrada no ser humano e persegue o racionalismo abstrato por si mesmo, suas formas e métodos especializados podem frustrar ao invés de satisfazer seu propósito original e sustentador. (SEIGFRIED, 1990, p. 377)

A filosofia profissional torna-se uma aberração na medida em que suas discussões deixam de ter algum valor para a vida das pessoas reais. Com sua crítica, James rejeita esse tipo de atividade filosófica, propondo um retorno ao propósito original da filosofia, a satisfação de



necessidades humanas concretas relacionadas à produção de sentido existencial. A filosofia só faz sentido como parte de uma busca vital. Essa atitude aproxima a filosofia jamesiana da antiga noção estoica de uma “arte de viver” (cf. SELLARS, 2003). Como nota Hilary Putnam: “Para James, assim como para Sócrates, a questão filosófica central é *como viver*. Mas para James, assim como para Sócrates e seus sucessores, a oposição entre a filosofia que se preocupa com como viver e a filosofia que se preocupa com difíceis questões técnicas é uma falsa oposição” (PUTNAM, 1995, p. 22).

Nesse sentido, a filosofia de James se constitui como uma busca de normas para a ação, visando a satisfação de necessidades intrínsecas do ser humano. Pode-se dizer que essa busca tem um sentido psicoterapêutico, uma vez que a falta de uma orientação para a vontade gera um tipo de crise espiritual: “a diminuição da vontade de viver, por falta de uma filosofia pela qual viver – uma paralisia da ação ocasionada por um senso de impotência moral” (PERRY, 1935, v. 1, p. 322). Assim, a filosofia pode servir como remédio para uma alma doente, que sofre com a falta de um sentido para a vida. O ‘princípio ativo’ desse remédio, por assim dizer, ou, em outras palavras, aquilo que dá sustentação a essa filosofia, é o “evangelho da crença” (PERRY, 1935, v. 1, p. 324) de James – sua doutrina da vontade de crer: a defesa da legitimidade de uma crença voluntariamente adotada como base para a ação, quando a racionalidade teórica não é capaz de fundamentar essa ação. Desse modo, a “vontade de crer” constitui o princípio básico da racionalidade prática.

### 3.5. *A vontade de crer*

Uma vez que as posições filosóficas são sempre sujeitas à dúvida teórica, o único modo de sustentá-las é o fideísmo. Através de sua análise concreta, James mostra que toda filosofia decorre em grande medida dos interesses e da personalidade do filósofo, e que a própria racionalidade está enraizada em nossa natureza passional. A filosofia é sempre, ao menos em parte, uma expressão das crenças do filósofo. Assim, a escolha de um modo de vida através da filosofia exige uma avaliação profunda de nossas crenças, e a decisão de aceitá-las ou não, conforme o efeito que produzam em nossas vidas. É exatamente esse o objetivo da doutrina jamesiana da vontade de crer: mostrar como podemos avaliar nossas crenças, e que

tipo de crenças temos o direito de aceitar.

A vontade de crer serve de ponto de apoio para uma defesa da metafísica, entendida como uma forma rigorosa de estruturar uma visão de mundo. Ela permite o endosso de um conjunto de crenças que são injustificadas de um ponto de vista evidencialista. A vontade de crer é uma justificativa pragmática dessas crenças, visando possibilitar que o indivíduo adote um modo de vida que o satisfaça intimamente. A filosofia serve para dar um sentido para a vida, possibilitando a construção de uma visão de mundo coerente e indicando uma forma de agir. As posições metafísicas são, portanto, justificadas por considerações normativas: a metafísica se subordina à moral, pois permite a criação de um ‘mapa’ do território da experiência, o qual serve para orientar as ações individuais. É importante ressaltar que isso não é uma questão de escolha – não há como evitar a metafísica. Não podemos simplesmente dizer “não faço metafísica”, pois todos nós temos crenças metafísicas que compõem uma visão de mundo implícita ou explícita, e essa visão influencia nossas ações de modo bom ou ruim. A única opção é entre uma metafísica consciente ou inconsciente, e a única alternativa sábia é a metafísica consciente.

As formulações metafísicas produzidas através da reflexão teórica e sistemática não têm nenhum valor de verdade garantido. Apesar de sua profunda importância, elas são apenas hipóteses, que de algum modo servem para orientar nossa atitude em relação à vida. Dada nossa necessidade de orientação na vida – uma necessidade prática e moral que pode se tornar uma carência patológica – devemos ter o direito de adotar hipóteses metafísicas que satisfaçam essa necessidade. Esse é o cerne da doutrina da vontade de crer.

No ensaio “The Will to Believe”, James define *hipótese* como “qualquer coisa que possa ser proposta para nossa crença” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 457).<sup>161</sup> Em seguida, ele faz uma distinção entre hipóteses *vivas* e hipóteses *mortas*. Uma hipótese viva é uma hipótese que “tem o apelo de uma possibilidade real para aquele a quem ela é proposta” (*ibid.*, p. 458).

<sup>162</sup> Uma hipótese morta é o contrário disso, ou seja, uma hipótese que aparece desde o início como uma impossibilidade para o indivíduo. O conjunto de hipóteses vivas e mortas varia de um indivíduo a outro conforme o temperamento pessoal e a educação, e delimita de modo essencial o alcance das visões de mundo dos vários indivíduos, assim como das culturas. A vitalidade de uma hipótese para um indivíduo é medida pela disposição que o indivíduo mostra para agir com base naquela hipótese; essa disposição admite graus. No ponto máximo

---

161 “anything that may be proposed to our belief” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 457).

162 “appeals as a real possibility to him to whom it is proposed” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 458).

da escala, quando há “disposição para agir irrevogavelmente” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 458),<sup>163</sup> temos a *crença*. Esse é o sentido prático que James atribui ao termo.

James afirma que é legítimo optar por uma hipótese qualquer, mesmo na ausência de evidências para sustentá-la, caso sejam satisfeitas algumas condições. Uma dessas condições é que a decisão sobre a verdade das hipóteses envolvidas não seja possível através da mera reflexão intelectual. As outras condições caracterizam aquilo que James chama de uma “opção genuína” [*genuine option*]. Uma *opção* é o mesmo que uma “decisão entre duas hipóteses” (*ibid.*). Uma opção genuína é uma opção que é “viva” [*live*], “forçada” [*forced*] e “momentosa” [*momentous*]. A opção é considerada viva quando todas as hipóteses envolvidas são vivas. Ela é forçada quando a pessoa não pode evitar a decisão entre as hipóteses naquele momento. E momentosa quando “esta provavelmente seria sua única oportunidade similar, e sua escolha agora ou excluiria você [da oportunidade] ou colocaria ao menos a chance dela em suas mãos” (“The Will to Believe”, *WB*, pp. 458-59).<sup>164</sup> Baseando-se nessas definições, ele enuncia a tese central de “A vontade de crer”:

Nossa natureza passional não apenas pode legitimamente, mas deve, decidir uma opção entre proposições, sempre que ela for uma opção genuína que não possa, por natureza, ser decidida em bases intelectuais; pois dizer, sob tais circunstâncias, “não decida, mas deixe a questão em aberto”, é ela própria uma decisão passional – exatamente como decidir sim ou não – e é acompanhada do mesmo risco de perder a verdade. (“The Will to Believe”, *WB*, p. 464)<sup>165</sup>

A vontade de crer, portanto, é a doutrina da legitimidade de nossas decisões passionais em favor de certas hipóteses, sob certas circunstâncias. Essa doutrina se baseia em uma observação psicológica: James está simplesmente constatando que nossa “natureza volitiva” ou “passional” é um fator determinante de nossas crenças, atuando lado a lado com o intelecto e muitas vezes sobrepujando este último. O que ele entende por “natureza volitiva” é explicado na seguinte passagem:

Quando digo “natureza volitiva”, não entendo apenas tais volições

163 “*willingness to act irrevocably*” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 458).

164 “*this would probably be your only similar opportunity, and your choice now would either exclude you from [...] [it] or put at least the chance of it into your hands.*” (“The Will to Believe”, *WB*, pp. 458-59)

165 “*Our passionate nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances, ‘Do not decide, but leave the question open’, is itself a passionate decision – just like deciding yes or no – and is attended with the same risk of losing the truth.*” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 464)

deliberadas como as que possam ter estabelecido hábitos de crença dos quais agora não podemos escapar – entendo todos os fatores de crença tais como o medo e a esperança, o preconceito e a paixão, a imitação e o partidarismo, a circunpressão de nossa casta e ambiente. Como uma questão de fato, nos achamos crendo, [e] dificilmente sabemos como ou por quê. (ibid., p. 462)<sup>166</sup>

A cultura e o espírito da época em que vivemos influenciam em grande medida as hipóteses que são vivas ou mortas para nós, e nossas crenças são determinadas pelo intelecto agindo em conjunto com uma outra parte, não-intelectual, de nós mesmos. A questão que James levanta é se esse estado deve ser considerado problemático, “repreensível e patológico, ou se, ao contrário, devemos tratá-lo como um elemento normal” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 464)<sup>167</sup> em nossas decisões. Ele defende que a influência de nossa natureza passional deve ser aceita como um elemento normal de nossas escolhas, sendo que o contrário, a repressão dessa natureza, é que pode causar um estado patológico. O que é patológico é o estado de paralisia vital causado pelo repressão do impulso natural de crer presente no ser humano.

Devemos notar que a crença, para James, é algo semelhante a um sentimento que admite graus. Aquilo que chamamos de crença no sentido forte, isto é, a crença absoluta, semelhante àquela que temos nos objetos de nossas sensações, é o extremo de uma escala contínua. Segundo James, a “Fé significa crença em algo sobre o qual a dúvida é ainda teoricamente possível” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 524). Ao mesmo tempo, ele diz que “Não podemos viver ou pensar de todo sem algum grau de fé. Fé é sinônimo de hipótese de trabalho” (ibid., p. 527). A medida de nossa crença em uma hipótese é dada pela disposição que temos para agir como se ela fosse verdadeira. Assim, tendo como base sua análise psicológica do mecanismo da crença, James apaga a distinção entre crer e sustentar uma hipótese. Isso fica claro nos *Principles of Psychology*, onde James iguala a crença ao “sentido de realidade” que temos dos diversos objetos de pensamento<sup>168</sup> que povoam o fluxo da consciência. Nas *Varieties of Religious Experience*, ele desenvolve essa ideia de modo mais explícito:

É como se houvesse na consciência humana um *sentido de realidade*, um

166 “When I say ‘willing nature’, I do not mean only such deliberate volitions as may have set up habits of belief that we cannot now escape from – I mean all such factors of belief as fear and hope, prejudice and passion, imitation and partisanship, the circunpressure of our caste and set. As a matter of fact we find ourselves believing, we hardly know how or why.” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 462)

167 “whether it be simply reprehensible and pathological, or whether, on the contrary, we must treat it as a normal element in making up our minds” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 464).

168 “Objeto de pensamento”, como discutido no Capítulo 1, significa o conteúdo total do estado de consciência em um momento dado. Cf. *PP*, 178-9.

*sentimento de presença objetiva, uma percepção* daquilo que podemos chamar de “*algo ali*”, mais profundo e mais geral do que qualquer um dos “sentidos” especiais e particulares pelos quais a psicologia corrente supõe que as realidades existentes são originalmente reveladas. Se isso fosse verdade, poderíamos supor que os sentidos despertam nossas atitudes e nossa conduta como eles habitualmente fazem, ao excitar primeiro esse sentido da realidade; mas qualquer outra coisa, qualquer ideia, por exemplo, que pudesse excitá-lo de modo similar, teria aquela mesma prerrogativa de parecer real que os objetos dos sentidos normalmente possuem. (VRE, p. 59)<sup>169</sup>

Nossa crença na realidade de um objeto de pensamento depende da medida em que esse objeto desperta nosso “sentido de realidade”. As condições para isso são fatores psicológicos determinados: para considerarmos um objeto como sendo “real”, ele deve “parecer ao mesmo tempo *interessante e importante*” (PP, pp. 643-44)<sup>170</sup> para nós. No sentido prático, a realidade de um objeto de pensamento significa sua “*relação com nossa vida emocional e ativa*” (PP, p. 644).<sup>171</sup> Quanto maior essa relação, mais nós *acreditamos* no objeto. O ponto mais importante dessa análise, contudo, é o fato de que a realidade ou existência real que atribuímos a um objeto de pensamento não é um predicado que enriquece o objeto, acrescentando-lhe propriedades. Essa realidade que lhe atribuímos, que é o mesmo que nossa crença no objeto, é na verdade um sentimento que altera nossa *relação* com o objeto em termos de nossa *vontade*, ou seja, em termos de nossas ações. O objeto em si não ganha nem perde nada com isso; nós é que mudamos nossa atitude conforme acreditamos nele ou não. Os objetos supremos de nossa crença são, é claro, os objetos das sensações, mas outros objetos de pensamento podem ter em nós o mesmo efeito:

Todas as nossas atitudes, morais, práticas, ou emocionais, bem como religiosas, são devidas aos “objetos” de nossa consciência, as coisas que acreditamos existir, seja realmente ou idealmente, juntamente conosco. Tais objetos podem estar presentes aos nossos sentidos, ou podem estar presentes apenas ao nosso pensamento. Em qualquer caso, eles extraem de nós uma *reação*; e a reação devida a coisas do pensamento é notoriamente, em muitos casos, tão forte quanto aquela devida às presenças sensíveis. (VRE, p. 55)<sup>172</sup>

169 “*It is as if there were in the human consciousness a sense of reality, a feeling of objective presence, a perception of what we may call ‘something there’, more deep and more general than any of the special and particular ‘senses’ by which the current psychology supposes existent realities to be originally revealed. If this were so, we might suppose the senses to waken our attitudes and conduct as they so habitually do, by first exciting this sense of reality; but anything else, any idea, for example, that might similarly excite it, would have that same prerogative of appearing real which objects of sense normally possess.*” (VRE, p. 59)

170 “*it must appear both interesting and important*” (PP, pp. 643-44).

171 “*relation to our emotional and active life*” (PP, p. 644).

172 “*All our attitudes, moral, practical, or emotional, as well as religious, are due to the ‘objects’ of our consciousness, the things which we believe to exist, whether really or ideally, along with ourselves. Such*

No caso das hipóteses, a mesma análise é válida, na medida em que elas são objetos de nosso pensamento. O grau de realidade que lhes atribuímos é proporcional à importância delas para nossa vida ativa, e essa importância só pode ser medida por nossa disposição para agir em relação a elas como se fossem verdadeiras (“o teste da crença é a disposição para agir” [“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 524]<sup>173</sup>). Parece claro, portanto, que na visão de James, crer em uma hipótese não significa ter uma crença absoluta na hipótese, tal como a crença que temos em um objeto dos sentidos. Se estamos dispostos a agir com base em uma hipótese, isso significa que cremos nela em alguma medida (mesmo que pequena).

### 3.5.1. Uma crítica: pensamento fantasioso

Uma crítica que é comumente feita à doutrina jamesiana da vontade de crer é a acusação de pensamento fantasioso [*wishful thinking*] (O’CONNEL, 1997, p. 53), segundo a qual James estaria defendendo o direito de cremos em qualquer coisa que nos satisfaça. O exemplo clássico desse tipo de interpretação é a crítica de Bertrand Russell, segundo o qual: “James quer que as pessoas sejam felizes, e se a crença em Deus as torna felizes, deixemos que elas acreditem [em Deus]. Isso [...] é apenas benevolência, não filosofia” (RUSSELL, 1948, p. 846). Da mesma forma, John Hick afirma que se o argumento da vontade de crer fosse válido, ele “nos autorizaria [...] a crer (‘pela fé’) em qualquer proposição não demonstravelmente falsa a qual pudesse ser vantajoso para nós [...] ter aceitado” (1966, p. 42). Segundo essa interpretação, James consideraria legítima a adoção de qualquer crença que nos tornasse felizes, mesmo que fosse uma falsa crença; em outras palavras, James estaria legitimando o direito das pessoas de se autoiludirem com vistas à satisfação pessoal.

No entanto, devemos observar que a doutrina jamesiana da legitimidade do direito de crer não é uma defesa da ideia de que podemos adotar qualquer crença que se harmonize com nossos interesses e que produza em nós um estado de satisfação subjetiva. De fato, a intenção de James não é colocar as crenças a salvo do escrutínio racional, mas pelo contrário, ele

---

*objects may be present to our senses, or they may be present only to our thought. In either case they elicit from us a reaction; and the reaction due to things of thought is notoriously in many cases as strong as that due to sensible presences.*” (*VRE*, p. 55)

173 “the test of belief is willingness to act” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 524).

pretende formular regras racionais para a adoção de crenças em situações em que não há evidências suficientes para sustentá-las. Com isso em vista, ele oferece dois tipos de critério, um negativo e outro positivo, para a adoção legítima de crenças nessas situações. O critério negativo estabelece que o “direito de crer não inclui crenças que contradigam fatos conhecidos, obtidos mediante observações do senso comum ou observação científica. E nem deve violar os cânones de nossa lógica, com seus critérios de coerência e consistência” (COMSTOCK, 1967, p. 191). Por outro lado, o critério positivo “é a regra de que uma necessidade humana pode ser a base razoável e positiva para a adoção de uma crença” (ibid.), sob certas condições. Assim, James defende nosso direito de adotar crenças metafísicas que são injustificadas de um ponto de vista evidencialista. Nessa categoria se incluem proposições relacionadas à moral e à religião. O que é importante perceber aqui é que James não está se referindo a uma necessidade de satisfação subjetiva, mas a uma necessidade de *ação*. Ele está defendendo a adoção de crenças em situações que exigem algum tipo de motivo para nossas ações, como no caso das proposições metafísicas que orientam nosso comportamento em relação ao universo e aos outros seres humanos.

### 3.5.2. Voluntarismo doxástico

Quando falamos em “adoção” de crenças, surge um outro problema em relação à doutrina da vontade crer. A doutrina de James parece depender da suposição de que somos capazes de adotar crenças voluntariamente, escolhendo crer em determinadas proposições. No entanto, essa é uma posição questionável. Na filosofia contemporânea, ela veio a ser conhecida como *voluntarismo doxástico*, isto é, a ideia de que podemos escolher crenças à vontade. O problema em relação a essa posição pode ser resumido na seguinte pergunta: até que ponto as pessoas têm controle voluntário sobre suas crenças? Será que é possível a adoção voluntária de crenças? Há uma extensa discussão na literatura a esse respeito,<sup>174</sup> que gira basicamente em torno de uma divisão entre dois tipos de voluntarismo doxástico, o voluntarismo *direto* e o voluntarismo *indireto*. O voluntarismo direto é a ideia de que podemos adotar crenças à vontade, de modo imediato, como, por exemplo, a crença de que

---

174 Para uma discussão detalhada e uma lista de referências bibliográficas, ver Alston (1988).

“está chovendo neste momento”, independentemente de estas crenças serem ou não verdadeiras. O voluntarismo indireto nega que tenhamos essa capacidade, mas sustenta que temos a capacidade de alterar nossas crenças de modo indireto, realizando outras operações que terão um impacto sobre nossas crenças. Por exemplo, mesmo que eu não acredite em Deus, se eu começar a ir à igreja e rezar, seguir os mandamentos, ler a Bíblia, etc., pode ser que eu comece a acreditar.

Para nossos propósitos, não é necessário entrarmos na discussão a respeito da possibilidade do voluntarismo doxástico, seja ele direto ou indireto, pois de fato a doutrina jamesiana da vontade de crer *não depende* de uma posição voluntarista. Como veremos, embora aparentemente o voluntarismo seja um pressuposto do argumento da vontade de crer, esta é uma interpretação errônea da posição de James. Ele próprio esclarece o equívoco em algumas passagens de sua obra, embora à primeira vista sua posição pareça claramente voluntarista. De fato, James abre seu principal ensaio sobre a “vontade de crer” dizendo que fará “uma defesa de nosso direito de adotar uma atitude crente em assuntos religiosos, a despeito do fato de que nosso intelecto meramente lógico possa não ter sido convencido”. Logo em seguida ele diz ter há muito tempo “defendido perante [seus] próprios alunos a legitimidade da fé voluntariamente adotada” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 457).<sup>175</sup> No entanto, o que ele entende por uma “fé voluntariamente adotada” não é a criação de uma crença a partir do nada, mas a aceitação de tendências de fé já presentes em nós.

Em sua análise psicológica, James reconhece que é possível modificarmos voluntariamente nossas crenças de modo indireto:

Se a crença consiste em uma reação emocional do homem inteiro a um objeto, como *podemos* crer à vontade? Não podemos controlar nossas emoções. É verdade que um homem não pode crer à vontade abruptamente. A natureza, às vezes, e de fato não muito infrequentemente, produz conversões instantâneas para nós. [...] É verdade que tais crenças instantâneas não podem ser obtidas pela vontade. Mas *gradualmente* nossa vontade pode nos levar aos mesmos resultados mediante um método muito simples: *precisamos apenas AGIR a sangue frio como se a coisa em questão fosse real, e continuar agindo como se ela fosse real, e ela infalivelmente acabará desenvolvendo tal conexão com nossa vida que ela se tornará real.* Ela se tornará tão ligada ao hábito e à emoção que nossos interesses nela serão aqueles que caracterizam a crença. (*PP*, p. 661)<sup>176</sup>

<sup>175</sup> “I have long defended to my own students the lawfulness of voluntarily adopted faith” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 457).

<sup>176</sup> “If belief consists in an emotional reaction of the entire man on an object, how can we believe at will? We cannot control our emotions. Truly enough, a man cannot believe at will abruptly. Nature sometimes, and indeed not very infrequently, produces instantaneous conversions for us. [...] Such instantaneous beliefs are



Aqui, portanto, ele está explicitamente negando o voluntarismo doxástico direto e adotando uma forma de voluntarismo indireto. No entanto, essa posição não tem nenhuma relação direta com a doutrina da vontade de crer. Para James, as crenças são uma expressão de nossa natureza passional – nossas emoções, anseios, desejos e aspirações – e não simples juízos racionais. A própria racionalidade está submetida aos ditames dessa natureza passional, e os indivíduos têm suas tendências a crer estabelecidas previamente pelos impulsos mais profundos da natureza humana. Segundo James, somos todos “absolutistas por instinto”, isto é, só deixamos de dogmatizar se refletimos sobre o fato; portanto, a questão principal não é se somos capazes de adotar uma crença voluntariamente (ele assume que isto é possível, mas difícil), mas sim, dados nossos instintos de crer, “o que, em nossa qualidade de estudantes de filosofia, devemos fazer acerca do fato? Devemos desposá-lo e endossá-lo? Ou devemos tratá-lo como uma fraqueza de nossa natureza, da qual devemos nos livrar, se pudermos?” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 466).<sup>177</sup> A resposta de James é que devemos certamente desposá-lo e endossá-lo. Isso significa não lutar contra nossa natureza passional, quando encontramos em nós a tendência a crer em algo para o qual não há evidências suficientes, se essa crença nos traz indiscutíveis benefícios.

Ao enunciar a doutrina da vontade de crer, o que James tem em mente é a higiene mental dos indivíduos diante de um ceticismo que paralisa a vontade. A vontade de crer destina-se a permitir que a consciência dê livre vazão, sob condições racionais, às crenças que já se encontram nela em forma germinal. James procura fornecer um enunciado claro dessas condições. Ao falar em uma “opção entre proposições”, portanto, ele não está advogando a possibilidade de uma adoção voluntária e imediata de crenças até então inexistentes. Se uma hipótese é viva para um indivíduo, ele tem uma certa tendência a agir com base nela. Isso é um germe de crença, embora não seja uma crença absoluta. Segundo James:

A “vontade de crer” que eu tinha em mente [foi o que] chamei de “natureza passional” nas únicas passagens importantes do ensaio. Esta é

---

*truly enough not to be achieved by will. But gradually our will can lead us to the same results by a very simple method: we need only in cold blood ACT as if the thing in question were real, and keep acting as if it were real, and it will infallibly end by growing into such a connection with our life that it will become real. It will become so knit with habit and emotion that our interests in it will be those which characterize belief.”* (*PP*, p. 661)

<sup>177</sup> “But now, since we are all such absolutists by instinct, what in our quality of students of philosophy ought we to do about the fact? Shall we espouse and indorse it? Or shall we treat it as a weakness of our nature from which we must free ourselves, if we can?” (“The Will to Believe”, *WB*, p. 466).

essencialmente uma vontade de complacência, concordância, encorajamento, para com uma crença que já está lá – não, é claro, uma crença *absoluta*, mas uma crença tal como estas que qualquer um de nós tem, fortes inclinações a crer, mas ameaçadas. (JAMES, carta a J. Mark Baldwin, janeiro de 1899, citado em PERRY, 1935, v. 2, p. 243)<sup>178</sup>

E em outra passagem ele esclarece ainda mais sua posição: “O que eu entendia pelo título [do ensaio “A vontade de crer”] era o estado mental do homem que encontra em si um impulso na direção de uma atitude crente, e que resolve não afogá-lo simplesmente porque as dúvidas sobre sua verdade são possíveis” (JAMES, carta a J. Mark Baldwin, 24 de outubro de 1901, citado em PERRY, 1935, v. 2, pp. 244-45).<sup>179</sup>

Estas passagens mostram que James não está pressupondo a capacidade de uma adoção voluntárias de crenças até então inexistentes. A vontade de crer significa a permissão para agir com base em uma crença que já se encontra presente no indivíduo, mesmo que de forma incipiente. O resultado da ação poderá confirmar ou negar a crença inicial, e dessa forma ela será modificada segundo os efeitos da experiência. Não se trata, portanto, de escolher uma crença a partir do nada, e sim de adotar uma determinada atitude em relação aos objetos da crença, a saber, a atitude de agir como se fossem verdadeiros, corrigindo tal atitude conforme os resultados posteriores da ação.

### 3.6. O êxtase místico

Um ponto importante a ser destacado em relação à crítica jamesiana da racionalidade é que, enquanto James procura um modo de superar os resultados niilistas da racionalidade teórica, sua análise psicológica mostra que estes resultados são de fato uma consequência da atribuição de uma importância excessiva ao aspecto teórico da racionalidade. O niilismo surge quando a racionalidade teórica ultrapassa sua medida adequada, gerando um estado patológico de falta de sentido para a existência. A análise jamesiana mostra que a saída natural para este

178 “The ‘will to believe’ that I meant, I called the ‘passional nature’ in the only important passages of the essay. This is essentially a will of complacency, assent, encouragement, towards a belief already there, – not, of course, an absolute belief, but such beliefs as any of us have, strong inclinations to believe, but threatened.” (JAMES, carta a J. Mark Baldwin, janeiro de 1899, citado em PERRY, 1935, v. 2, p. 243)

179 “What I meant by the title was the state of mind of the man who finds an impulse in him toward a believing attitude, and who resolves not to quench it simply because doubts of its truth are possible.” (JAMES, carta a J. Mark Baldwin, 24 de outubro de 1901, citado em PERRY, 1935, v. 2, pp. 244-45)

estado é a crença. Essa saída é natural, uma vez que a crença é uma tendência intrínseca à própria estrutura da consciência. No entanto, a crença é sufocada pelo excesso da racionalidade teórica. A saída através da crença visa suspender o redutivo cético no momento em que ele deixa de ser benéfico para a existência do indivíduo. De um ponto de vista teórico, a possibilidade do questionamento sempre permanece, e o redutivo não é interrompido de fato, mas apenas temporariamente. Não obstante, a suspensão temporária do redutivo através da mudança para racionalidade prática permite a satisfação de impulsos ativos de nossa natureza, os quais permanecem sufocados quando a racionalidade teórica é cultivada em excesso.

No entanto, a passagem para a racionalidade prática não interrompe definitivamente o redutivo cético da racionalidade teórica, embora seja apresentada como uma possível solução para um excesso dessa dimensão da racionalidade. Além desta solução, contudo, existe uma outra possibilidade para sanar o problema do redutivo: James aponta para a possibilidade de interrompê-lo através da mudança radical da consciência para um estado em que as questões levantadas não mais importam. Diz James: “A paz da racionalidade pode ser buscada através do êxtase quando a lógica falha” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 983; *WB*, p. 512).<sup>180</sup> É importante explicar o que ele entende aqui por êxtase. Ele está se referindo àquelas experiências místicas que propiciam um senso modificado de valor da existência, de um modo que não é plenamente possível de ser explicado ou descrito pela linguagem convencional.

De modo geral, a avaliação que James faz das experiências místicas é ambígua: ao mesmo tempo que ele não ignora seu valor intrínseco, e pode apontá-las como um modo de transcender o redutivo cético da racionalidade teórica, ele também observa que não podemos aceitar inquestionavelmente a autoridade destas experiências como forma de determinação da natureza última da realidade. Desse modo, James estabelece uma visão crítica do misticismo, notando tanto características positivas quanto negativas dessa forma de experiência, de um ponto de vista epistemológico. Entre as características positivas estão seu caráter empírico, as consequências sociais e pessoais frequentemente valiosas que as experiências místicas produzem, e o fato de elas aparecerem de uma ou outra forma em quase todas as culturas (BARNARD, 1997, p. 30). Entre as características negativas se encontram sua inacessibilidade ao escrutínio público, sua resistência à avaliação filosófica, e sua tendência a servir de base para sistemas de crenças dogmáticos (*ibid.*).

---

<sup>180</sup> “The peace of rationality may be sought through ecstasy when logic fails.” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 983; *WB*, p. 512)

No que se refere à busca das experiências místicas como forma de interromper o reduutivo cético da racionalidade teórica, James nota que a transformação desse processo “em um método sistematizado seria uma realização filosófica de primeira importância” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 983; *WB*, p. 512),<sup>181</sup> mas ele nota dois problemas em relação a isso. O primeiro é que “conforme utilizado pelos místicos até então, ele careceu de universalidade, estando disponível a poucas pessoas e em poucas épocas, e mesmo nestas sendo capaz de ser seguido por ataques de reação e *secura*” (*ibid.*).<sup>182</sup> Ou seja, o método do misticismo não é universal como se exige de uma solução filosófica, uma vez que seus resultados não se encontram ao alcance de todos. Em segundo lugar, ocorre que, psicologicamente falando, o resultado do êxtase místico é a produção de um sentimento de racionalidade, mas essa não é a racionalidade teórica do filósofo. Portanto, essa não é uma saída satisfatória para aqueles que insistem na satisfação dos impulsos teóricos. Para aqueles que insistem na busca de respostas teóricas para o enigma da existência, resta apenas o empirismo, expresso no reconhecimento da existência como “um fato bruto ao qual, como um todo, a emoção da admiração ontológica deve corretamente apegar-se, mas permanecer eternamente insatisfeita” (*ibid.*).<sup>183</sup>

É interessante notar que, na primeira versão do ensaio que trata do sentimento de racionalidade, ao criticar a falta de universalidade do misticismo e sua conseqüente inviabilidade como método, James diz: “mas ele pode, não obstante, ser o precursor de algo que em última instância se provará um método verdadeiro. Se todos os homens pudessem dizer com Jacobi, ‘Em meu coração há luz’, embora falhassem para sempre em fornecer uma explicação articulada dela, a existência seria realmente racionalizada” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, pp. 983-84).<sup>184</sup> Em uma nota, ele acrescenta que há “uma curiosa contribuição recente para a construção de um método místico universal” (*ibid.*, nota)<sup>185</sup>: o uso de substâncias psicoativas, como, por exemplo, o relatado pelo escritor Benjamin Paul Blood

---

181 “into a systematized method would be a philosophic achievement of first-rate importance” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, p. 983; *WB*, p. 512).

182 “as used by mystics hitherto it has lacked universality, being available for few persons and at few times, and even in these being apt to be followed by fits of reaction and dryness” (*ibid.*).

183 “a brute fact to which as a whole the emotion of ontologic wonder shall rightfully cleave, but remain eternally unsatisfied” (*ibid.*).

184 “but it may nevertheless be the forerunner of what will ultimately prove a true method. If all men could permanently say with Jacobi, ‘In my heart there is light’, though they should for ever fail to give an articulate account of it, existence would really be rationalized.” (“The Sentiment of Rationality”, *Essays I*, pp. 983-84)

185 “A curious recent contribution to the construction of a universal mystical method” (*ibid.*, nota).

em relação ao óxido nitroso.<sup>186</sup>

Provavelmente, a razão pela qual James excluiu essa passagem da segunda versão do ensaio foi sua percepção de que tal método não responde de fato aos anseios da racionalidade teórica: o método do misticismo, qualquer que seja ele, não é capaz de produzir uma filosofia propriamente dita, uma vez que a filosofia é essencialmente uma atividade discursiva e o misticismo apenas aponta para experiências que estão além da linguagem. Não sendo capaz de abordar estas experiências discursivamente, ele se afasta das exigências da racionalidade teórica; portanto, a inefabilidade dos estados místicos retira-os da esfera da filosofia. Não obstante, James insiste na necessidade de reconhecer sua importância, e demonstra o erro que cometemos ao ignorá-los.

De um lado, então, temos uma dialética entre a racionalidade teórica e a racionalidade prática, que resulta em uma visão pessoal do mundo, dotada de uma componente normativa essencial para nossa harmonização com este mundo. Do outro lado, em um plano paralelo – o plano do ‘outro mundo’, por assim dizer – há o caminho do místico, produtor do êxtase que é capaz de dar um sentido transcendente a esta vida. Esse sentido, no entanto, é algo que está além das palavras, além do discurso – exceto, talvez, da poesia e da metáfora, que embora não sejam capazes de descrevê-lo, podem de algum modo apontar para ele. O caminho do êxtase, contudo, é um caminho que percorre o ‘outro mundo’, fora do plano da racionalidade teórica e prática que é domínio da filosofia. Ortega y Gasset expressa assim esse contraste:

Se imaginamos um sistema filosófico como o de Plotino ou o de Bergson, que mediante conceitos nos demonstra ser o verdadeiro conhecimento um êxtase da consciência em que esta transpõe os limites do intelectual ou conceitual e toma contato imediato com a realidade, portanto, sem a mediação ou intermediário do conceito, diríamos que são filosofia enquanto provam a necessidade do êxtase com meios não extáticos e deixam de sê-lo quando se lançam do conceito para a imersão no místico transe. [sic] (ORTEGA Y GASSET, 1961, p. 117)

A filosofia de James é uma filosofia que ressalta a importância do êxtase, e mesmo sua inevitabilidade, mas não despreza o conhecimento mundano – apenas mostrando seus limites. Ela aponta para a inevitabilidade do êxtase ao nos lembrar que a linguagem é incapaz de descrever plenamente mesmo as experiências mais simples, e que toda experiência, mesmo a mais mundana, é de fato um êxtase – um transbordamento da vida sobre a lógica. Ortega está

---

<sup>186</sup> Blood escreveu um livretinho refletindo sobre suas experiências com anestésicos, ao qual James faz uma longa referência nas *VRE*, no trecho que trata das experiências místicas.

correto em notar que o êxtase não produz resultados intelectuais, e a filosofia de James aponta para esse mesmo fato. No entanto, James defende o *direito* do místico ao misticismo, e a importância de suas intuições para a vida pessoal. Transparece aqui, novamente, a função soteriológica de sua filosofia: o conhecimento não é buscado como um fim em si mesmo, mas como um meio para um outro fim, que é a salvação, a autorrealização, a felicidade. O caminho do êxtase, embora apartado do caminho do conhecimento mundano, conduz a esse mesmo fim, e por isso deve ser respeitado. Por outro lado, como sugere a psicologia da consciência transmarginal, o conhecimento mundano também pode fornecer indicações sobre o caminho do êxtase, indicações que são essenciais para o alcance da meta última do sistema, a experiência de salvação da consciência individual.

A filosofia empírica e pragmática de James, portanto, aponta para o valor dos estados místicos através da consideração dos resultados benéficos que eles produzem. Um dos principais resultados é a reformulação de nossos sistemas de valores. Como nota Barnard:

James insiste que as experiências místicas são frequentemente inatamente valiosas, e de fato, frequentemente são essas experiências que agem como ponto de referência para estabelecer o que exatamente na vida é realmente valioso e o que não é. As experiências místicas neste sentido têm o potencial de catalizar uma relativização crucial de nossas assunções normativas convencionais. (BARNARD, 1997, p. 72)

James aponta para as experiências místicas como um possível referencial normativo para a vida comum, na medida em que tais experiências revelam um campo de valores da vida que não são percebidos ou considerados em nossos sistemas normativos convencionais. Isso ocorre porque as experiências místicas permitem, para aqueles que passam por elas, uma nova percepção do mundo, “uma transfiguração dos aspectos mais mundanos da vida”, que carrega consigo uma “importância inata e profunda” (ibid., p. 73). Tais experiências têm o potencial de serem momentos cruciais na vida de uma pessoa, transformando sua perspectiva sobre a existência e trazendo a possibilidade de uma felicidade interior independente das condições exteriores. Mesmo uma pessoa em péssimas condições exteriores, como o prisioneiro mencionado por James, que perde os dentes por causa do escorbuto, tem uma perna quebrada, e passa os dias em uma masmorra úmida e escura habitada por ratos, pode ser alçada acima do sofrimento por meio da experiência mística, descobrindo uma felicidade misteriosa e até então desconhecida (cf. *TT*, p. 855). Uma tal experiência oferece uma nova perspectiva sobre a vida, revelando um valor intrínseco à existência, que torna qualquer vida digna de ser vivida.

### 3.7. Conclusão

Há dois caminhos para evitar o problema do reduutivo cético da racionalidade teórica: (i) a passagem para a racionalidade prática, e (ii) o êxtase místico. No primeiro, o limite absoluto da racionalidade teórica, que consiste na impossibilidade de fornecer uma explicação filosófica que não possa ser posta em dúvida, é deixado de lado mediante um movimento de adoção de crenças e passagem para a ação. Essa mudança de perspectiva produz um “sentimento de racionalidade” capaz de suprir a necessidade humana de racionalidade ou sentido na existência, mesmo que a demanda teórica permaneça sempre insatisfeita. No segundo caso, o indivíduo abandona o plano do discurso filosófico e passa para um plano de experiência no qual as questões teóricas perdem sua força e seu poder sobre a consciência – o plano da experiência mística. Embora esta seja uma experiência intrinsecamente antifilosófica, a filosofia de James reconhece seu valor intrínseco como uma experiência transfiguradora da própria existência, capaz de produzir resultados psicológicos benéficos e também um “sentimento de racionalidade” que supre a necessidade humana de sentido para a existência.

Através de sua crítica da racionalidade, James aponta para uma reorientação da vocação filosófica, aquela reorientação a que ele se refere como um “retorno à vida” (*PU*, p. 762). Essa sugerida mudança no foco das preocupações filosóficas se dá a partir do reconhecimento de que a racionalidade teórica é apenas *uma* entre as muitas necessidades humanas, sem a prioridade absoluta que a filosofia tende a lhe atribuir, e do reconhecimento de que a filosofia comete um erro ao valorizar excessivamente a racionalidade teórica. Assim, em sua própria filosofia James passa de uma preocupação intelectualista com a racionalidade teórica para o reconhecimento de outros aspectos importantes da existência: a racionalidade prática como forma de satisfação de impulsos essenciais de ação presentes no ser humano, e os valores vitais da experiência mística, com seus potenciais de transformação e ampliação das perspectivas convencionais. A discussão apresentada neste capítulo permite sugerir que essa não é absolutamente uma posição irracionalista, mas uma posição racional baseada em uma reformulação do conceito tradicional de racionalidade.

Ao reformular a noção de racionalidade a ser utilizada em sua filosofia, James possibilita a construção da metafísica como fonte de sentido existencial. Deste modo, ele cumpre sua determinação de reorientar a filosofia como uma atividade intimamente ligada à vida. A base de tal reorientação é a doutrina da vontade de crer, que serve de fundamento para a visão de mundo elaborada pelo filósofo. No próximo capítulo, veremos em que consiste essa visão de mundo, e como ele utiliza sua doutrina da vontade de crer em defesa da metafísica, tomada enquanto construção de visões de mundo que servem para nos orientar na incerteza da existência.



## CAPÍTULO 4

### 4.1. Introdução

Neste capítulo, abordaremos a estrutura geral do sistema filosófico jamesiano. Os passos lógicos da formulação da filosofia de James incluem sua psicologia como uma etapa inicial, passando pela epistemologia e chegando finalmente à metafísica. A filosofia surge como uma tentativa de explicitação de uma visão total sobre o mundo, que sirva como fonte de sentido e orientação normativa para nossas ações. No entanto, há aqui um problema: é impossível explicitar uma visão total sobre o mundo, já que toda visão total pressupõe uma visão mais ampla a partir da qual ela é explicitada. James responde a isso com uma visão de mundo que permanece aberta, reconhecendo a impossibilidade de alcançar a totalidade. Seu sistema filosófico é um sistema aberto, incompleto, no qual a única possibilidade de totalidade está fora do discurso. Isso não impede a construção de uma visão de mundo coerente. No entanto, para que tal visão seja formulada, James precisa resolver um outro problema: como lidar com a questão da verdade das formulações metafísicas? Como defender a adoção de visões metafísicas que são incertas do ponto de vista de seu valor de verdade? Neste capítulo, veremos como ele resolve esse problema, e apresentaremos alguns aspectos importantes de sua visão de mundo.

### 4.2. Estrutura do “sistema”<sup>187</sup> jamesiano

A filosofia jamesiana abre perspectivas diversas nos campos da ciência e da prática filosófica, fornecendo indicações valiosas para uma vida significativa no mundo da

<sup>187</sup> Ao nos referirmos à filosofia de James como um *sistema*, temos em mente o sentido atribuído ao termo por Arne Naess: “*Système* é uma combinação de *syn*, junto, e uma forma do verbo grego *histémi*, dispor. Sistematizar é fazer algo se combinar como um todo. [...] ‘Sistema’ é aqui, portanto, uma palavra com conotações positivas de valor; não negativa como em boa parte do pensamento filosófico contemporâneo, reagindo contra os grandes construtores de sistemas (Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa, Hegel, etc.). [...] Um sistema é uma reunião estruturada de enunciados, todos provisórios e tentativos. Um sistema filosófico totalmente abrangente se destina a expressar todas as premissas *fundamentais* (ou *básicas*) para o pensamento e a ação, e sugerir algumas áreas para a aplicação concreta” (NAESS, 1990, pp. 72-3).

experiência concreta. Como visto nos capítulos anteriores, a construção do pensamento de James segue um percurso que parte do fenômeno mais imediato da experiência humana, o fenômeno da consciência, para seguir em direção a uma visão geral sobre o mundo. Os passos desse percurso seguem uma lógica de elaboração filosófica progressiva do conteúdo da experiência imediata, culminando em uma construção metafísica do mundo que procura levar em conta todo o conjunto da experiência humana. É interessante notarmos que esse percurso não segue uma ordem cronológica linear: as diversas partes da filosofia jamesiana se constituíram simultaneamente, embora possam ser interpretadas como passos de um percurso que segue uma lógica linear de desenvolvimento. Em termos de desenvolvimento cronológico, é mais adequado comparar o desenvolvimento da filosofia de James ao de um embrião, no qual todas as partes se desenvolvem ao mesmo tempo de modo interdependente.

Assim, consideramos que a ordem cronológica da constituição do sistema jamesiano não é particularmente relevante em relação à constituição deste sistema como um todo orgânico. O pensamento de James é caracterizado por uma grande continuidade, sem rupturas ao longo dos muitos anos de trabalho do filósofo. James não muda de posição ao longo de sua carreira, mas simplesmente aprimora, desenvolve e aprofunda visões que já estavam presentes desde o início. Assim, por exemplo, encontramos nos *Principles of Psychology* (1890) e em um texto psicológico-filosófico de 1894 (“The Knowing of Things Together”) os germes do empirismo radical de 1905, apresentado explicitamente nos textos “Does ‘Consciousness’ Exist?” (1904) e “A World of Pure Experience” (1904).<sup>188</sup> Da mesma forma, o Pragmatismo de 1907 encontra-se prenunciado desde os primeiros textos de James (por exemplo, “The Sentiment of Rationality” [1879], e os *PP*) sendo explicitamente anunciado pela primeira vez em 1897, no ensaio “Philosophical Conceptions and Practical Results” (cf. LAMBERTH, 1999). As ideias e dados apresentados nas conferências sobre a religião em 1902 (*Varieties of Religious Experience*) foram coletados ao longo de vários anos, desde 1890, sendo particularmente importante o período de 1893-1898, quando James ministrou a cada ano seu seminário sobre patologia mental em Harvard (cf. TAYLOR, 1984, p. 3). Uma parte importante desse conteúdo foi apresentada em 1896, em outro conjunto de conferências (*Lowell Lectures On Exceptional Mental States*). As mesmas ideias acerca da religião e da consciência retornaram como temas importantes em um de seus últimos livros publicados, *A Pluralistic Universe* (1909).

---

188 Sobre este tema, ver a discussão em Lamberth (1999).

O exame historiográfico das publicações de James nos permite concluir duas coisas: primeiro, que as várias partes do sistema jamesiano se desenvolveram de modo mais ou menos simultâneo, e não sucessivo; e segundo, que é um erro considerar, como normalmente se assume, que a carreira de James possui duas etapas, uma etapa psicológica, que se encerra em 1890 com a publicação dos *PP*, e uma etapa filosófica, que se inicia a partir de então e se estende até o fim da vida do filósofo. Como mostra Taylor (1984), depois de 1890 James prosseguiu suas investigações no campo da psicologia em conjunto com seu trabalho filosófico. Em um de seus últimos textos, “A Suggestion About Mysticism” (1910), publicado meses antes de sua morte, é nítida a preocupação psicológica com o estudo dos estados alterados de consciência. Parece correto dizer, portanto, que James foi psicólogo e filósofo durante toda sua carreira, e não um psicólogo que se tornou filósofo; e que sua filosofia se desenvolveu organicamente ao longo dos anos em íntima ligação com seus estudos psicológicos.

No entanto, em termos de uma ordem lógica, podemos enxergar seu pensamento como um percurso que começa com a psicologia e segue em direção à metafísica, passando pela epistemologia. Charlene Seigfried oferece uma descrição dessa organização lógica que dá uma visão bastante clara da estrutura básica do “sistema” filosófico jamesiano. Segundo ela:

Retorna-se sempre e sempre ao mesmo material original, mas cada vez em resposta a uma questão diferente. Esse material é primeiro apreendido como uma psicologia descritiva ou análise concreta, depois como uma epistemologia e teoria da verdade, depois como metafísica. Para desenvolver uma descrição não controversa do processo cognitivo, por exemplo, questões metafísicas e epistemológicas são deliberadamente postas entre parênteses e uma perspectiva psicológica, de história natural, é adotada. Mais tarde, sua epistemologia é desenvolvida para tornar explícito aquilo que já havia sido investigado dentro de um referencial de história natural. Ela formaliza as descobertas descritivas do ponto de vista de uma teoria do conhecimento.

Quando James finalmente tira dos parênteses os interesses metafísicos, a maior surpresa emerge. A totalidade metafísica simplesmente desapareceu. Essa inter-relação sistemática da realidade havia fornecido o horizonte imaginado para todas as explicações parciais desenvolvidas pela aderência estrita ao método científico. Ao final de sua carreira, ele reafirma ainda mais fortemente a provisoriabilidade que caracterizara a abertura de sua odisseia intelectual. Ele finalmente tem de abandonar sua defesa vitalícia da objetividade, no sentido de uma coalescência última do entendimento humano com ‘o mundo’ como totalidade daquilo que é real. Tal consumação esperada é alcançável, se o for de todo, através do êxtase, tanto o religioso quanto outros, mas não é possível passar do universo do discurso racional para tais experiências últimas. (SEIGFRIED, 1990, pp. 351-2)

Estes são os elementos do sistema jamesiano, aqui compreendidos como passos rumo à meta última de dar sentido à experiência: 1) uma psicologia descritiva ou análise concreta da experiência humana; 2) uma epistemologia pragmática, com uma correspondente teoria da verdade; e 3) uma metafísica hipotética da experiência, a qual jamais estará a salvo do processo “reduutivo” do pensamento, e que em última instância aponta para a necessidade do êxtase. Vejamos novamente em que consistem esses passos.

A psicologia descritiva apresenta os aspectos básicos da experiência humana que devem ser levados em conta quando tentamos formular uma visão de mundo consistente. O aspecto mais imediato da experiência abordado pela análise concreta de James é o fluxo de nossa consciência ordinária, com suas características de pessoalidade, continuidade, mutação, intencionalidade e seletividade (ver Capítulo 1). A partir dessa análise são expostas as condições concretas de nosso pensamento, cuja determinação é essencial para o reconhecimento de nosso lugar no mundo; tais condições incluem o funcionamento da consciência transmarginal (ver Capítulo 2) e o mecanismo das crenças e da racionalidade (ver Capítulo 3).

A epistemologia pragmática de James deriva de sua constatação psicológica de que a única forma de determinar realmente o significado de um enunciado, bem como sua verdade, é o teste pragmático. De fato, a partir da consideração de nossa situação concreta, ele conclui que não podemos dizer nada sobre coisa alguma a não ser com base no modo como aquilo se apresenta na experiência concreta de algum indivíduo. A realidade da experiência concreta é a única que temos, e é a partir dela que constituímos nosso mundo. Por isso, a única forma possível de determinar o significado de uma palavra é “traçando suas respectivas consequências práticas” (*P*, p. 506),<sup>189</sup> que é o mesmo que avaliar a conduta que aquela palavra tende a produzir. É importante notarmos que essa conclusão deriva de uma análise psicológica; isso quer dizer, em outras palavras: é assim que nos comportamos, independente das teorias filosóficas que possam ser construídas a esse respeito.

Finalmente, há a metafísica da experiência, que é uma forma de falar sobre a totalidade do real levando em conta todos os dados reunidos na análise concreta e aplicando o método pragmático na organização desse conhecimento. Como vimos no Capítulo 3, o ideal totalizante da metafísica nunca é alcançado, por causa da impossibilidade intrínseca de tal realização por parte da racionalidade teórica. Somos obrigados a abandonar esse ideal,

---

189 “tracing its respective practical consequences” (*P*, p. 506).

reconhecendo, contudo, a existência de um referencial implícito – jamais totalmente explicitado – que realiza na prática o papel que a visão total realizaria em nossa vida. Nos contentamos com uma visão explícita parcial, que expressa de certo modo nossa visão total implícita. Isso nos permite passar à ação moral no plano prático. Podemos compreender que essa busca por uma visão total da existência nada mais é do que uma busca de sentido para a vida, e a geração de uma metafísica nada mais é do que uma produção – uma produção poética – desse sentido, que atuará como guia e pano de fundo das ações que realizamos.

No entanto, James sugere também um outro caminho para a busca desse sentido, um caminho paralelo ao do discurso racional. Esse caminho é o êxtase. De fato, como nota Seigfried, a filosofia de James nos leva a concluir que a consumação final do anseio humano por um sentido último para a totalidade da existência só é alcançável através do êxtase místico, uma alternativa que se encontra fora do plano do discurso filosófico. O êxtase aqui assume seu significado etimológico original, o “sair de si”: a consciência transcendendo seus limites habituais, estendendo-se para fora de seu lugar delimitado e alcançando uma realidade além, que ela experiencia diretamente, mas não pode expressar, pois está fora dos limites da linguagem. As investigações de James sugerem que a ação extática é uma base importante para a felicidade humana, e um componente essencial da própria vida. No entanto, uma vez que essa esfera se encontra fora do plano do discurso, ela não pode ser abordada pela filosofia, e sua relação com esta é apenas indireta. Neste sentido, a filosofia de James é como aquela mencionada por Ortega y Gasset: ela só é filosofia na medida em que prova a necessidade do êxtase através de meios não-extáticos, e deixa de sê-lo quando se entrega à imersão real na experiência mística (cf. ORTEGA Y GASSET, 1961, p. 117).

Porém, a importância da metafísica jamesiana aqui está justamente em aplicar o conjunto dos saberes concretos sobre a vida humana na formulação de uma visão de mundo que permita a busca individual de experiências significativas, incluindo as experiências extáticas. Assim, a metafísica de James serve como um guia para a vida e para a transcendência. Ela não é uma atividade que visa meramente uma satisfação teórica. Ela serve como forma de nos orientarmos no desconhecido, e nos indica qual o melhor curso de ação diante das múltiplas possibilidades da existência, levando em conta o minúsculo conhecimento que temos. Por seu caráter incerto, essa orientação tem a natureza de uma aposta: apostamos em uma determinada visão de mundo e passamos a agir com base nela, esperando que nossas ações assim orientadas produzam bons resultados para nossas vidas e

contribuam para a realização de nossos potenciais latentes.

#### 4.3. *A filosofia enquanto visão de mundo*

O que é a filosofia para James? Antes de mais nada, é preciso notar que ele não faz uma distinção rígida entre a filosofia enquanto disciplina acadêmica e a filosofia em um sentido mais coloquial, entendida como ‘filosofia de vida’. Essa é uma distinção a que nos acostumamos: a filosofia como disciplina acadêmica significa um campo de estudos formalmente ensinado nas escolas e universidades de nossa cultura; a filosofia enquanto ‘filosofia de vida’ significa a visão de mundo pessoal de alguém e seu correspondente conjunto de valores e indicações de conduta. O que caracteriza a filosofia no sentido acadêmico é seu caráter discursivo e sua pretensão de consistência e sistematicidade. Por outro lado, a filosofia enquanto ‘filosofia de vida’ tende a indicar uma visão geral sobre a vida e o universo, uma visão tal que, para cada situação, é possível (idealmente) prescrever um modo de agir ou uma atitude a adotar. Na visão filosófica de James esses dois significados se mesclam em torno da noção de ‘visão de mundo’: toda filosofia, seja ela acadêmica ou não, implica uma visão de mundo, e portanto uma determinada atitude diante da vida. Assim, devemos perguntar: o que é uma visão de mundo?

Ao considerarmos criticamente nosso modo ordinário de ser no mundo, podemos perceber que todo nosso modo de conduzir a vida, seja na ação, no discurso, ou no pensamento, se remete necessariamente a uma série de pressupostos que internalizamos ao longo de nossa formação individual, os quais têm um caráter de totalidade, constituindo o “mundo” para nós. Como nota Arne Naess:

[H]á um caráter de totalidade implícito na maioria de nosso raciocínio e ação cotidianos, mesmo que este não se revele como uma visão total explícita sobre o mundo. Uma tal unidade assumida parece ser um prerequisite para que os argumentos e atos particulares de uma pessoa não pareçam despropositados e sem sentido. Deve haver essa conexão com outros argumentos, crenças e atitudes mutuamente apoiadores, mesmo que a própria pessoa não tenha consciência da unidade implícita e talvez seja incapaz de verbalizar a intrincada teia de elementos mutuamente apoiadores. (NAESS, 1964, p. 18)

Naess introduz a ideia de um “referencial implícito” para se referir a essa teia de elementos. Sempre que nos comportamos – agimos, pensamos e falamos – nós recorremos a esse referencial, que tende a permanecer não-enunciado. Esse referencial é o que comumente chamamos de “visão de mundo”, justamente por seu caráter de totalidade. Quando enunciada, uma visão de mundo pode conter inconsistências, incoerências, contradições. As pessoas seguem as prescrições de suas visões de mundo implícitas, mas a maioria não tenta expressar verbalmente suas visões ou as prescrições delas derivadas. A maioria das pessoas simplesmente age. Se convocadas a explicar suas ações, as pessoas podem fornecer traços ou um esboço de suas visões implícitas, mas poucas são perturbadas pelas contradições internas dessas visões, e poucas refletem sobre elas procurando eliminá-las. Essa inquietação é a marca do(a) filósofo(a). De fato, podemos dizer que embora toda pessoa possua uma visão implícita da realidade – pois sempre nos comportamos com base em pressupostos que, avaliados em conjunto, constituem uma tal visão – apenas o(a) filósofo(a) se preocupa em explicitá-la, torná-la coerente, e justificá-la.

A visão implícita que um indivíduo tem sobre a vida, sustentada sem a preocupação com a exposição discursiva característica da filosofia acadêmica, é também chamada de filosofia em linguagem coloquial. James se refere a ela deste modo:

Sei que vocês, senhoras e senhores, têm uma filosofia, todos vocês e cada um de vocês, e que a coisa mais interessante e mais importante a seu respeito é o modo como ela determina a perspectiva em seus diversos mundos. [...] a filosofia que é tão importante em cada um de nós não é um assunto técnico; ela é nosso senso mais ou menos mudo daquilo que a vida honestamente e profundamente significa. Ela é apenas parcialmente obtida a partir dos livros; ela é nosso modo individual de simplesmente ver e sentir o empurrão e a pressão totais do cosmo. (*P*, p. 487)<sup>190</sup>

Ele está se referindo à visão implícita que temos do mundo, formada tanto por nossas tendências inatas quanto por nossa cultura e nossas experiências pessoais. Como dito anteriormente, James não faz uma distinção rígida entre a disciplina acadêmica da filosofia e a filosofia no sentido de uma visão de mundo pessoal, uma ‘filosofia de vida’ no sentido coloquial. A partir de uma perspectiva psicológica introspectiva, ele nota que todo indivíduo,

---

<sup>190</sup> “*I know that you, ladies and gentlemen, have a philosophy, each and all of you, and that the most interesting and important thing about you is the way in which it determines the perspective in your several worlds. [...] the philosophy which is so important in each of us is not a technical matter; it is our more or less dumb sense of what life honestly and deeply means. It is only partly got from books; it is our individual way of just seeing and feeling the total push and pressure of the cosmos.*” (*P*, p. 487)

seja ele um filósofo ou não, tem um senso próprio do que é o mundo, e através desse senso se situa em relação à vida. A análise introspectiva revela que a filosofia, normalmente considerada um fruto exclusivo do trabalho intelectual, deriva de regiões mais profundas da consciência: “o homem inteiro dentro de nós está em ação quando formamos nossas opiniões filosóficas. Intelecto, vontade, gosto e paixão cooperam exatamente como o fazem nos assuntos práticos” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 525). Portanto, a filosofia, segundo James, é a expressão de uma “reação total” do ser humano à vida. James explica da seguinte maneira essa reação total:

Reações totais são diferentes de reações casuais, e atitudes totais são diferentes de atitudes usuais ou profissionais. Para chegar até elas, você deve ir para trás do primeiro plano da existência e descer até aquele curioso senso residual da totalidade do cosmo como uma presença perpétua, íntima ou estranha, terrível ou divertida, amável ou odiosa, que em algum grau todos possuem. Este senso da presença do mundo, apelando como ele o faz ao nosso temperamento individual peculiar, nos torna estrênuos ou descuidados, devotos ou blasfemos, melancólicos ou exultantes, acerca da vida em geral; e nossa reação, involuntária e inarticulada, e frequentemente meio inconsciente como é, é a mais completa de todas as nossas respostas à questão “Qual é o caráter desse universo que habitamos?”. Ela expressa da maneira mais definida o senso individual que temos dele. (*VRE*, p. 39)<sup>191</sup>

Esse senso pessoal que cada indivíduo tem da presença do mundo dá origem às diversas “filosofias” pessoais dos indivíduos, assim como às diversas atitudes religiosas e expressões artísticas. Esse é o germe comum de onde brotam tanto a filosofia quanto a arte e a religião. Por isso “os filósofos são, afinal, como os poetas” (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1078), embora suas linguagens sejam diferentes: ambos buscam expressar esse senso da presença do mundo. Nesse caso, o que caracteriza o filósofo é seu modo de usar a linguagem. O filósofo é um indivíduo que tenta expressar de modo consistente a visão de mundo derivada daquele germe original. Em última instância, segundo James, aquilo que chamamos de atividade filosófica nada mais é do que a estruturação racional de nosso senso pessoal da presença do mundo:

Qual é a tarefa que os filósofos se dispõem a realizar; e por que eles filosofam, afinal? Quase todo mundo responderá imediatamente: Eles

---

191 “Total reactions are different from casual reactions, and total attitudes are different from usual or professional attitudes. To get at them you must go behind the foreground of existence and reach down to that curious sense of the whole residual cosmos as an everlasting presence, intimate or alien, terrible or amusing, lovable or odious, which in some degree every one possesses.” (*VRE*, p. 39)



desejam atingir uma concepção da estrutura das coisas que seja, em sua totalidade, mais racional do que aquela visão um tanto caótica que todos carregam consigo por natureza sob seus chapéus. (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 504)<sup>192</sup>

Portanto, a filosofia aqui é entendida como a expressão articulada da visão implícita que cada indivíduo tem do mundo. Essa visão é intimamente relacionada à constituição da personalidade do próprio indivíduo. James escreve: “Uma filosofia é a expressão do caráter íntimo de um homem, e todas as definições do universo são apenas as reações deliberadamente adotadas dos caracteres humanos em relação a ele” (*PU*, p. 639).<sup>193</sup> Para ele, a diferença entre a filosofia no sentido coloquial e no sentido acadêmico está apenas no grau de consistência alcançado na formulação da visão de mundo por parte do filósofo, proveniente de um esforço de raciocínio:

Há duas partes [...] em toda filosofia – a perspectiva, crença ou atitude final à qual ela nos conduz, e os raciocínios através dos quais essa atitude é alcançada e mediada. [...] Os homens comuns se descobrem herdando suas crenças, sem saberem como. [...] Os filósofos devem fazer mais; eles devem primeiro obter a licença da razão para elas; e para a mente filosófica profissional a operação de obter a licença é usualmente algo de muito mais vigor e importância do que quaisquer crenças particulares às quais a licença possa conceder os direitos de acesso. (*PU*, pp. 635-36)<sup>194</sup>

Deste modo, a diferença entre a filosofia no sentido coloquial e a filosofia enquanto disciplina acadêmica não reside no objeto ou no escopo de ambas, mas na atividade peculiar realizada pelo filósofo, definida antes de tudo como um pensamento rigoroso. No entanto, essa atividade não deve ser entendida como uma mera explicação abstrata da totalidade da experiência. Segundo James, a filosofia implica igualmente uma atitude em relação à vida:

Qualquer visão bastante ampla do mundo é uma filosofia neste sentido,

---

192 “What is the task which philosophers set themselves to perform; and why do they philosophize at all? Almost everyone will immediately reply: They desire to attain a conception of the frame of things which shall on the whole be more rational than that somewhat chaotic view which everyone by nature carries about with him under his hat.” (“The Sentiment of Rationality”, *WB*, p. 504)

193 “A philosophy is the expression of a man’s intimate character, and all definitions of the universe are but the deliberately adopted reactions of human characters upon it.” (*PU*, p. 639)

194 “There are two pieces [...] in every philosophy – the final outlook, belief, or attitude to which it brings us, and the reasonings by which that attitude is reached and mediated. [...] Common men find themselves inheriting their beliefs, they know not how. [...] Philosophers must do more; they must first get reason’s license for them; and to the professional philosophic mind the operation of procuring the license is usually a thing of much more pith and moment than any particular beliefs to which the license may give the rights of access.” (*PU*, pp. 635-36)

mesmo embora ela possa ser uma visão vaga. Ela é uma *Weltanschauung* [visão de mundo], uma atitude intelectualizada para com a vida. O professor Dewey descreve bem a constituição de todas as filosofias que de fato existem, quando ele diz que a filosofia expressa uma certa atitude, propósito e temperamento do intelecto e da vontade conjugados, em vez de uma disciplina cujos limites possam ser nitidamente demarcados. (SPP, p. 986)<sup>195</sup>

Podemos entender uma visão de mundo [*Weltanschauung*] como “um complexo de ideias e sentimentos, compreendendo (a) crenças e convicções sobre a natureza da vida e do mundo, (b) hábitos e tendências emocionais baseados nestas, e (c) um sistema de propósitos, preferências e princípios governando a ação e dando unidade e sentido à vida” (HODGES, 1944, p. 160).<sup>196</sup> O que entendemos por “mundo” aqui não é apenas o planeta Terra, nem apenas o universo físico estudado pelas ciências naturais. O termo inclui também o ambiente social, bem como os ambientes físico e sobrenatural (se existir) do ser humano (EMMET, 1948, p. 208), além de seu mundo interior – em suma, tudo aquilo que chamamos de realidade concreta.

A importância das visões de mundo assim compreendidas está em sua influência sobre o modo como percebemos e agimos no mundo. Segundo a filosofia pragmática de James, o valor das diversas visões de mundo é algo que só pode ser avaliado segundo as consequências das ações baseadas nestas visões. Em certo sentido, nossas visões implícitas *criam* o mundo em que vivemos, operando ocultas sob a superfície de nossas percepções e guiando nossas ações (cf. BARNARD, 1997, p. 125). Assim, como diz Barnard:

De um ponto de vista jamesiano, nossas assunções sobre nós mesmos e sobre o mundo importam: nós experienciamos e respondemos ao mundo, bem como a nós mesmos e aos outros, de maneiras amplamente determinadas por estas assunções tácitas. Nossas experiências, sejam místicas ou cotidianas, são sempre entretecidas com, e dramaticamente afetadas por, estas visões de mundo internalizadas. (BARNARD, 1997, p. 260)

Segundo Viola Cordova, uma visão de mundo é composta basicamente de três elementos: “uma descrição do mundo, uma descrição do que é ser humano nesse mundo, e uma descrição do papel dos humanos nesse mundo” (CORDOVA, 2007, p. 61). Ao envolver

---

195 “Any very sweeping view of the world is a philosophy in this sense, even though it may be a vague one. It is a *Weltanschauung*, an intellectualized attitude towards life. Professor Dewey well describes the constitution of all the philosophies that actually exist, when he says that philosophy expresses a certain attitude, purpose and temper of conjoined intellect and will, rather than a discipline whose boundaries can be neatly marked off.” (SPP, p. 986)

196 Citado em Emmet (1948), p. 208.

uma descrição do papel humano no mundo, essa múltipla descrição compreende, portanto, um sistema normativo que guia nossas ações conforme a descrição de nosso papel no mundo, atribuindo valores às nossas ações. Como nota Cordova, recebemos uma visão de mundo através do processo de enculturação, e essa visão rege nossas ações de modos que pouco imaginamos. Boa parte da tarefa do filósofo é trazer à luz essas visões implícitas e criticá-las, levando em conta o tipo de mundo que elas tendem a produzir.<sup>197</sup>

Deste modo, a perspectiva jamesiana nos permite descrever a filosofia como uma atividade que se divide em duas etapas. A primeira é negativa ou crítica, e consiste na análise fenomenológica da condição humana e na avaliação pragmática de pressupostos implícitos. Em sua função negativa, a filosofia visa criticar nossas visões de mundo implícitas. Seu papel é mostrar alternativas, romper convencionalismos e dogmatismos, eliminar preconceitos, questionar nossas visões habituais e nos libertar de padrões destrutivos (BARNARD, 1997, p. 229). A filosofia deve inclusive criticar a si própria (como frequentemente o faz), e lembrar-se de que toda conclusão é provisória. Por outro lado, a filosofia tem também a função positiva de construir “mitos metafísicos” ou “ontologias hipotéticas” (ibid., p. 230) que sirvam de guia e base de sentido para a existência. Assim, ela visa expressar aquelas visões implícitas que cada um de nós carrega consigo, dando-lhes uma forma articulada e consistente.

Porém, no que diz respeito à explicitação de uma visão total implícita, encontramos um problema. Há um paradoxo inerente à própria ideia de uma visão total explícita, pois uma visão total nunca pode ser completamente explicitada: “O caráter de totalidade se recusa a se revelar naquilo que apreendemos e formulamos no pensamento discursivo” (NAESS, 1964, p. 22). Isso ocorre porque, para explicitar uma visão total, é sempre necessário um outro referencial que lhe sirva de fundamento, e a explicitação deste exige a presença de um outro, e assim por diante, de modo que sempre haverá um referencial implícito mais amplo do que aquele que está sendo explicitado. Ou seja, há sempre um referencial implícito que funciona como visão total a partir do qual a explicitação é avaliada. Assim, toda formulação ou sistematização de uma visão total é fragmentária, e até certo ponto arbitrária (NAESS, 1990, pp. 42-3). O próprio termo “visão” é problemático para caracterizar uma visão total, pois “o termo sugere algo que pode ser apreendido e portanto inspecionado. Isso por sua vez implica

---

197 Embora as assunções básicas que constituem tais sistemas de crenças sejam em grande medida inconscientes e herdadas de nossa cultura, James nunca chegou a explorar a fundo esse caráter herdado das visões de mundo – isto é, a relação entre a organização individual que fazemos da experiência e as condições sociais determinantes dessa organização. Embora não seja correto sucumbir ao determinismo sociológico e assumir que esse caráter herdado é o único ingrediente de nossas visões de mundo pessoais, devemos enfatizar que ele é um ingrediente importante.

a possibilidade de torná-lo explícito” (NAESS, 1964, p. 25). No entanto, como observa Naess: “Ou uma visão é explícita, mas fragmentária, ou total, mas implícita. Uma conclusão análoga pode ser alcançada acerca do uso ordinário do termo ‘visão’. As ‘visões’ são de algo, a partir de algum lugar. Este algum lugar não é parte daquele algo.” (ibid., p. 26). Deste modo, quando se trata da formulação total daquilo que o filósofo intui, o próprio empreendimento filosófico é caracterizado por uma busca impossível.

James tem plena consciência dessa impossibilidade. Ele sabe que, por mais que tente, o filósofo jamais conseguirá explicitar plenamente a totalidade de sua visão implícita. O máximo que ele pode fazer é fornecer indicações dessa totalidade, as quais constituem um ponto de partida para a aventura humana de explorar o mundo da experiência concreta. Assim, ele diz:

[S]into que há na floresta da verdade um centro onde nunca estive: rastreá-lo e chegar até lá é a mola secreta de todos os esforços filosóficos de minha pobre vida; em certos momentos eu quase chego ao vale final, há um lampejo do fim, um senso de certeza, mas sempre vem outra serra, e assim minhas trilhas meramente circulam rumo à direção verdadeira; embora esta pudesse ser a ocasião adequada, ainda não posso levá-los ao maravilhoso lugar escondido hoje. Há de ser amanhã, ou depois, ou depois; e muito certamente a morte me surpreenderá antes de a promessa ser cumprida.

De tais realizações adiadas consistem as vidas de todos os filósofos. A totalidade da verdade é elusiva; sempre não inteiramente, não inteiramente! E assim voltamos às aberturas preliminares – umas poucas fórmulas, umas poucas concepções técnicas, uns poucos indicadores verbais – que ao menos definem a direção inicial da trilha. (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1078-79)<sup>198</sup>

O oferecimento dessa “direção inicial” é a solução para o problema colocado por Naess: o problema de que enquanto, por um lado, “uma visão total não pode ser completamente articulada por nenhuma pessoa ou grupo”, por outro lado temos de lidar com o fato de que “tudo que fazemos implica de algum modo a existência de tais sistemas, não

---

198 “I feel that there is a center in truth’s forest where I have never been: to track it out and get there is the secret spring of all my poor life’s philosophic efforts; at moments I almost strike into the final valley, there is a gleam of the end, a sense of certainty, but always there comes still another ridge, so my blazes merely circle towards the true direction; and although now, if ever, would be the fit occasion, yet I cannot take you to the wondrous hidden spot to-day. To-morrow it must be, or to-morrow, or to-morrow; and pretty surely death will overtake me ere the promise is fulfilled.

Of such postponed achievements do the lives of all philosophers consist. Truth’s fullness is elusive; ever not quite, not quite! So we fall back on the preliminary blazes – a few formulas, a few technical conceptions, a few verbal pointers – which at least define the initial direction of the trail.” (“Philosophical Conceptions and Practical Results”, *Essays I*, p. 1078-79)

importando quão evasivos eles possam ser à descrição concreta” (NAESS, 1990, p. 38). Em seu aspecto construtivo, a filosofia se constitui como a expressão e articulação de fragmentos daquela visão implícita que nunca pode ser totalmente explicitada, a fim de que, com isso, possamos enfrentar melhor o desafio de nos orientarmos na floresta viva da experiência.

Podemos notar que James apresenta três concepções diferentes da filosofia, as quais se complementam mutuamente: 1) a filosofia como expressão do caráter íntimo de uma pessoa, a “reação total” daquela pessoa ao universo em que ela vive; 2) a filosofia como totalização do conhecimento humano e, mais especificamente, resíduo dos problemas não tratados pela ciência (neste sentido, do qual tratamos no Capítulo 1, a filosofia é tomada como sinônimo de metafísica); e 3) a filosofia como construção de ontologias hipotéticas ou mitos metafísicos, isto é, visões de mundo articuladas baseadas em nossas reações totais ao universo. As três descrições se complementam para formar uma visão da filosofia como atividade orientadora de nossas ações no mundo, uma atividade que é relacionada aos aspectos mais profundos de nosso ser, aqueles que determinam nossa atitude vital.

Essa visão da filosofia é fortemente influenciada pela análise psicológica da consciência. Ela envolve o reconhecimento das principais características da experiência concreta apresentadas pela psicologia introspectiva, a saber, a personalidade da experiência, a natureza teleológica da consciência, e a inefabilidade da experiência concreta (ver Capítulos 1 e 3). Em primeiro lugar, a filosofia é uma expressão da personalidade do filósofo, o que condiz com a afirmação psicológica de que toda consciência tende à forma pessoal. Em segundo lugar, a filosofia visa orientar a ação; isso condiz com a afirmação psicológica de que a consciência tem uma natureza intrinsecamente teleológica. E por fim, a constatação psicológica da inefabilidade da experiência, da impossibilidade de os conceitos darem acesso imediato à realidade, levam ao reconhecimento de que a filosofia apenas orienta e aponta, sem servir como substituto para a experiência concreta. A solução que é dada pela filosofia para os problemas não resolvidos pela ciência depende da preferência do filósofo, constituindo uma expressão de seu caráter íntimo; essa expressão toma a forma de uma construção de ontologias hipotéticas quando se transforma em exercício sistemático; tais ontologias hipotéticas constituem sistemas normativos básicos a partir dos quais podemos pautar nossas ações de modo geral, mergulhando no mundo da experiência concreta munidos do mapa de nossas concepções filosóficas.

#### 4.4. *A vontade de crer como fundamento de ontologias hipotéticas*

Mas o que acontece quando perguntamos pela verdade dessas concepções? Como podemos garantir a aceitabilidade dessas ontologias, se não temos nenhuma pista sobre sua verdade? Como podemos confiar nelas? Temos aqui um aparente problema. Quando usamos uma ontologia hipotética como mapa para nos orientar na experiência concreta (isto é, para guiar nossas decisões nessa experiência), não sabemos se tal ontologia é verdadeira. Porém, a metafísica jamesiana é precedida por uma epistemologia, e essa epistemologia é o que permite a James sustentar sua visão sobre a metafísica, respondendo de maneira pragmática à questão sobre a verdade das concepções filosóficas.

##### 4.4.1. *A noção pragmática de verdade de William James*

A noção de verdade proposta por William James deriva do que ele chama de “método pragmático”. Segundo James, o pragmatismo não é uma filosofia que busca resultados específicos ou particulares, mas sim um método – “um método de resolver disputas metafísicas que de outro modo seriam intermináveis” (*P*, p. 506).<sup>199</sup> Para resolver tais disputas, usa-se o método como um modo de determinar o significado dos pensamentos. Na visão do pragmatismo, todo significado é prático: o significado corresponde a uma diferença nas consequências práticas associadas a uma ou outra visão sobre um determinado assunto. No caso de um pensamento, essas consequências práticas são medidas pela conduta que este vem a produzir. Toda filosofia que se esquece ou se nega a levar isso em conta se torna uma abstração sem sentido. Logo, segundo James: “Toda a função da filosofia deve ser descobrir que diferença definida fará para você e para mim, em instantes definidos de nossa vida, se essa ou aquela fórmula sobre o mundo for a verdadeira” (*P*, p. 508). O método pragmático segue essa função, e nesse sentido ele visa extrair de cada palavra seu valor prático. Toda a noção de verdade de James gira em torno dessa concepção, segundo a qual o valor prático de

---

199 “*a method of settling metaphysical disputes that otherwise might be interminable*” (*P*, p. 506).

uma ideia determina a medida em que ela é verdadeira. Todas as teorias, nessa visão, são instrumentos que utilizamos para lidar com a realidade, e a verdade é a medida do sucesso de tais instrumentos.

O pragmatismo se torna uma *teoria da verdade* quando aplica seus preceitos à própria ideia da verdade, buscando determinar qual seu valor prático. Segundo James, as ideias verdadeiras são atalhos conceituais que utilizamos para chegar aos fenômenos. Elas são verdadeiras *instrumentalmente*, pois esse é o único sentido prático em que podemos reconhecer sua verdade. Não existe nenhuma verdade puramente objetiva, pelo seguinte motivo: as experiências, em si mesmas, não são nem verdadeiras nem falsas; elas simplesmente *são*. Verdadeiro ou falso é o que dizemos a respeito delas, e isso é algo que depende de nossa constituição psicológica. Assim, James opõe o pragmatismo, como uma visão psicológica da verdade, ao racionalismo, para o qual a verdade é vista como “uma correspondência absoluta dos pensamentos com uma realidade igualmente absoluta” (P, p. 516)<sup>200</sup> – uma visão lógica da verdade.

Mas o que é a verdade segundo o pragmatismo de James?

O filósofo pragmático parte da afirmação de que a verdade é uma propriedade de certas ideias, a saber, a sua “concordância” com a “realidade”. A diferença é que para ele os termos “concordância” e “realidade” não são tomados como básicos, mas são analisáveis pragmaticamente. Perguntando como a verdade se realiza na prática, ou que diferença prática na vida real é produzida por uma ideia verdadeira, James chega à conclusão de que “as ideias verdadeiras são aquelas que podemos assimilar, validar, corroborar e verificar” (P, p. 573).<sup>201</sup> Isso significa que, na prática, não adianta falarmos em uma verdade puramente abstrata, que não seja de algum modo ligada ao plano concreto de nossa experiência. Daí a tese pragmática sobre a verdade:

A verdade de uma ideia não é uma propriedade estagnada inerente a ela. Ela *se torna* verdadeira, é *tornada* verdadeira pelos eventos. Sua veracidade é de fato um evento, um processo: a saber, o próprio processo de sua verificação [...]. Sua validade é o processo de sua validação. (P, p. 574)<sup>202</sup>

Isso é o que significa dizer que uma ideia “concorda” com a realidade. A concordância é o

<sup>200</sup> “an absolute correspondence of our thoughts with an equally absolute reality” (P, p. 516).

<sup>201</sup> “True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify.” (P, p. 573)

<sup>202</sup> “The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events. Its verity is in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its verification. Its validity is the process of its valid-ation.” (P, p. 574)

mesmo que o processo de verificação e validação. A consequência dessa concordância é o fato de que as ideias verdadeiras nos conduzem a outras partes da experiência, com as quais sentimos que as ideias originais concordam. Essa condução se dá através de atos e ideias instigadas por estes atos, produzindo conexões que são contínuas, além de “progressivas, harmoniosas, satisfatórias” [*progressive, harmonious, satisfactory*] (P, p. 574).

Porém, do ponto de vista pragmático, a posse da verdade não é um fim em si mesmo, mas apenas um meio para alcançar outras satisfações. As ideias verdadeiras são “instrumentos de ação” [*instruments of action*] (ibid.). Assim, diz James: “[A ideia] ‘é útil porque é verdadeira’ ou ‘é verdadeira porque é útil’. [...] Verdadeiro é o nome para qualquer ideia que inicia o processo de verificação, útil é o nome para sua função completada na experiência” (P, p. 575).<sup>203</sup> Em outras palavras, do ponto de vista pragmático, a ideia verdadeira é aquela que nos proporciona uma conexão vantajosa com os particulares da experiência; isso é sua “concordância”. Ela *concorda* com a realidade ao ser verificada. A verificação direta ou “primária” é a simples condução completa de uma ideia a uma experiência concreta que já era anunciada pela ideia.

Deve-se notar, contudo, que nem sempre as ideias são verificadas diretamente. Existem muitas ideias que são potencialmente verificáveis, que não conduzem a nenhuma contradição, e que apontam para uma verificação direta. Estas ideias podem servir como verdadeiras, sendo úteis para nos conduzir em meio à experiência (servindo de atalhos conceituais), exatamente como as ideias diretamente verificadas. Por isso podem ser chamadas de ideias “indiretamente” verificadas. Como nota James, boa parte de nossas “verdades” é desse tipo. Nós as aceitamos como verdadeiras, contanto que “alguém” as tenha verificado concretamente (um cientista, um ancestral, ou alguém em quem confiamos). Assim, construímos a verdade como um “sistema de crédito” [*credit system*] (P, p. 576): damos crédito às verdades indiretamente verificadas, se não temos razão para questioná-las e sabemos que elas foram verificadas por alguém em quem confiamos. Todos nós, por exemplo, acreditamos que o Japão existe. Sabemos que isso é verdade, mesmo sem ter verificado o fato diretamente, pois sabemos que o fato é potencialmente verificável (podemos pegar um avião e ir até lá), e também confiamos na verificação realizada por outros.

Observemos que, para James, a noção de “Verdade” é uma abstração a partir do fato das “verdades” no plural (P, p. 591). Isso significa que o que realmente existe são

---

203 “‘it is useful because it is true’ or that ‘it is true because it is useful’. [...] True is the name for whatever idea starts the verification-process, useful is the name for its completed function in experience.” (P, p. 575)



experiências concretas de verificação de certas ideias em confronto com as “realidades” concretas; a Verdade independente, segundo essa perspectiva, não passa de uma abstração. Para o pragmatismo, em certo sentido, nós criamos nossas verdades, pois as formamos de acordo com nossas necessidades. Mas por outro lado, a verdade tem também um caráter coercitivo, que não pode ser ignorado: “Nossas ideias devem concordar com as realidades, sejam tais realidades concretas ou abstratas, sejam elas fatos ou sejam elas princípios, sob pena de infundável inconsistência e frustração” (P, p. 578).<sup>204</sup> Assim, devemos esclarecer melhor: como nós criamos nossas verdades?

Mesmo que elas não existam independentemente de nossas consciências (ou mesmo que existam), em algum reino absoluto do além (isso é algo que não sabemos e não temos como saber), podemos dizer que elas existem na prática como processos de verificação. Esses processos ocorrem a partir de nossas ações, quando estamos tentando verificar se alguma ideia é verdadeira. Depois que a verificamos, nós a armazenamos na memória para uso posterior. Por outro lado, quando as ideias não estão sendo verificadas, a verdade se torna um “hábito” ou tendência delas – a possibilidade de serem verificadas. Elas podem ser usadas para guiar ações proveitosas na experiência concreta.

Agora, se as verdades no sentido pragmático são processos de verificação, elas devem corresponder a algo que independe de nós: uma “realidade” que força a verdade ou falsidade de uma ideia. Porém, verdade ou falsidade são atribuições que só se pode dar a ideias ou pensamentos. Mas a ideia ou pensamento tem sua origem primeira em nós, e não em uma realidade independente. Nossas ideias sobre a realidade dependem de nossos interesses, de nossas necessidades, de nossas preferências pessoais e coletivas, de nossos hábitos de percepção, etc. Nesse sentido, é quando imprimimos nossa marca humana em nossas ideias que contribuímos para a criação de nossas verdades. Não podemos dizer, contudo, que esse processo é inteiramente voluntário, e nem que temos controle sobre ele. Assim, nossas verdades são criadas, mas nosso papel nessa criação não é maior do que o papel do inventor que ‘cria’ uma invenção – pois tal invenção deve ser baseada em uma ‘descoberta’, como as descobertas científicas que posteriormente dão origem a novas tecnologias. Nossa criação da verdade tem, portanto, o sentido de uma descoberta, e as verdades devem concordar com as realidades.

Mas o que é são essas “realidades”, com as quais as verdades devem concordar? Como

---

204 “Our ideas must agree with realities, be such realities concrete or abstract, be they facts or be they principles, under penalty of endless inconsistency and frustration.” (P, p. 578)

dissemos, esse termo não é tratado como básico. James dá a ele um sentido tirado do senso comum. As realidades são “coisas do senso comum, sensivelmente presentes”, e “relações de senso comum”, como datas, lugares, distâncias, tipos, atividades, etc. (*P*, p. 576). As realidades são aquilo que chamamos de “fatos concretos”, juntamente com “tipos abstratos de coisas e relações percebidas intuitivamente entre elas”, e também “todo o corpo de outras verdades” do qual já estamos de posse (*P*, p. 578).

As realidades, nesse sentido, são fatores de resistência encontrados na experiência, que devem ser levados em conta na construção das verdades (novamente, as verdades devem concordar com as realidades). As realidades são fatores independentes, que controlam a formação de nossas crenças; mas elas não são absolutamente independentes. James divide as realidades em três elementos: *a*) o fluxo bruto das sensações; *b*) as relações entre sensações ou entre ideias; e *c*) as verdades prévias que acumulamos ao longo das experiências. Tanto *a* quanto *b* quanto *c* são *fatos* experienciados por nós, segundo o condicionamento de nossa estrutura psicológica. Há um certo grau de liberdade de nossa parte ao lidarmos com as “realidades” da experiência concreta: o que dizemos sobre a realidade depende da perspectiva que adotamos – isto é, de nossos interesses e de nossa ênfase. De fato, nós manipulamos *a*, *b* e *c* assim que entramos em contato com eles, e por isso não se pode dizer que as realidades são absolutamente independentes.

Quando entramos em contato com *a* e *b*, colocamos neles imediatamente nossa marca, pois o modo como percebemos as sensações e relações de nossa experiência é condicionado por nossos interesses (ou necessidades), pela ênfase ou atenção que damos a certas experiências em detrimento de outras, pelos diferentes graus de importância que lhes atribuímos, e por nossas opiniões prévias a respeito das próprias possibilidades de experiências que estão ao nosso alcance. Nossas opiniões prévias foram formadas por nossas experiências prévias e pela educação que recebemos de nossos tutores (provavelmente outros seres humanos) ao longo da vida (a educação também entra na categoria de “experiências prévias”). Assim, temos um círculo de retroalimentação onde nossos dados *a* e *b* condicionam a formação de nossas verdades *c*, que por sua vez condicionam nossa percepção de *a* e *b*, e assim por diante. Podemos pensar que esse círculo teve algum início concreto, nos primórdios da humanidade, em algum momento em que *a* e *b* não receberam a influência de *c* (porque *c* ainda não existia), mas mesmo nesse momento *a* e *b* foram condicionados pela condição humana (ou animal) dos percebedores. Podemos pensar que esse círculo se inicia também do

mesmo modo, em algum momento, na vida dos percebedores individuais – algum momento durante a gestação, ou após o nascimento.

É por isso que James diz que a noção de uma “realidade independente” deve ser pensada como um “limite meramente ideal de nossas mentes”, aquilo que acaba de surgir na experiência e ainda não foi nomeado e nem manipulado pela mente; uma presença original na experiência, anterior a qualquer crença ou concepção humana (P, p. 594). Mas isso é algo meramente ideal, pois, como ele diz, “Onde quer que o encontremos, ele já foi *falsificado*” (P, p. 595).<sup>205</sup> Com relação a esse ponto, James concorda com o princípio fundamental do idealismo transcendental kantiano, de que a construção de nossa experiência é o resultado da ação de elementos *a priori* que fazem parte de nossa estrutura cognitiva. No entanto, ele também se afasta de Kant a esse respeito, pois essa estrutura, e, conseqüentemente, a estrutura de nossa experiência, é o resultado da evolução natural da consciência, e portanto apenas *pragmaticamente a priori*: o modo como experienciamos o mundo poderia ser diferente se a evolução tivesse seguido outro curso (CARLSON, 1997, p. 369).

Mas voltemos ao ponto essencial de toda a noção pragmática de verdade de James. De fato, ele não faz nada além de perguntar “O que significa na prática a palavra ‘verdade’?”. Por que a importância da prática para determinar o significado? Porque na realidade não temos outro modo de fazê-lo. É certo que pode haver uma existência oculta da verdade, um sentido em que as coisas são verdadeiras quer alguém saiba disso ou não, mas não temos como saber se isso é verdade. Em outras palavras: não temos como saber a verdade sobre a verdade; e não temos como dar um sentido à verdade a não ser considerando o modo como verificamos se uma afirmação é verdadeira. As verdades que conhecemos não existem senão como momentos da experiência consciente de algum sujeito – pelo menos isso é o que podemos afirmar com certeza sobre elas, uma vez que nunca temos consciência de uma verdade independente da consciência. Segundo James, portanto, a pergunta “O que é a verdade?” é uma pergunta metafísica (cf. SPP, p. 997). Isso implica que qualquer resposta a essa pergunta será apenas uma hipótese. A metafísica pode apenas ajudar a elucidar ao máximo as hipóteses, buscando a concepção mais racional possível, mas uma resposta definitiva não é possível, pois não é possível chegar a um consenso sobre qual a concepção mais racional. Alguém que proponha uma resposta estará caminhando no terreno da crença.

---

205 “*wherever we find it, it has been already faked*” (P, p. 595).

#### 4.4.2. Aplicação da vontade de crer ao pragmatismo

Este ponto é de importância fundamental para compreendermos a proposta da metafísica jamesiana. A investigação epistemológica de James leva-o a concluir que a questão da verdade é de fato uma questão de crença, que deve ser submetida, como qualquer questão metafísica, à “vontade de crer” individual. Esse processo se torna claro a partir da resposta de James a uma crítica feita por Josiah Royce à noção pragmática de verdade, como mostra James Conant (1997). William James sintetiza a objeção de Royce da seguinte maneira:

*O que os pragmatistas dizem é inconsistente com seu ato de dizê-lo. Um correspondente enuncia essa objeção como se segue: “Quando você diz à sua audiência, ‘o pragmatismo é a verdade acerca da verdade’, a primeira verdade é diferente da segunda. Sobre a primeira, você e eles não precisam ter desavenças; você não está dando a eles liberdade para pegá-la ou largá-la conforme ela funciona satisfatoriamente ou não para seus usos privados. Porém, a segunda verdade, que deveria descrever e incluir a primeira, afirma essa liberdade. Assim, a intenção do seu pronunciamento parece contradizer o conteúdo dele”. (MT, p. 926)<sup>206</sup>*

Aqui, a acusação é que, quando o pragmatista afirma que sua teoria sobre a verdade é verdadeira, ele comete a inconsistência de utilizar duas concepções de verdade, a do senso comum e a pragmática. Segundo Royce, o pragmatista não tem como argumentar sobre a verdade de sua teoria da verdade, pois para fazê-lo consistentemente (isto é, utilizando somente a noção pragmática) ele cometeria uma falácia de petição de princípio. De fato, como nota James, a crítica de Royce é uma substituição de um argumento clássico contra o ceticismo: “O ceticismo geral sempre recebeu essa mesma refutação clássica. ‘Vocês têm de dogmatizar’, dizem os racionalistas aos cétricos, ‘sempre que vocês expressam a posição cétrica; assim suas vidas continuam contradizendo sua tese’” (MT, p. 926).<sup>207</sup> Ou seja, para

206 “What pragmatists say is inconsistent with their saying it. A correspondent puts this objection as follows: ‘When you say to your audience, “pragmatism is the truth concerning truth”, the first truth is different from the second. About the first you and they are not to be at odds; you are not giving them liberty to take or leave it according as it works satisfactorily or not for their private uses. Yet the second truth, which ought to describe and include the first, affirms this liberty. Thus the intent of your utterance seems to contradict the content of it.’” (MT, p. 926). Citado em Conant (1997), p. 198.

207 “General scepticism has always received this same classic refutation. ‘You have to dogmatize’, the rationalists say to the sceptics, ‘whenever you express the sceptical position; so your lives keep contradicting your thesis.’” (MT, p. 926).

afirmar o ceticismo, é preciso ser dogmático, contradizendo a tese inicial do ceticismo. Da mesma forma, segundo Royce, para afirmar a verdade do pragmatismo é preciso utilizar uma noção não-pragmática sobre a verdade, contradizendo a tese pragmática de que o significado de tal noção só pode ser determinado pragmaticamente.

William James responde à crítica de Royce aplicando a vontade de crer ao pragmatismo. Ele concorda com o ponto fundamental de Royce: o pragmatista não pode dizer nada sobre a verdade de sua própria “teoria da verdade”. Em termos estritos, como mostra Conant (1997, pp. 199-200), a defesa de James implica que é errado chamar de “teoria” a noção pragmática de verdade. O máximo que ele pode fazer é propôr o pragmatismo como uma atitude a ser adotada em relação à vida. Uma atitude desse tipo não é algo que possa ser eliminado por uma “refutação lógica instantânea” (*MT*, p. 926) como a crítica de Royce, pois repousa sobre uma base mais profunda: o temperamento dos indivíduos, que dá origem às suas crenças. A resposta de James tem um caráter psicológico. Como já vimos, James constata que a filosofia, ou melhor, as filosofias, repousam sobre o temperamento dos indivíduos:

A história da filosofia é em grande medida a de um certo conflito de temperamentos humanos. Indigno como tal tratamento pode parecer a alguns de meus colegas, terei de levar em conta esse conflito e explicar boa parte das divergências dos filósofos através dele. Qualquer que seja o temperamento de um filósofo profissional, ele tenta, ao filosofar, encobrir o fato de seu temperamento. O temperamento não é nenhuma razão convencionalmente reconhecida, então ele alega apenas razões impessoais para suas conclusões. [...] Surge assim uma certa insinceridade em nossas discussões filosóficas: a mais potente de nossas premissas nunca é mencionada. (*P*, p. 489)<sup>208</sup>

A proposta de James satisfaz as necessidades de certos temperamentos, e isso, para ele, é uma razão suficiente para aceitá-la como uma alternativa possível. A princípio, essa pode parecer uma posição irracionalista, mas do ponto de vista de James ela não o é. Para ele, as considerações emocionais constituem razões legítimas, sob certas circunstâncias. Essas circunstâncias são explicadas por James em “A vontade de crer”. Como vimos no capítulo anterior, há quatro condições básicas que devem ser satisfeitas para que a vontade de crer seja uma atitude legítima: a opção de adotar uma determinada hipótese deve ser (1) viva, (2) forçada, (3) momentosa, e (4) uma opção que não pode ser decidida em bases intelectuais.

A condição (4) é imediatamente satisfeita por qualquer hipótese metafísica válida,

---

<sup>208</sup> Citado em Conant (1997), p. 201.

como é o caso do pragmatismo. A condição (1) também é obviamente satisfeita, pois a opção envolve hipóteses que são vivas pelo menos para alguns temperamentos. Em seu estudo, Conant interpreta a condição (2) como significando “uma opção que é, em algum sentido, impossível de ser ignorada – uma opção que nos é forçada – de modo que a pessoa não se sente capaz de simplesmente colocar de lado a questão sobre o que fazer” (CONANT, 1997, p. 203). No caso das questões filosóficas, é questionável se essa condição se aplica. Ela pode se aplicar se consideramos, como James, que certas pessoas experienciam estas questões como inescapáveis, de modo que a pressão por uma resposta é grande demais. A condição (3) se aplica, segundo a visão de James, porque para ele “até mesmo a possibilidade de uma pessoa (adulta racional) experienciar sua vida como significativa – e portanto digna de ser vivida – repousa por fim, em algum grau, sobre uma atitude filosófica subjacente que (consciente ou inconscientemente) dá forma àquela vida” (CONANT, 1997, p. 204).

Desse modo, podemos dizer que o pragmatismo satisfaz as condições da vontade de crer, pois a questão de sua validade não pode ser decidida de modo meramente intelectual, e pelo menos para algumas pessoas ela envolve hipóteses vivas e é uma questão forçada e momentosa. Isso significa que é legítimo adotá-lo como atitude filosófica, da mesma forma que é legítimo adotar qualquer posição filosófica que não contradiga os fatos da experiência concreta. Essa adoção tem a natureza de uma aposta, conforme a doutrina da “vontade de crer” (ver Capítulo 3). A doutrina da vontade de crer permite que James defenda a adoção de qualquer hipótese metafísica que satisfaça as condições propostas. Essa defesa implica que qualquer expressão íntima ou reação total de uma pessoa em relação ao universo – qualquer visão de mundo – pode ser legitimamente adotada, independentemente de sua “verdade” no sentido comum, se ela for uma visão “racional” no sentido psicológico jamesiano. Apostando na verdade pragmática de sua visão de mundo, a pessoa tem o direito de viver sua vida segundo essa visão, submetendo-a ao teste pragmático de crenças.

#### *4.5. A visão de mundo jamesiana*

Estabelecendo a legitimidade da construção de visões de mundo hipotéticas através das considerações epistemológicas do pragmatismo, James abre caminho para sua própria

visão de mundo pessoal, certamente derivada de seus próprios interesses e convicções, mas nem por isso menos legítima. A visão de mundo jamesiana é composta de três aspectos independentes, sustentados em conjunto: o primeiro é a própria atitude pragmática, com sua correspondente noção de verdade; o segundo é a metafísica da experiência pura, que serve como alternativa ao dualismo inicial da psicologia; e o terceiro é o que James chama de “sobrenaturalismo gradual” [*piecemeal supernaturalism*], isto é, a hipótese da existência de uma realidade transcendente que produz efeitos observáveis na realidade ordinária.

#### 4.5.1. A metafísica da experiência pura

Ao desenvolver suas investigações psicológicas, James havia assumido um dualismo de mente e matéria, com o qual, não obstante, ele jamais se mostrou satisfeito. Assim, ele buscou uma alternativa, construindo uma metafísica não-dualista que estivesse de acordo com os fenômenos psicológicos investigados por ele. O primeiro ponto que ele enfatiza acerca dessa metafísica é seu caráter absolutamente hipotético, que permite sempre uma reformulação da visão de mundo com base na novidade da experiência. No prefácio a *The Will to Believe* (1896), James explica que esse caráter hipotético é a razão de ele dar à sua filosofia o nome de “empirismo radical”:

Digo “empirismo”, porque ela se contenta em considerar suas conclusões mais asseguradas sobre questões de fato como hipóteses sujeitas à modificação no curso da experiência futura; e digo “radical”, porque ela trata a própria doutrina do monismo como uma hipótese, e [...] não afirma dogmaticamente o monismo como algo ao qual toda experiência tem de se adequar. (Prefácio, *WB*, p. 447)<sup>209</sup>

Aqui ele faz referência a dois aspectos importantes de sua filosofia. Um deles é o empirismo, isto é, a disposição de considerar todas as suas proposições como falíveis e sujeitas a serem corrigidas pelo contato com a experiência. O segundo é o pluralismo, que é a atitude de considerar a experiência como um campo aberto, não necessariamente unificado – em

---

<sup>209</sup> “I say ‘empiricism’ because it is contented to regard its most assured conclusions concerning matters of fact as hypotheses liable to modification in the course of future experience; and I say ‘radical’ because it treats the doctrine of monism itself as an hypothesis, and [...] it does not dogmatically affirm monism as something with which all experience has got to square.” (Prefácio, *WB*, p. 447)

contraposição ao monismo, que é uma visão da experiência total como um absoluto unificado – ao mesmo tempo em que admite a unificabilidade, isto é, admite o monismo como hipótese. O pluralismo é uma disposição de enxergar o mundo do modo como ele se apresenta na experiência concreta: uma pluralidade de processos mais ou menos conectados, mais ou menos desconectados, sendo que o “mundo” é apenas um conceito que permite o discurso sobre esse conjunto de processos. O pluralismo é portanto uma atitude de evitar hipóteses desnecessárias, atendo-se à aparência fenomênica, ao mesmo tempo que admite a possibilidade de uma unidade oculta por trás dos fenômenos. Ele admite a possibilidade de nossa ignorância sobre um outro nível além da realidade fenomênica presente, um nível em que a totalidade da experiência pode se mostrar unificada de modo absoluto. Esse outro nível, contudo, só pode ser incluído na descrição metafísica se porventura ele se apresentar ele mesmo como realidade fenomênica.

No ensaio “A World of Pure Experience” (1904), James acrescenta mais alguns detalhes à sua explicação:

Para ser radical, um empirismo não deve admitir em suas construções nenhum elemento que não seja diretamente experienciado, nem excluir qualquer elemento que seja diretamente experienciado. Para uma tal filosofia, *as relações que conectam as experiências devem ser relações experienciadas, e qualquer tipo de relação deve ser considerada tão ‘real’ quanto qualquer outra coisa no sistema.* (“A World of Pure Experience”, *Essays II*, p. 1160)<sup>210</sup>

A primeira parte do enunciado apresenta uma diretriz metodológica: a filosofia deve se limitar à experiência. Como nota David Lamberth (1999, p. 15), esse princípio metodológico do empirismo radical contém dois critérios, um exclusivo (não admitir “nenhum elemento que não seja diretamente experienciado”) e um inclusivo (não excluir “qualquer elemento que seja diretamente experienciado”). O que torna o empirismo de James radical e o diferencia dos empirismos tradicionais é seu critério inclusivo. Segundo Lamberth:

Locke, Hume, Berkeley, James Mill e John S. Mill, todos atentaram muito bem para o critério exclusivo, descartando elementos que não eram aparentemente derivados da percepção ou da experiência. Nenhum deles foi

---

<sup>210</sup> “To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced. For such a philosophy, the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as ‘real’ as anything else in the system.” (“A World of Pure Experience”, *Essays II*, p. 1160)



um empirista radical, argumenta James, uma vez que nenhum deles sentiu qualquer remorso sério por deixar de fora certos elementos que também haviam aparecido através da percepção ou da experiência, colocando de lado, assim, o requisito inclusivo que James enxerga como implícito no princípio do empirismo. (LAMBERTH, 1999, p. 16)

Esses elementos experienciados que os empiristas tradicionais deixam de fora são as relações que conectam as experiências, mencionadas por James na segunda parte de seu enunciado. “Relações” aqui significam “determinações de vários tipos e graus que vigoram entre conteúdos particulares da experiência tomada como um todo” (LAMBERTH, 1999, p. 18). James distingue duas características básicas das relações: elas podem ser primariamente disjuntivas, diferenciando duas experiências; ou podem ser primariamente conjuntivas, unindo duas experiências. Todas as relações são ao mesmo tempo conjuntivas e disjuntivas; todas elas separam e unem as experiências ao mesmo tempo, produzindo ligações de diferentes graus de “intimidade”. Esses graus representam a qualidade fenomenológica das relações, no que diz respeito à medida em que duas experiências são conectadas e se interpenetram. Quanto maior a conexão entre duas experiências, maior o grau de intimidade das relações que as conectam:

As relações têm diferentes graus de intimidade. Meramente estarem uns “com” os outros em um universo de discurso é a relação mais externa que os termos podem ter, e parece não envolver absolutamente nada no que diz respeito a consequências mais distantes. A simultaneidade e o intervalo temporal vêm em seguida, e depois a adjacência espacial e a distância. Depois delas, a semelhança e a diferença, trazendo a possibilidade de muitas inferências. Depois as relações de atividade, ligando os termos em séries que envolvem mudança, tendência, resistência e a ordem causal em geral. Finalmente, a relação experienciada entre termos que formam estados da mente, e são imediatamente conscientes de darem continuidade uns aos outros. A organização do Eu como um sistema de memórias, propósitos, esforços, satisfações ou desapontamentos, é incidental para esta relação mais íntima de todas, cujos termos parecem, em muitos casos, realmente compenetrar e inundar o ser uns dos outros. (“A World of Pure Experience”, *Essays II*, p. 1161)<sup>211</sup>

James observa que as relações entre experiências também fazem parte da experiência.

---

211 “Relations are of different degrees of intimacy. Merely to be ‘with’ one another in a universe of discourse is the most external relation that terms can have, and seems to involve nothing whatever as to farther consequences. Simultaneity and time-interval come next, and then space-adjacency and distance. After them, similarity and difference, carrying the possibility of many inferences. Then relations of activity, tying terms into series involving change, tendency, resistance, and the causal order generally. Finally, the relation experienced between terms that form states of mind, and are immediately conscious of continuing each other. The organization of the Self as a system of memories, purposes, strivings, fulfillments or disappointments, is incidental to this most intimate of all relations, the terms of which seem in many cases actually to compenetrate and suffuse each other’s being.” (“A World of Pure Experience”, *Essays II*, p. 1161)

Assim, quando vejo uma pessoa encostada em uma árvore, a relação de adjacência espacial entre ambas faz parte de minha experiência tanto quanto a pessoa e a árvore. A relação de intervalo temporal que separa o brilho do relâmpago e o som do trovão é experienciada assim como os termos que ela “conecta”. Além disso, sua “conexão” é também uma separação, pois ela relaciona os dois termos como separados no tempo – isto é, liga-os ao separá-los, ou separa-os ao ligá-los. Por isso dizemos que as relações são ao mesmo tempo conjuntivas e disjuntivas, em diferentes graus de intimidade.

Agora, um problema que aparece no enunciado de James é que seu empirismo radical se limita àquilo que é “diretamente experienciado”, mas isso “parece indicar que tudo que não seja diretamente experienciado *de fato* por alguém deve ser excluído das discussões filosóficas” (LAMBERTH, 1999, p. 16). No entanto, em uma formulação posterior, no prefácio a *The Meaning of Truth* (1909), James introduz uma nuance importante que permite evitar esse problema:

O empirismo radical consiste primeiro em um postulado, depois um enunciado de fato, e finalmente uma conclusão generalizada.

O postulado é que as únicas coisas que devem ser debatíveis entre filósofos devem ser coisas definíveis em termos derivados da experiência. [...]

O enunciado de fato é que as relações conjuntivas bem como disjuntivas entre coisas são questões de experiência particular direta, exatamente na mesma medida, nem mais nem menos, que as próprias coisas.

A conclusão generalizada é que, portanto, as partes da experiência se mantêm unidas entre si por relações que são elas mesmas partes da experiência. (MT, p. 826)<sup>212</sup>

Aqui ele expande seu critério para abarcar todas as “coisas definíveis em termos derivados da experiência”. Como explica Lamberth (1999, p. 17), essa formulação exclui da discussão filosófica apenas aqueles elementos que são incompatíveis, em princípio, com a experiência. Esse enunciado nos permite remeter a discussão filosófica ao campo da experiência possível.

A partir destes pressupostos, James introduz a noção metafísica da “experiência pura”. Essa noção é enunciada da seguinte maneira (“Does ‘Consciousness’ Exist?” [1904]):

212 “Radical empiricism consists first of a postulate, next of a statement of fact, and finally of a generalized conclusion.

*The postulate is that the only things that shall be debatable among philosophers shall be things definable in terms drawn from experience. [...]*

*The statement of fact is that the relations between things, conjunctive as well as disjunctive, are just as much matters of direct particular experience, neither more nor less so, than the things themselves.*

*The generalized conclusion is that therefore the parts of experience hold together from next to next by relations that are themselves parts of experience.” (MT, p. 826)*

se começamos com a suposição de que há apenas um substrato ou material primordial no mundo, um substrato do qual tudo é composto, e se chamamos este substrato de ‘experiência pura’, então o conhecer pode ser facilmente explicado como um tipo particular de relação de umas para com as outras na qual porções de experiência pura podem entrar. A própria relação é uma parte da experiência pura; um de seus ‘termos’ torna-se o sujeito ou portador do conhecimento, o conhecedor, e o outro torna-se o objeto conhecido. (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, p. 1142)<sup>213</sup>

Ao interpretarmos esse enunciado, devemos ter cuidado para não confundi-lo com uma afirmação substancialista. James apresenta aqui a experiência pura como se fosse uma substância unificada da qual o mundo é feito, mas posteriormente ele próprio assume que o enunciado é retórico. Sua intenção é apenas evitar dar prioridade metafísica a qualquer elemento da experiência. Isso fica claro quando comparamos esta com outra passagem do ensaio, onde James diz que

Embora a bem da fluência eu mesmo tenha falado, anteriormente neste artigo, sobre um substrato de experiência pura, devo agora dizer que não há nenhum substrato *geral* do qual seja feita a experiência como um todo. Há tantos substratos quanto há “naturezas” nas coisas experienciadas. [...] Experiência é apenas um nome coletivo para todas estas naturezas sensíveis, e, exceto pelo tempo e pelo espaço (e, se desejarem, pelo “ser”), não parece haver nenhum elemento universal do qual todas as coisas sejam feitas. (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, p. 1152-53)<sup>214</sup>

O contraste entre as duas passagens revela que James não pretende que a experiência pura seja considerada uma substância metafísica com propriedades definidas. Pelo contrário, ele dá a entender que a experiência pura é algo conceitualmente indeterminado, que permite uma ampla variação em termos de natureza ou conteúdo. Neste sentido, a tese da experiência pura é melhor caracterizada como um pluralismo, e não como um monismo. Por outro lado, há um sentido formal em que a tese pode ser considerada monista: ela postula uma equivalência metafísica fundamental, uma similaridade básica, entre todos os possíveis

213 “if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff ‘pure experience’, then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its ‘terms’ becomes the subject or bearer of the knowledge, the knower, the other becomes the object known.” (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, p. 1142)

214 “Although for fluency’s sake I myself spoke early in this article of a stuff of pure experience, I have now to say that there is no general stuff of which experience at large is made. There are as many stuffs as there are ‘natures’ in the things experienced. [...] Experience is only a collective name for all these sensible natures, and save for time and space (and, if you like, for ‘being’) there appears no universal element of which all things are made.” (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, p. 1152-53)

elementos da experiência. Com isso, ela permite que a realidade seja vista como um campo ou fluxo contínuo, onde nenhum elemento é mais nem menos fundamental que outro.

Podemos entender que a intenção de James é descrever metafisicamente a experiência concreta do modo como ela se apresenta fenomenologicamente para a consciência. Isso o leva simplesmente a transpor para o plano metafísico a descrição fenomenológica dos campos de consciência que ele havia proposto em sua psicologia. Como diz Barnard:

A estratégia de James após os *Principles* foi criar um ousado vínculo entre suas investigações psicológicas e suas especulações metafísicas. O que James fez foi afirmar que a conectividade que está presente no interior de nossa consciência não é limitada às fronteiras de nossa consciência, mas é também uma qualidade ontológica inerente ao próprio universo. Portanto, no empirismo radical de James, a psicologia se torna uma porta de entrada para a ontologia. (BARNARD, 1997, p. 139)

Como vimos no Capítulo 1, ao buscar descrever fenomenologicamente a consciência, James percebe que toda experiência consciente se dá como uma contínua transformação de campos de consciência complexos que se dissolvem uns nos outros. A experiência imediata é sempre a experiência de um campo de consciência complexo, e é somente através de uma inferência posterior, em um outro campo de consciência, que julgamos estar experienciando objetos de uma “realidade exterior”, ou objetos puramente intelectuais, ou sentimentos, etc. É somente em um momento posterior, através dessa inferência, que classificamos os diversos elementos constituintes do campo de consciência segundo o referencial metafísico de senso comum implícito na linguagem convencional. James nota que a experiência imediata da consciência não corresponde ao referencial metafísico dualista que ele adota como ponto de partida para a psicologia. Assim, ele propõe um outro referencial metafísico, no qual o campo da consciência não se restringe ao plano da experiência subjetiva, mas constitui a própria realidade. O resultado é uma metafísica de *campos de experiência* que é semelhante à psicologia de campos de consciência apresentada nos escritos psicológicos de James:

Se, portanto, alguém deseja descrever o processo da experiência em seus termos mais simples com o menor número de assunções, deve supor:

(1) ‘Campos’ que ‘se desenvolvem’ sob as categorias de continuidade uns com os outros [...].

(2) Mas nada postulado cuja quiddidade não seja de alguma *natureza* dada em campos – isto é, que não seja de substância de campos, substância de dados, substância de experiência, conteúdo. Nenhum ego puro, por exemplo, e nenhuma substância material. [...]

(3) Todos os campos comumente supostos são incompletos, e apontam para um complemento além de seu próprio conteúdo. O conteúdo final [...] é o de uma pluralidade de campos, mais ou menos ejetivos uns em relação aos outros, mas ainda contínuos de várias maneiras [...].

O que ganhamos [...] ao substituir vários conteúdos, continuando em certos aspectos ('aspectos' que são também conteúdos) para o interior uns dos outros, por coisas estáveis e 'pensamentos' mutantes, os quais conhecem as primeiras? O que ganhamos ao substituir 'campos' ou 'pontos de vista' por egos? Certamente não ganhamos nenhuma *estabilidade*. O resultado é uma inquietação quase enlouquecedora [...]. Mas ganhamos concretude. Isto é, quando nos perguntam o que *entendemos* por conhecer, ego, coisa física, memória, etc., podemos apontar para uma porção definida de conteúdo com uma natureza percebida de modo definido, e nada é postulado cuja natureza não seja inteiramente dada em termos de experiência. Ao passo que os termos do senso comum, com toda sua estabilidade, são confessadamente "mistérios" [...]. (JAMES, citado em PERRY, 1935, v. 2, p. 365)<sup>215</sup>

Este é um trecho obscuro, proveniente das notas pessoais de James para seu "Seminário Psicológico" do ano letivo de 1895-1896 em Harvard. A primeira coisa que é evidente é a intenção de substituir o referencial metafísico do senso comum por uma descrição "com o menor número de assunções". Isto significa abandonar o dualismo entre mente e matéria, assim como as reduções monistas da mente à matéria e da matéria à mente (cf. PERRY, 1935, v. 2, p. 365), substituindo-o por uma metafísica de "campos". Nessa metafísica, cada ente da realidade é um campo "incompleto" que aponta para um "complemento além de seu próprio conteúdo". Isto quer dizer: cada ente (seja ele um objeto 'material' ou um 'pensamento') está inserido em um contexto que o complementa; esse contexto é uma pluralidade de campos mais ou menos "ejetivos", ou seja, mais ou menos interpenetrantes, conectados de várias maneiras. Deste modo, são abandonadas as noções misteriosas de "mente" e "matéria", bem como todos os problemas metafísicos associados a

---

215 "If, therefore, one wants to describe the process of experience in its simplest terms with the fewest assumptions, one must suppose:

(1) 'Fields' that 'develop', under the categories of continuity with each other [...].

(2) But nothing postulated whose whatness is not of some nature given in fields – that is not of field-stuff, datum-stuff, experience-stuff, content. No pure ego, for example, and no material substance. [...]

(3) All the fields commonly supposed are incomplete, and point to a complement beyond their own content. The final content [...] is that of a plurality of fields, more or less ejective to each other, but still continuous in various ways [...].

What have we gained [...] by substituting various contents continuing in certain respects (which 'respects' are also contents) into each other, for stable things and changing 'thoughts', the latter of which know the former? What by substituting 'fields' or 'points of view' for egos? We certainly have gained no stability. The result is an almost maddening restlessness [...]. But we have gained concreteness. That is, when asked what we mean by knowing, ego, physical thing, memory, etc., we can point to a definite portion of content with a nature definitely realized, and nothing is postulated whose nature is not fully given in experience-terms. Whereas the common sense terms with all their stability are 'misteries' so-confessed [...]. (JAMES, citado em PERRY, 1935, v. 2, p. 365)

elas.

Neste modelo, a consciência perde seu lugar como “entidade” independente. Por que isso acontece? Em uma epistemologia dualista, cada experiência é irreduzivelmente dual, constituída por um par consciência-e-conteúdo, como “uma tinta da qual fossem feitas as imagens do mundo” (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, p. 1144).<sup>216</sup> Assim, considera-se que a consciência possa ser abstraída da experiência, se esta for analisada em seus elementos constituintes – da mesma forma que a tinta pode ser analisada e descrita como composta de mênstruo e pigmento, que são realmente distintos, embora encontrem-se misturados. Mas na visão de James,

A experiência [...] não possui tal duplicidade interna; e a sua separação em consciência e conteúdo ocorre, não por subtração, mas por adição – a adição, a um dado pedaço concreto seu, de outros conjuntos de experiências, em conexão com os quais seu uso ou função pode ser de dois tipos diferentes. [...] Tomada em um contexto de associados, [uma porção não-dividida de experiência] desempenha o papel de um conhecedor, de um estado mental, de uma ‘consciência’; enquanto em um contexto diferente a mesma porção não-dividida de experiência desempenha o papel de uma coisa conhecida, de um ‘conteúdo’ objetivo. (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, pp. 1144-45)<sup>217</sup>

Portanto, na visão de James, uma mesma porção de experiência pode estar simultaneamente relacionada a dois grupos de associados, os quais são, eles também, porções de experiência. Assim é possível tratá-la como subjetiva e objetiva ao mesmo tempo, e o dualismo é reinterpretado como uma questão de relações, deixando de ser visto como algo intrínseco à própria experiência. Deste modo, a consciência passa a ser vista como uma função ou atividade dentro da experiência, e não como uma entidade independente que existe de algum modo obscuro em meio à matéria.

Podemos entender a noção metafísica de experiência pura como um modelo para a compreensão de nosso modo de viver na experiência imediata. James procura mostrar que não fazemos uma distinção clara entre pensamento e matéria no momento imediato de nossas

---

216 “*a paint of which the world pictures were made*” (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, p. 1144).

217 “Experience, I believe, has no such inner duplicity; and the separation of it into consciousness and content comes, not by way of subtraction, but by way of addition – *the addition, to a given concrete piece of it, of other sets of experiences, in connection with which severally its use or function may be of two different kinds.* [...] *Just so, I maintain, does a given undivided portion of experience, taken in one context of associates, play the part of a knower, of a state of mind, of ‘consciousness’; while in a different context the same undivided bit of experience plays the part of a thing known, of an objective ‘content’.*” (“Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays II*, pp. 1144-45)

interações, mas somente retrospectivamente, ao refletir sobre nossa experiência. De fato, em nossa experiência concreta tudo que encontramos são *campos* de consciência, os quais ele postula como constituintes da própria realidade, ao adotar uma perspectiva metafísica. Esses são os campos que constituem a experiência pura da qual é feita toda a realidade, segundo a hipótese metafísica de James. Portanto:

[James] enxerga [o empirismo radical] como um referencial metafísico que pode legitimamente explicar o processo do conhecimento (que significava unir de algum modo o conhecedor e o conhecido), e que ainda assim pode, ao mesmo tempo, fazer justiça a nosso senso sentido de separação de uns em relação aos outros e ao mundo ao nosso redor. James afirma que essa combinação de unidade e separação não precisa ser justificada ou artificialmente criada por algum truque lógico, mas, em vez disso, está constantemente presente se nós simplesmente olharmos com cuidado e profundidade suficientes para o interior de cada momento concreto de nossa experiência. (BARNARD, 1997, p. 141)

Deste modo, ele transpõe para a metafísica as observações introspectivas da psicologia, criando uma visão de mundo na qual os campos de experiência são os constituintes básicos da realidade.

#### 4.5.2. *Sobrenaturalismo gradual*

Em sua discussão da experiência religiosa nas *VRE*, James utiliza novamente a separação entre ciência e metafísica que havia sido operativa nos *PP*, introduzindo a ideia de uma “ciência das religiões” [*science of religions*] (*VRE*, pp. 408-9, 456). O objetivo dessa ciência é confrontar os fatos da experiência religiosa com os resultados das ciências naturais, chegando finalmente a uma concepção religiosa que possa ser aceita pela ciência como uma hipótese válida, e também pelos crentes das mais variadas religiões como um terreno comum de mediação entre suas várias crenças. Sua teoria da experiência religiosa, enquanto teoria estritamente científica, tem como ponto de partida a teoria da consciência transmarginal, que torna-se para James um modo de conciliar a perspectiva científica com a religiosa (ver Capítulo 2).

No papel de cientista da religião, James “operava dentro de um conjunto de restrições

autoimpostas, em um esforço para produzir uma teoria da experiência religiosa que fosse fiel à experiência dos crentes, às afirmações fenomenológicas dos teólogos, e às estruturas de plausibilidade dos cientistas” (TAVES, 2004, pp. 53-4). Tais restrições derivam de sua separação entre ciência e metafísica: enquanto cientista, ele procura se ater aos fenômenos, evitando inserir assunções metafísicas em suas descrições. Por sua vez, suas hipóteses metafísicas sobre a religião não fazem parte da teoria científica, embora dependam dela para fazerem sentido. Para James, portanto, a prática da ciência das religiões envolve o estudo das várias “experiências, doutrinas e práticas religiosas” a fim de construir um modelo metafísico hipotético, mas razoável, que possa “agir como um recurso efetivo para aqueles indivíduos que estão lutando para integrar várias perspectivas em uma única visão de mundo coerente” (BARNARD, 1997, p. 226). Desse modo, a teoria da consciência transmarginal funciona como uma peça de análise concreta da experiência que serve para o desenvolvimento de uma hipótese metafísica. James dá a essa hipótese o nome de “sobrenaturalismo gradual” [*piecemeal supernaturalism*] (VRE, p. 464).

Para compreender em que consiste essa hipótese, duas coisas são importantes: primeiro, entender qual é a parte estritamente científica da teoria religiosa de James, e depois entender qual a parte metafísica. A parte científica é baseada na teoria da consciência transmarginal, que sugere a existência de uma região da consciência além da consciência ordinária, uma região que ele chama de região “transmarginal”. Segundo a teoria religiosa de James, é dessa região transmarginal que provêm os conteúdos das experiências religiosas, os quais adentram a consciência ordinária como se fossem provenientes de uma ordem invisível da realidade. De fato, essa é a experiência comum do “automatismo”, que ocorre nos estados mentais excepcionais estudados pela psicologia. Assim, no plano estritamente científico, as investigações de James lhe permitem concluir:

Desconsiderando as sobrecrenças, e nos limitando àquilo que é comum e genérico, temos no *fato de que a pessoa consciente é contínua com um eu mais amplo através do qual as experiências salvadoras advêm* um conteúdo positivo da experiência religiosa, o qual, ao que me parece, *é literal e objetivamente verdadeiro* [...]. (VRE, p. 460)

Essa conclusão se dá no plano estritamente científico, mas abre ao mesmo tempo a possibilidade para a hipótese metafísica da existência real de um nível sobrenatural no universo. Segundo essa hipótese, nossa consciência se conecta com o nível sobrenatural



através da região transmarginal. Esse é o enunciado do sobrenaturalismo gradual, a crença de que “os limites mais distantes de nosso ser mergulham, ao que me parece, em uma dimensão de existência complementemente distinta do mundo meramente sensível e ‘compreensível’. Chamem-na de região mística, sobrenatural, ou como quiserem” (ibid.).

O sobrenaturalismo gradual é, portanto, uma hipótese metafísica que se baseia nas teorias da consciência e da experiência religiosa de James. Para compreender a relação desta hipótese com o empirismo radical, devemos entender que o empirismo radical é um outro conjunto de sobrecrenças e postulados metodológicos que se refere à base metafísica de suas teorias psicológicas. O sobrenaturalismo gradual depende da teoria da consciência transmarginal, mas poderia se adequar a outras metafísicas que não o empirismo radical – como, por exemplo, a metafísica dualista que ele assume como ponto de partida para a psicologia nos *PP*. A base teórica da psicologia é primariamente descritiva ou fenomenológica, visando principalmente organizar o conhecimento dos fenômenos relativos à consciência. O empirismo radical, por sua vez, serve de explicação metafísica para esses fenômenos, sendo que outras explicações seriam possíveis. A teoria jamesiana da consciência é metafisicamente neutra, e o sobrenaturalismo gradual se situa em relação a essa teoria como uma hipótese metafísica ulterior, que pode ser sustentada independentemente da metafísica fundamental adotada. Na medida em que os postulados metodológicos do empirismo radical (a restrição à experiência, o falibilismo e o pluralismo) são pontos de partida factuais encontrados na experiência das consciências finitas, podemos dizer que eles decorrem da mesma base teórica que o sobrenaturalismo gradual, e portanto são comuns a ambos. No entanto, a metafísica da “experiência pura” não é um pré-requisito necessário para o sobrenaturalismo gradual, embora James sustente todas essas sobrecrenças em conjunto.

A teoria científica que serve de base para a hipótese do “sobrenaturalismo gradual” de James é a teoria psicológica da consciência transmarginal: a ideia de uma região da consciência que se encontra além das margens da consciência ordinária. As experiências místicas e/ou religiosas são vistas como manifestações da dinâmica da consciência transmarginal em interação com o fluxo da consciência ordinária. Segundo a justificativa pragmática da “vontade de crer”, os sujeitos das experiências místicas têm o direito epistêmico de sustentar crenças baseadas nestas experiências, embora, devido a nossas limitações epistêmicas, não possamos provar a verdade ou falsidade destas crenças. Essas limitações têm dois aspectos. O primeiro são os limites usuais de nossas capacidades

cognitivas e perceptivas. Esses são os limites impostos por nossa constituição biológica. O segundo aspecto é o conjunto de nossas tendências psicológicas individuais, decorrentes de fatores inatos e de nossa história pessoal. Por diversos motivos, cada um de nós tende a favorecer certas hipóteses ao invés de outras, “e alguns de nós são mais psicologicamente inclinados a ter experiências religiosas, místicas e parapsicológicas do que outros” (SLATER, 2007, p. 122). Diante de tais limitações epistêmicas, o único modo de julgar nossas crenças é através de considerações práticas. Como diz Slater: “A visão de James é que, dada a impossibilidade de verificar ou falsear as afirmações de verdade religiosas de uma maneira pública e objetiva, o valor prático é o único indicador público de valor-de-verdade religioso que temos” (SLATER, 2007, p. 123). Embora o valor noético das experiências religiosas não seja publicamente verificável, seu valor prático e moral o é.<sup>218</sup> Vejamos em que consiste esse valor.

Segundo James, a religião “torna fácil e oportuno o que de qualquer modo é necessário” (VRE, p. 53).<sup>219</sup> O que é isso que é necessário? O sacrifício e o sofrimento, que são inevitáveis na vida. Estes são temas fundamentais com os quais a moralidade tem de lidar. A moralidade é um modo de lidar com a vida (mesmo a imoralidade é uma moral, nesse sentido); ela provê um curso de ação, uma atitude, diante das dificuldades da vida. Nossa postura em relação a essas dificuldades depende de nossa visão de mundo. Porém, de acordo com a perspectiva religiosa, no fim das contas a melhor alternativa é a entrega e a rendição ao poder superior que ao final se impõe sobre nossas vidas, pois isso nos permite a felicidade apesar do sofrimento. A religião facilita essa entrega. “A função da religião, portanto, é nos reconciliar com as condições difíceis de nossa existência” (SLATER, 2007, p. 127).<sup>220</sup>

Sua conclusão absolutamente pragmática é que a religião é útil, na medida em que proporciona experiências benéficas. Porém, James não tenta reduzir a religião à utilidade biológica ou social; ele mantém em aberto a possibilidade de que a experiência religiosa seja realmente causada por uma ordem invisível. A crença religiosa implica uma posição realista, baseada na afirmação de que os objetos da experiência religiosa existem realmente. Essa posição é a base da hipótese do sobrenaturalismo gradual: o postulado de um contato real com

218 Os critérios pragmáticos para avaliação de crenças apresentados por James são (VRE, 25): (1) um sentimento imediato de autoridade; (2) razoabilidade filosófica (coerência com nossas outras crenças e experiências); (3) utilidade moral (valor para a vida moral).

219 “*Religion makes easy and felicitous what in any case is necessary*” (VRE, p. 53).

220 A crítica de Freud à religião atinge justamente esse ponto: a religião é apenas um modo de obter conforto face às condições difíceis da existência. No entanto, de uma perspectiva jamesiana, pode-se dizer que Freud adota uma metafísica implícita, e constrói sua crítica a partir desta última. Se pretendemos evitar a adoção prévia de uma metafísica, os critérios pragmáticos são a única forma de avaliar a religião.

uma ordem invisível causalmente efetiva, um contato que se dá através da região transmarginal da consciência. A hipótese metafísica de James afirma que os objetos da experiência religiosa têm uma existência independente da mente humana, e não são redutíveis a ela. A religião é útil, de um ponto de vista prático e moral, mas não se reduz à moralidade; ela fornece à moralidade uma base metafísica de valor e sentido. A diferença fundamental entre moralidade e religião é uma diferença “emocional” (SLATER, 2007, p. 124), mas não só. A experiência religiosa possivelmente “nos põe em contato com algo que transcende nossa psicologia” (SLATER, 2007, p. 125), e esse contato fornece algo de profundo valor para nossas vidas. Acontece, porém, que não há outro modo de verificar essa hipótese a não ser a verificação pragmática, isto é, a medida das consequências que a adoção dessa hipótese tem para a vida dos indivíduos em termos experienciais.

Nas *VRE*, James sugere a ideia de que a felicidade humana depende da concretização de uma relação harmoniosa ou unificação com o “eu mais amplo” [*wider self*] (*VRE*, p. 460; *PU*, p. 770) que se manifesta na experiência mística e/ou religiosa. Assim, o contato com esse eu mais amplo aparece como uma condição necessária para a felicidade humana.<sup>221</sup> Mas a vida religiosa deve ser tomada como uma questão de experiência, e não apenas de crença. O que torna importantes as experiências de contato com o eu mais amplo é o valor prático destas experiências para a vida dos indivíduos: eles se tornam pessoas melhores e mais felizes. Podemos depreender da visão de James que o caminho do místico é o modo mais certo de alcançar a experiência da intimidade com o eu mais amplo. Através das diversas interpretações a que estas experiências estão sujeitas, elas se traduzem em vários conjuntos de crenças, os quais compõem as visões de mundo afirmadas pelas diversas religiões. Segundo James, a filosofia pode formular crenças desse tipo como hipóteses, mas a experiência é o que realmente concretiza a intimidade com a realidade transcendente e a crença nessa realidade. Assim,

A partir de uma perspectiva jamesiana, nossas crenças, experiências e ações são simplesmente três momentos em um processo complexo e interativo: nossa fé é baseada em experiências religiosas, mas nossas experiências religiosas são elas próprias impulsionadas e parcialmente moldadas por nossa fé. Nossas ações, por sua vez, emergem desta rica inter-relação entre fé e experiência, e servem então para preparar o palco para outras experiências e para uma fé mais profunda. (BARNARD, 1997, p. 222)

---

<sup>221</sup> Isso explica a afirmação de James de que “embora todas as manifestações especiais da religião possam ter sido absurdas (refiro-me a seus credos e teorias), a vida da religião como um todo é a função mais importante da humanidade” (carta a Frances Morse, citada em PERRY, 1935, v. 2, p. 327).

Deste modo, “escolher acreditar na existência e beneficência de um mundo invisível, e agir sobre essa crença, aumentará enormemente as chances de experiencarmos de fato essa dimensão espiritual da realidade” (ibid.).

O sobrenaturalismo gradual de James é a hipótese de existência de um mundo invisível, uma ordem sobrenatural do universo, que pode produzir resultados concretos na realidade ordinária, atuando através da consciência transmarginal dos indivíduos. A adoção dessa crença, no sentido da doutrina jamesiana da vontade de crer, possibilita ao indivíduo viver de acordo com uma perspectiva espiritualista sem contradizer os resultados das ciências, e alcançar uma maior realização de seus potenciais humanos no presente.

#### *4.5.3. Consequências da visão de mundo jamesiana*

Para compreender a visão filosófica de James, devemos ter em vista que seu interesse pela metafísica não tem um fundo apenas teórico. Sua filosofia envolve também um forte elemento soteriológico. Daí a importância da religião em seu pensamento. De fato, é possível interpretar a metafísica de James como uma defesa da possibilidade (uma vez que suas formulações são meramente hipotéticas) de salvação do ser humano e do universo. Para James, a possibilidade de uma perspectiva espiritualista é uma condição necessária para que a vida humana tenha algum significado. Ao mostrar que todas as visões de mundo são baseadas em pressupostos metafísicos não confirmados, James abre a possibilidade para que o mundo seja visto como um lugar literalmente misterioso e mágico. Como afirma Lamberth, a interpretação jamesiana da realidade “revigora criticamente as possibilidades para desenvolver uma visão de mundo espiritualista e ainda assim empirista” (LAMBERTH, 1999, p. 7).

Uma das principais consequências dessa interpretação é a hipótese de que podemos alcançar a felicidade no presente, independentemente de quais sejam as condições materiais de nossa existência. Esse aspecto soteriológico da filosofia jamesiana é estreitamente ligado à psicologia. Liberando a ciência de pressupostos limitantes, a metafísica jamesiana abre o caminho para práticas psicológicas que reconhecem “uma dimensão orientada para o

crescimento dentro da personalidade normal, à qual se pode fazer um apelo” (TAYLOR, 1996, p. 143). Como vimos, segundo a teoria da consciência transmarginal, “a personalidade contém em si a possibilidade tanto de estados psicopáticos quanto transcendentos” (TAYLOR, 1996, p. 96). James dedica um grande esforço a demonstrar o valor destes estados transcendentos, uma vez que, segundo sua perspectiva, nenhuma visão de mundo que ignore a importância destes estados pode ser considerada completa. A ideia realmente valiosa de James para a filosofia contemporânea é sua visão da metafísica, que permite reabrir questões consideradas fechadas. James possibilita um reencantamento do mundo com suas hipóteses. Sua defesa da validade delas *enquanto hipóteses* baseia-se na análise de nossa constituição psicológica da experiência. Assim, James propõe uma ciência das religiões que tem relevância ainda hoje.

Segundo Seigfried, através de sua crítica da racionalidade tradicional, James prepara o terreno para a construção positiva de uma visão de mundo pós-moderna que não é relativista (SEIGFRIED, 1990, p. 375). No entanto, Seigfried critica a sugestão jamesiana de um mundo além, acusando-o de cometer o erro tradicional de postular um outro mundo para satisfazer a necessidade humana de conforto emocional – reproduzindo a crítica de Nietzsche, Freud e Marx à religião (cf. SEIGFRIED, 1990, p. 327). Segundo essa crítica, a religião é uma ilusão criada para amenizar o terror da existência. A ideia de um mundo além, ou de uma região mais ampla do que este mundo da experiência habitual e ordinária, é de fato uma crença metafísica não confirmável. No entanto, a negação de tal região da experiência é também uma crença metafísica. Ao discutir a visão jamesiana, Seigfried afirma que a análise concreta da experiência empreendida por James elimina as possibilidades da crença religiosa:

Embora ele buscasse apoiar a religião, sua própria análise concreta mina ao invés de apoiar sua crença em forças sobre-humanas. Não há mais evidências em favor da existência de tais presenças amigáveis a cooperarem com nossa regeneração moral da experiência do que há em favor de um conhecedor absoluto impassível que unifique os fenômenos cognitivos. (SEIGFRIED, 1990, p. 259)

De fato, a análise jamesiana mostra claramente que a visão religiosa da existência é baseada na crença. No entanto, James produz uma defesa do direito a essa crença, reconhecendo seu valor para a vida. Até aí, a questão metafísica da *verdade* de tal crença permanece em aberto. O passo seguinte de James o leva ao terreno da epistemologia, onde ele mostra que a verdade – toda verdade – é *sempre* uma questão aberta, pois não há como fechá-la senão pela verificação prática, e qualquer verificação é parcial, podendo ser desmentida pela experiência

posterior. As crenças metafísicas são sempre incertas. No entanto, ao apontar para a inevitabilidade psicológica de tais crenças, James revela também a inevitabilidade de lutarmos contra elas – pois toda luta contra a metafísica só pode se dar a partir de uma outra metafísica implícita.

Assim, a crítica de Seigfried é errônea ao afirmar que a visão jamesiana mina a possibilidade da crença em uma visão de mundo espiritualista. Além de defender o exercício da metafísica em geral, a análise concreta de James empresta mais força à visão de mundo espiritualista, ao reconhecer a experiência religiosa como uma possibilidade intrínseca à consciência humana. Longe de não ter nenhuma evidência para apoiar sua visão, James baseia suas afirmações sobre a realidade espiritual na investigação científica dos “estados mentais excepcionais”.

O estudo dos “estados mentais excepcionais” faz parte da análise concreta da experiência humana empreendida por James, e aponta para a possibilidade da existência de uma realidade invisível – uma possibilidade que, embora não seja incontestável, é plausível e importante. Não se pode dizer que James está simplesmente recaindo na metafísica tradicional, uma vez que sua hipótese de uma realidade invisível é baseada na experiência. O que ele faz é apontar para um importante campo de investigação que permanece fechado do ponto de vista de uma visão de mundo materialista.

#### *4.6. Conclusão*

A filosofia de James é construída de modo a admitir todas as possibilidades – todas as visões de mundo são possivelmente verdadeiras. Ele oferece uma indicação de uma visão de mundo que mantém um número suficiente de aspectos em aberto de modo a admitir a possibilidade de que outras visões sejam total ou parcialmente verdadeiras. Além disso, seu falibilismo permite que a qualquer momento essa visão seja modificada total ou parcialmente pelo contato com a experiência. Assim, sua visão é pluralista, mas um pluralismo que não exclui a possibilidade do monismo, e sua noção de verdade admite que outras noções possam ser corretas. É como se ele dissesse: com o que temos, podemos afirmar isso e aquilo, e não mais. Não é sensato afirmar mais do que o que a experiência nos permite, então temos de nos

virar com isso que temos. Se algum dia a experiência nos permitir ir além do que podemos afirmar no momento atual, tanto melhor. Temos de considerar essa possibilidade, e não fechar o caso de antemão. Por outro lado, não podemos simplesmente ficar parados esperando. Então temos de formular alguma visão (isto é, um conjunto de hipóteses que não contradiga a experiência que já possuímos) para nos servir de guia, e seguir em frente, sem nos apegar muito a ela. Considerando tudo isso, elegemos uma determinada visão como sendo a melhor, e a usamos enquanto ela nos for útil. Mas só podemos avaliar isso através das consequências práticas. Isso significa que as considerações normativas são o principal motivo para adotarmos uma determinada visão de mundo.

A doutrina da vontade crer é a base para a adoção de visões de mundo formuladas em consonância com os princípios do empirismo radical. Deste modo, James formula uma visão de mundo não-dualista e sobrenaturalista que abre as portas da experiência para uma vida significativa. Obviamente, essa visão é uma mera hipótese metafísica. No entanto, ela permite que o indivíduo se dedique a ações que possam levá-lo a uma felicidade concreta e a uma fonte de sentido que ultrapassem o plano da racionalidade teórica, restrita ao discurso. Essa fonte é o êxtase, seja ele encontrado na experiência mística, seja na experiência concreta, ordinária.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reconciliação entre a ciência e a religião é um dos grandes temas do pensamento de William James, e um objetivo ao qual ele dedicou uma parte substancial de seus esforços científicos e filosóficos. Podemos perguntar: ele conseguiu alcançar esse objetivo? E como podemos avaliar seu sucesso? A primeira resposta é inegavelmente sim. Mas quando falamos de uma reconciliação entre ciência e religião, temos que avaliar pelo menos dois aspectos. Primeiro, de um ponto de vista social, ciência e religião continuam sendo forças historicamente irreconciliadas, oferecendo abordagens distintas para os problemas humanos. Nesse sentido, o esforço de James pode ser visto como mais uma contribuição entre outras para uma possível harmonização dessas duas forças, mostrando que elas não são necessariamente opostas ou mutuamente excludentes. Em segundo lugar, porém, de um ponto de vista individual, sua contribuição constitui uma alternativa filosófica plenamente viável para alguém que não deseje abandonar a orientação de uma perspectiva religiosa acerca da existência, ao mesmo tempo que deseja manter os benefícios práticos da abordagem científica. Nesse sentido, podemos dizer que James alcançou seu objetivo, produzindo uma filosofia que reúne as perspectivas científica e religiosa em uma visão de mundo coerente.

Neste estudo, procuramos explicitar o percurso filosófico que conduz a esse resultado. Tal percurso começa com a eliminação dos preconceitos metafísicos que impedem a ciência de reconhecer a possibilidade de uma visão de mundo religiosa. A eliminação desses preconceitos é possibilitada pela separação das esferas da ciência e da metafísica, que permite o reconhecimento dos pressupostos metafísicos adotados inconscientemente pela ciência. A partir da reflexão sobre o papel da metafísica, James mostra que ela é, ao mesmo tempo, inevitável e meramente hipotética. Ela é inevitável porque é impossível viver sem adotar um referencial metafísico mínimo, que constitui o ponto de partida básico para nossa orientação no mundo. A adoção de um referencial metafísico se dá como parte do processo de nossa formação enquanto sujeitos. Por outro lado, esse referencial é sempre hipotético, uma vez que as formulações metafísicas pertencem inevitavelmente ao plano das crenças, sustentadas sem razões ou evidências outras que não nosso próprio interesse em sua verdade.

Esse interesse, contudo, não é oposto à racionalidade. James mostra que a escolha (consciente ou não) de uma visão filosófica por parte de uma pessoa (seja ela um filósofo



profissional ou não) é em grande medida uma questão de *preferência*, determinada pelo temperamento da pessoa. O que nos faz preferir uma filosofia a outra é basicamente a constituição de nossas diferentes personalidades, com tudo que elas envolvem. Essa é uma constatação psicológica que não pode ser refutada, e da qual deriva toda uma reconstrução do pensamento racional. Segundo James, a própria base da racionalidade não é “racional”, mas instintiva, biológica e psicológica. A crença é um aspecto natural de nossa constituição psíquica, fazendo parte do mecanismo da racionalidade tanto quanto a dúvida. A análise psicológica, portanto, justifica a adoção de visões de mundo com base na preferência pessoal.

A partir dessa constatação, a metafísica é vista como uma atividade que tem a função de avaliar nossas crenças, reconhecendo sempre a possibilidade de colocá-las em dúvida. Dada essa possibilidade, o único modo de realizar essa avaliação é o exame dos efeitos práticos das crenças sobre a vida dos indivíduos. A metafísica precisa começar com o levantamento dos fatos científicos relevantes, e não pode contradizer os fatos da experiência. O caráter hipotético das visões metafísicas exige que elas estejam sempre sujeitas à reformulação com base nos resultados da experiência. Por outro lado, ao reconhecer a constituição semi-arbitrária da experiência – uma constituição derivada dos aspectos pessoais, sociais e biológicos que condicionam a experiência – a atividade metafísica consciente permite nos livrarmos dos preconceitos implícitos em nossas perspectivas, percebendo-os como parte desse condicionamento. Isso permite a formulação de uma visão metafísica que admite todas as outras como hipóteses, e que está sempre sujeita à revisão através do confronto com a experiência.

Deste modo, James possibilita uma abertura metafísica para outros campos de investigação científica normalmente vetados por preconceitos metafísicos e epistêmicos, como a psicologia dos estados alterados de consciência e a parapsicologia. Seu objetivo, ao produzir um sistema metafísico, é obter uma concepção o mais ampla possível da experiência humana, mas que permaneça suficientemente aberta à revisão, à reformulação e aos acréscimos da experiência futura, sem excluir possíveis campos de investigação. Assim, através de uma análise da experiência concreta, incluindo a experiência religiosa, James oferece uma abertura metafísica para a possibilidade do sobrenaturalismo, e, portanto, para a admissão de uma perspectiva religiosa que não esteja em contradição com os resultados da investigação científica. Com isso, ele é capaz de promover uma reconciliação entre a ciência e a religião, através de uma abordagem empirista que procura se manter livre de preconceitos

metafísicos.

Essa limpeza metafísica do terreno, por assim dizer, é apenas um primeiro momento de seu percurso rumo ao objetivo da reconciliação. O segundo momento consiste na formulação de uma teoria da consciência que serve de vínculo entre a perspectiva científica e a perspectiva religiosa, deixando espaço para que a dimensão religiosa seja incluída na explicação científica sem ser submetida a nenhum reducionismo. Sua teoria da consciência admite a possibilidade de uma dimensão transcendente da realidade, à qual temos acesso (se ela existir) através das regiões mais profundas de nossa psiquê. Deste modo, ele estabelece um território comum à ciência e à religião, onde as afirmações de ambas podem concordar. Isso permite que as explicações religiosas da realidade se harmonizem com as explicações científicas, enquanto as posições metafísicas manifestadas em credos e doutrinas diversos permanecem em aberto como artigos de fé – incluindo os “credos” e doutrinas científicas.

James se refere à religião de maneira propositalmente vaga e indefinida, sem fazer referência a doutrinas religiosas ou credos específicos. Sua argumentação abarca as perspectivas religiosas em geral, admitindo simplesmente a possibilidade daquilo que ele chama de “sobrenaturalismo”: a possibilidade de que haja uma dimensão invisível sobre a qual nada sabemos, com a qual nossa consciência está envolvida de algum modo, mas que para nós, em nosso estado atual, é absolutamente misteriosa. O que ele apresenta é apenas uma abertura de possibilidades, uma trilha para investigações futuras. Nenhuma conclusão, mas somente um início. Suas últimas palavras publicadas em vida – uma citação de Benjamin Paul Blood – dizem exatamente isso: “Não há nenhuma conclusão. O que se concluiu, que possamos concluir em relação a ele? Não há nenhuma sorte a ser lida, e nenhum conselho a ser dado. – Adeus!” (“A Pluralistic Mystic” [1910], *Essays II*, p. 1313).<sup>222</sup>

Assim ele se despede, mas não sem deixar para trás algo de valor. Esse valor é a indicação da porta de entrada para a exploração das regiões ocultas da consciência às quais seus escritos constantemente se referem. Quais as consequências dessa visão para nós, hoje? De um ponto de vista terapêutico, o valor de sua visão está em reconhecer que há dentro da própria consciência uma “dimensão orientada para o crescimento” (TAYLOR, 1996, p. 143) à qual podemos recorrer em busca de conforto e sentido na existência. Essa dimensão é importante do ponto de vista do desenvolvimento pessoal, pois funciona como reservatório de

---

222 “There is no conclusion. What has concluded, that we might conclude in regard to it? There are no fortunes to be told, and there is no advice to be given. – Farewell!” (“A Pluralistic Mystic”, *Essays II*, p. 1313)

energias normalmente inacessíveis à consciência ordinária, as quais, quando acessadas, possibilitam uma vida mais feliz e a realização de potenciais dormentes do ser humano. Levando isso em conta, a abordagem jamesiana aparece como um campo promissor a ser investigado pela psicologia contemporânea.

Mas a visão de James também tem consequências importantes no campo daquilo que podemos chamar de *políticas* da consciência. Por políticas da consciência, entendemos aqui as determinações sociais e legais vigentes em nossa cultura a respeito da investigação científica e/ou pessoal da consciência. Essas políticas são atreladas a uma visão da consciência que considera que apenas o estado de consciência “normal” tem valor prático e/ou cognitivo. Tal abordagem resulta na imposição de restrições morais e legais sobre a investigação de estados alterados de consciência os quais, como nota James, são potencialmente benéficos para os indivíduos e para a sociedade como um todo. Em contrapartida, James apresenta uma visão da consciência que admite o possível valor de outros estados de consciência para a vida humana, e reconhece a importância da investigação desses estados para a formulação de uma visão de mundo mais completa, e, portanto, mais útil. Essa é uma abordagem que merece ser avaliada com mais atenção.

Estas considerações finais sobre o valor terapêutico da abordagem jamesiana e sobre a importância do pensamento de James para a determinação de políticas da consciência são meras indicações de possíveis aplicações e desdobramentos da perspectiva jamesiana. Elas são deixadas aqui apenas como uma lembrança e sugestão para estudos futuros, sem nenhuma pretensão de figurarem como certezas para as quais tenha sido apresentada alguma defesa satisfatória. É interessante perguntarmos, por exemplo, o que teria acontecido se a história da psicologia tivesse tomado um rumo um pouco diferente, e as sugestões de James não tivessem sido sufocadas pelo advento da psicanálise freudiana e do behaviorismo, após a morte de James. Da mesma forma, é interessante perguntarmos quais seriam as consequências de um conjunto de políticas da consciência mais aberto à investigação dos “estados mentais excepcionais”, não apenas em termos de patologias mentais, mas em relação a indivíduos considerados mentalmente “sãos”. Algumas respostas interessantes podem ser encontradas no campo da ficção, ou em relatos de psiconautas solitários, ou de místicos de diversos matizes. Esse é um campo que promete tesouros ocultos – bem como perigos – para quem ousar explorá-lo. Mas essa exploração vai muito além do escopo do presente estudo. Assim, sem nenhuma sorte a ser lida e nenhum conselho a ser dado... Adeus!

**BIBLIOGRAFIA**

ALSTON, William. (1988) "The Deontological Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, 2, *Epistemology* (1988): pp. 257-299.

BARNARD, G. William. (1997) *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*. Nova Iorque: SUNY Press.

BARZUN, Jacques. (1983) *A Stroll with William James*. Chicago: University of Chicago Press.

BEARD, George M. (1881) *The Nature and Phenomena of Trance*. Nova Iorque: Putnam's Sons.

BROWN, Hunter. (2000) *William James on Radical Empiricism and Religion*. Toronto: University of Toronto Press.

COMSTOCK, W. Richard. (1967) "William James and the logic of religious belief", *The Journal of Religion*, vol. 47, no 3, jul/1967, pp. 187-209.

COOPER, Wesley. (2002) *The Unity of William James's Thought*. Nashville: Vanderbilt University Press.

CORDOVA, Viola F. (2007) *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova* (Editado por Kathleen D. Moore *et al.*). Tucson: University of Arizona Press.

CROCE, Paul Gerome. (1999) "Physiology as the antechamber to metaphysics: The young William James's hope for a philosophical psychology". *History of Psychology*, vol. 2, n. 4, 1999. pp. 302-323.

EMMET, Dorothy M. (1948) "The Choice of a World Outlook", *Philosophy*, vol. 23, n. 86

(jul., 1948), pp. 208-226.

FONTINELL, Eugene. (2000) *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*. Nova Iorque: Fordham University Press.

\_\_\_\_\_. (1970) *Toward a reconstruction of religion*. West Nyack: Cross Currents.

FOUCAULT, Michel. (1996) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

FREUD, Sigmund. ([1912] 2004) “Alguns Comentários sobre o Conceito de Inconsciente na Psicanálise”, em: *Obras psicológicas de Sigmund Freud. 1911-1915*. São Paulo: Imago, pp. 83-93.

GOODMAN, Felicitas D. (1988) *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality: Religion in a Pluralistic World*. Indianapolis: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_. (1990) *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*. Indianapolis: Indiana University Press.

HICK, John. (1966) *Faith and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

HODGES, Herbert Arthur. (1944) *Wilhelm Dilthey: An Introduction*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

JAMES, William. ([1890] 1952) *The Principles of Psychology*. Coleção “Great Books of the Western World”, vol. 53. Londres: Encyclopaedia Britannica.

\_\_\_\_\_. (1896) *Lowell Lectures On Exceptional Mental States*: conferências reconstruídas em TAYLOR, E. (1984).

\_\_\_\_\_. (1992) *Writings 1878-1899*. Nova Iorque: Library of America.

\_\_\_\_\_. (1987) *Writings 1902-1910*. Nova Iorque: Library of America.

\_\_\_\_\_. ([1897/1898] 1956) *The Will to Believe. Human Immortality*. Nova Iorque: Dover.

\_\_\_\_\_. (1901) "Frederic Myers's Service to Psychology", *Proceedings of the Society for Psychic Research* 17, pp. 13-23.

KASSER, Jeff; SHAH, Nishi. (2006) "The Metaethics of Belief: An Expressivist Reading of 'The Will to Believe'", *Social Epistemology*, vol. 20, n. 1, Jan.-Mar/2006.: pp. 1-17.

LAMBERTH, David C. (1999) *William James and the metaphysics of experience*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

LAUGHLIN, Charles *et al.* (1990) *Brain, Symbol, & Experience*. Nova Iorque: Columbia University Press.

LEVINSON, Henry. (1981) *The Religious Investigations of William James*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

LEWIS, C. I. (1923) "A Pragmatic Conception of the *A Priori*", *The Journal of Philosophy*, Vol. 20, No. 7 (Mar., 1923), pp. 169-177.

MYERS, Frederic W. H. (1885) "Automatic Writing", *Proceedings of the Society for Psychic Research* 3, pp. 1-63.

\_\_\_\_\_. (1891-1892) "The Subliminal Consciousness", *Proceedings of the Society for Psychic Research* 7, pp. 298-355.

NAESS, Arne. (1990) *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1964) "Reflections About Total Views", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 25, n. 1 (Set., 1964), pp. 16-29.

NIEBUHR, Richard R. (1972) *Experiential Religion*. Nova Iorque: Harper & Row.

O'CONNEL, Robert. (1997) *William James on the Courage to Believe*. Nova Iorque: Fordham University Press.

PASSMORE, John. (1967) "Philosophy", em EDWARDS, Paul (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Nova Iorque: Macmillan.

PERRY, Ralph Barton. (1935) *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston: Little, Brown.

PROUDFOOT, Wayne (ed.). (2004) *William James and a Science of Religions*. Nova Iorque: Columbia University Press.

PUTNAM, Hilary. (1995) *Pragmatism: An Open Question*. Cambridge, MA: Blackwell.

RUSSELL, Bertrand. (1948) *History of Western Philosophy*. Londres: George Allen and Unwin.

SEIGFRIED, Charlene Haddock. (1978) *Chaos and Context: A Study in William James*. Athens, OH: Ohio University Press.

\_\_\_\_\_. (1990) *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*. Nova Iorque: SUNY Press.

SELLARS, John. (2003) *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Burlington: Ashgate.

SHANON, Benny. (2002) *Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press.

SLATER, Michael R. (2007) “Metaphysical Intimacy and the Moral Life: The Ethical Project of the *Varieties of Religious Experience*”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 43, n. 1, 2007. pp. 116-153.

SUCKIEL, Ellen Kappy. (1996) *Heaven’s Champion: William James’s Philosophy of Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

SUTTON, Emma. (2009) “Marcus Aurelius, William James and the ‘Science of Religions’”, *William James Studies*, vol. 4, 2009. pp. 70-89.

TART, Charles T. ([1983] 2000) *States of Consciousness*. Lincoln: iUniverse.com.

TAVES, Ann. (2004) “The Fragmentation of Consciousness and *The Varieties of Religious Experience*: William James’s Contribution to a Theory of Religion”, em PROUDFOOT, Wayne (ed.). (2004) *William James and a Science of Religions*. Nova Iorque: Columbia University Press. pp. 48-72.

TAYLOR, Eugene. (1996) *William James on Consciousness Beyond the Margin*. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (1984) *William James on Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures*. Amherst: University of Massachusetts Press.

TUPPER, Kenneth W. (2011) *Ayahuasca, entheogenic education & public policy*. Tese (Doutorado). Faculty of Graduate Studies. University of British Columbia, Vancouver, Canada.

\_\_\_\_\_. (2009) “Entheogenic healing: The spiritual effects and therapeutic potential of ceremonial ayahuasca use”, em: J. H. Ellens (ed.), *The healing power of*



*spirituality: How faith helps humans thrive* (Vol. 3). Westport, CT: Praeger, pp. 269-282.

\_\_\_\_\_. (2003) "Entheogens and Education: Exploring the Potential of Psychoactives as Educational Tools", *Journal of Drug Education and Awareness* v. 1, n. 2, pp. 145-161.

\_\_\_\_\_. (2002) "Entheogens and Existential Intelligence: The Use of Plant Teachers as Cognitive Tools ", *Canadian Journal of Education* 27, 4 (2002): pp. 499-516.

WERNHAM, James C. S. (1987) *James's Will-to-Believe Doctrine: A Heretical View*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

WILSHIRE, Bruce. (2000) *The Primal Roots of American Philosophy*. University Park: Pennsylvania State University Press.

\_\_\_\_\_. (1998) *Wild Hunger: The Primal Roots of Modern Addiction*. Lanham: Rowman & Littlefield.

\_\_\_\_\_. (1968) *William James and Phenomenology: a Study of the "Principles of Psychology"*. Londres: Indiana University Press.

WHITTAKER, John H. (1983) "William James on 'Overbeliefs' and 'Live Options'", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 14, No. 4 (1983) , pp. 203-216.

**APÊNDICE:**  
**SOBRE O VALOR PRAGMÁTICO DOS ESTADOS ALTERADOS DE**  
**CONSCIÊNCIA**

Do que estamos falando quando nos referimos a “estados de consciência”? Na linguagem comum, um “estado” de uma coisa significa a situação ou condição daquela coisa em um dado momento. “Consciência”, por sua vez, é uma palavra que indica um fenômeno que todos conhecemos, embora seja difícil dar uma explicação articulada sobre ele. A consciência é a faculdade natural de ter conhecimento dos conteúdos da experiência: nossas emoções, sentimentos, pensamentos, a própria linguagem, os sentidos, o corpo, bem como os “objetos” de nossa percepção. O uso de aspas indica o caráter problemático desses termos, cuja definição envolve uma série de pressupostos metafísicos. A própria consciência é um termo problemático, uma vez que não sabemos explicar efetivamente o que ela é. No entanto, qualquer pessoa que esteja lendo estas palavras sabe por experiência direta o que é a consciência, apesar da dificuldade de fornecermos uma explicação articulada sem recorrermos a tais pressupostos. De modo simples, podemos dizer que a consciência é a condição básica para que exista qualquer experiência. A qualidade essencial da experiência, isto é, o modo como ela é vivenciada pelo sujeito consciente, depende da situação da própria consciência no momento da experiência, ou seja, do estado de consciência do sujeito.

Mesmo que não possamos explicar o que é a consciência sem adotar uma posição metafísica implícita, podemos oferecer uma descrição do fenômeno da consciência através da linguagem comum. William James fornece uma descrição desse tipo, utilizando a metáfora espacial de um campo dotado de um centro e delimitado por uma margem para representar a consciência. A partir de sua descrição fenomenológica, ele entende um “estado de consciência” como a configuração presente do campo da consciência – ou seja, um certo momento da consciência, envolvendo tudo que se encontra dentro das “margens” da consciência naquele momento. O campo da consciência se encontra em constante mudança, e a mutação contínua dos campos no presente constitui o que ele chama de “fluxo da consciência”. Um campo de consciência equivale a uma seção qualquer do fluxo da consciência. A configuração de um dado campo de consciência corresponde ao “estado de consciência” do sujeito naquele instante.

É importante fazermos uma distinção entre a estrutura do campo de consciência e seu

conteúdo em um dado instante. Embora o conteúdo do campo esteja sempre mudando, sua estrutura permanece constante ao longo do tempo, em meio à mudança, e corresponde a seu modo de funcionamento. O modo de funcionamento da consciência tem uma duração que transcende o instante. Ele equivale a uma certa configuração do campo, que se mantém por um período. Por exemplo, em seu modo de funcionamento ordinário, que costumamos chamar de “estado de vigília”, a experiência tem uma certa qualidade que corresponde à estrutura habitual do campo nesse modo de funcionamento. Essa qualidade é sensivelmente distinta da qualidade de um estado de sonho, embriaguez, etc. Utilizando a metáfora espacial, podemos dizer que o “tamanho” ou “área” do campo se tornam diferentes, assim como seu “formato”, conforme a consciência assume diferentes modos de funcionamento. James aponta para o fato de que o campo da consciência tem certas configurações energéticas habituais, que podem se alterar de modo temporário ou permanente (como no caso de estados místicos, intoxicação, sonho, ou conversão – religiosa ou não). A configuração habitual do campo diz respeito aos tipos de conteúdos que estão normalmente presentes, e à forma como a informação é processada pelos diversos subsistemas que compõem a consciência. Para James, um estado de consciência é a situação instantânea do campo da consciência em um dado momento. A configuração habitual dos campos de consciência corresponde à sua forma ordinária de funcionamento, que pode ser modificada sob certas condições. Quando esse funcionamento é modificado, encontramos outras formas de consciência, que constituem estados “excepcionais” de funcionamento da consciência.

James observa que uma explicação completa do fenômeno da consciência precisa levar em conta esses modos alternativos de funcionamento e avaliá-los no contexto mais amplo de nossos outros conhecimentos sobre a realidade. Assim, ele diz:

[N]ossa consciência desperta normal, a consciência racional, como a chamamos, é apenas um tipo especial de consciência, enquanto ao seu redor, separadas dela pelas telas mais finas, jazem formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos atravessar a vida sem suspeitar de sua existência; mas aplique o estímulo necessário, e a um toque elas estão lá em toda sua completude, tipos definidos de mentalidade que provavelmente têm em algum lugar seu campo de aplicação e adaptação. Nenhuma explicação do universo em sua totalidade pode ser final se deixar de considerar estas outras formas de consciência. (VRE, p. 349)<sup>223</sup>

---

223 “our normal waking consciousness, rational consciousness as we call it, is but one special type of consciousness, whilst all about it, parted from it by the filmiest of screens, there lie potential forms of consciousness entirely different. We may go through life without suspecting their existence; but apply the requisite stimulus, and at a touch they are there in all their completeness, definite types of mentality which

O que ele chama aqui de “formas de consciência” são os diferentes modos de funcionamento da consciência. Como James utilizava o termo “estado de consciência” para designar a seção presente do fluxo de consciência em um dado momento, devemos ter o cuidado de distingui-lo do conceito de “forma de consciência” ao nos referirmos aos diferentes modos de funcionamento da consciência. O que define esses modos de funcionamento é um determinado padrão de configuração das estruturas psíquicas presente durante um estado de consciência. Para fins de clareza terminológica, quando pretendermos nos referir a esses diferentes modos de funcionamento da consciência, utilizaremos a noção de estados discretos de consciência (EDCs) introduzida por Charles Tart:

Um EDC é um padrão ou configuração único e dinâmico de estruturas psicológicas, um sistema ativo de subsistemas psicológicos. Embora as estruturas/subsistemas componentes exibam alguma variação dentro de um EDC, o padrão geral, as propriedades do sistema em geral, permanecem reconhecivelmente as mesmas. (TART, [1983] 2000, p. 5).

Os EDCs são o que James chama de “formas de consciência”, ou o que Laughlin *et al.* chamam de “fases da consciência” (LAUGHLIN *et al.*, 1990, p. 141). Uma fase da consciência ou EDC corresponde a uma certa configuração dos subsistemas da consciência, que estabelece a qualidade da experiência subjetiva de um indivíduo em um dado instante.

Dentre as várias fases de consciência possíveis na faixa das possibilidades humanas, as culturas selecionam uma determinada fase como o padrão considerado normal. Esse padrão é o que chamamos de “estado de consciência ordinário”: o estado em que nos encontramos durante a maior parte de nossas vidas. Como havia notado Frederic Myers, esse estado foi selecionado por razões evolutivas, tornando-se dominante, mas não é necessariamente o único a ter alguma utilidade. Em certas situações, pode haver outros estados que sejam mais úteis. Como lembra Tart:

Nosso estado ordinário de consciência não é algo natural ou dado, mas uma construção altamente complexa, uma ferramenta especializada para lidar com nosso ambiente e as pessoas presentes nele, uma ferramenta que é útil para fazer algumas coisas, mas não muito útil, e até mesmo perigosa, para fazer outras coisas. (TART, [1983] 2000, p.5)

---

*probably somewhere have their field of application and adaptation. No account of the universe in its totality can be final which leaves these other forms of consciousness quite disregarded.” (VRE, p. 349)*

Por outro lado,

Porque somos criaturas com um certo tipo de corpo e de sistema nervoso, um grande número de potenciais humanos está em princípio disponível para nós. Mas cada um de nós nasce em uma cultura particular que seleciona e desenvolve um pequeno número destes potenciais, rejeita outros, e ignora muitos. O pequeno número de potenciais experienciais selecionado por nossa cultura, mais alguns fatores aleatórios, constituem os elementos estruturais a partir dos quais nosso estado de consciência ordinário é construído. Somos ao mesmo tempo os beneficiários e as vítimas da seleção particular de nossa cultura. A possibilidade de acessar e desenvolver potenciais latentes, que se encontram fora da norma cultural, mediante a entrada em um estado alterado de consciência, é a base do grande interesse por tais estados. (TART, [1983] 2000, p. 5)

Um “estado alterado de consciência” (EAC), nesse caso, deve ser entendido como uma fase de consciência distinta daquela considerada “normal”. É importante notarmos que “em qualquer sociedade um conjunto finito de possíveis fases da consciência é declarado normal” (LAUGHLIN *et al.*, 1990, p. 142), mas fora desse conjunto há outras fases potencialmente benéficas. Em nossa cultura, o conjunto de fases declarado normal é excessivamente reduzido, e a visão de mundo dominante limita nossas possibilidades de investigação de outros estados de consciência. Como observa Tart, “o preconceito de que nosso estado de consciência ordinário é natural ou dado é um grande obstáculo à nossa compreensão da natureza da mente e dos estados de consciência” (TART, [1983] 2000, p. 19).

Podemos compreender melhor esse preconceito mediante a distinção de Laughlin *et al.* (1990) entre visões *monofásicas* e *polifásicas* da consciência. Em nossa cultura ocidental de base europeia, somos criados dentro de uma visão *monofásica* da consciência. Do ponto de vista dessa cultura, “o único ‘mundo real’ experienciado é aquele que se desenrola no sensorio durante a fase desperta ‘normal’ (que inclui muitas fases subsidiárias como ‘alto’, ‘sonolento’, ‘bêbado’, e semelhantes), e é portanto a única fase apropriada para a reunião de informações sobre o eu e o mundo” (LAUGHLIN *et al.*, 1990, p. 155). Uma visão *monofásica* só atribui valor prático e/ou cognitivo a uma única fase da consciência. Uma visão *polifásica* da consciência, por outro lado, atribui algum valor a outras fases de consciência além daquela considerada normal. O apego de nossa cultura a uma visão *monofásica* da consciência se deve a um certo preconceito epistêmico, derivado de um conjunto de assunções *metafísicas* que constitui a visão de mundo implícita dominante nessa cultura. Devemos enfatizar que essa visão de mundo é uma posição *metafísica*, e portanto, como mostra James, uma construção

que se dá no terreno da crença. Em última instância, temos que tentar explicitar nossas assunções metafísicas implícitas (elas são metafísicas no sentido de não-confirmáveis). Isso é honestidade filosófica. Por outro lado, como mostra James, não temos nenhum modo de testar estas assunções quanto a sua verdade, a não ser de modo pragmático – observando as consequências que elas trazem para nosso modo de ser no mundo, se agirmos com base nelas (como se fossem verdadeiras).

Aplicando essas reflexões à questão do valor dos EACs, podemos concluir que, em primeiro lugar, o valor cognitivo nulo atribuído a esses estados por nossa cultura depende de uma visão de mundo implícita, a qual não tem outro fundamento senão a crença herdada dessa cultura. De um ponto de vista pragmático, podemos considerar que essa é uma crença limitante, visto que há outros estados de consciência que produzem consequências benéficas, e aos quais, na medida dessas consequências, deve ser atribuído algum valor. Isso exige uma reavaliação da visão de mundo dominante implícita em nossa cultura.

O que está sendo chamado aqui de valor cognitivo é o valor que atribuímos a um estado de consciência enquanto portador de conhecimento acerca daquilo que consensualmente consideramos como sendo “real”. A atribuição de um valor cognitivo a um estado de consciência é algo que depende em grande medida de nossa visão de mundo implícita, na medida em que esta determina nossa realidade consensual. O valor cognitivo de um estado é uma medida de sua utilidade para nós em termos de nosso relacionamento com esta realidade. Nossas assunções metafísicas prévias limitam de antemão quais os estados que consideramos cognitivamente valiosos. Assim, por exemplo, em uma visão de mundo materialista, a tendência é que apenas o estado de vigília “normal” seja considerado dotado de valor cognitivo.

Consideremos um exemplo. Tomemos o juízo de valor feito por um cientista normal acerca do estado de transe xamânico vivenciado por um curandeiro indígena, e as respectivas explicações dadas por cada um destes indivíduos para certos eventos observados por ambos. O curandeiro, em estado de transe, afirma perceber a causa de uma certa doença que aflige sua comunidade, e identifica a cura como sendo a raiz de uma certa planta encontrável na região. Para ele, seu estado de transe, o qual ele é capaz de induzir através de técnicas aprendidas após um longo tempo de treinamento rigoroso, é uma forma confiável de obter conhecimento acerca da realidade. O conhecimento obtido desse modo é usado para solucionar problemas reais confrontados em seu cotidiano.

Do ponto de vista do cientista, que, digamos, adota (implícita ou explicitamente) uma visão de mundo materialista, a afirmação do curandeiro é absurda, ingênua ou supersticiosa. O cientista *sabe* (isto é, ele crê de modo mais ou menos indubitável) que tal modo de obter conhecimento é simplesmente impossível, pois contraria princípios fundamentais de sua metafísica prévia – a saber, que o conhecimento acerca da realidade só pode advir dos sentidos convencionais. Para o cientista, o estado de transe do curandeiro é produto de alterações fisiológicas do sistema nervoso deste último, as quais produzem falsas percepções, ou “alucinações”. Para o curandeiro, por outro lado, suas percepções são percepções reais de um outro nível da realidade, ao qual ele tem acesso através de seu transe. Para ele, elas não são mais falsas do que suas percepções corriqueiras no estado que chamamos de “normal” – e o mais importante: para ele, elas não podem ser ditas alucinações. Qual deles está correto?

Não há outro modo de verificar isso a não ser o teste pragmático das crenças. Se o curandeiro cura efetivamente, pode-se dizer que até certo ponto ele está correto. Se ele não cura, no entanto, seria precipitado dizer que ele está errado, pois ele pode ter errado seu diagnóstico sem que necessariamente toda sua visão de mundo tenha de ser descartada (o mesmo critério é aplicado à chamada medicina convencional). Mas e se ele cura? Segue-se daí que sua visão de mundo é correta? Não necessariamente. Segue-se apenas que ela provavelmente contém alguma verdade – apenas a medida suficiente para produzir este efeito prático.

De fato, não há como garantir a validade absoluta de qualquer visão de mundo, e provavelmente muitas delas têm algo de verdadeiro na medida em que possibilitam um relacionamento benéfico com a realidade. No entanto, essa conclusão se aplica também em sentido contrário. É um erro considerar qualquer visão de mundo como absolutamente falsa de antemão, sendo que, apesar de provavelmente todas elas conterem em si alguma falsidade, é também provável que contenham alguma verdade. Sendo assim, a atitude mais sábia é a de simplesmente não considerar nada como impossível de antemão.

Voltando ao exemplo do curandeiro, podemos dizer que, de um ponto de vista metafísico, o que faz o cientista chamar de “alucinações” os resultados do transe não é nada além de um preconceito epistêmico – em última instância, uma crença. Quando se usa o termo “alucinação”, está implícita uma assunção metafísica sobre a realidade: assume-se que o real tem uma determinada constituição, e aquilo que está sendo percebido é falso por não corresponder a essa constituição assumida previamente. No entanto, como qualquer

experiência, a experiência de um estado alterado de consciência deve ser julgada por seus resultados, e não se deve abandonar a perspectiva de primeira pessoa nesse caso, pois ela contém aspectos essenciais para a avaliação destes resultados. Isto é o que diz James: devemos considerar qual o resultado daquela experiência *para aquela pessoa*, se pretendemos emitir um juízo de valor sobre seu estado de consciência – além de considerarmos o efeito adicional daquela experiência para a comunidade à qual aquela pessoa pertence.

De qualquer forma, o problema aqui se resume ao fato de que há uma posição metafísica implícita na ciência, que a leva a excluir certas possibilidades reais no campo dos fenômenos.<sup>224</sup> A posição científica na maioria das vezes é uma posição cognocêntrica que considera que apenas o estado de consciência ordinário tem valor prático e/ou cognitivo.

Mas podemos perguntar: como outros estados de consciência podem ter valor prático?

Esse valor pode surgir em termos de bem-estar e melhoria das relações humanas, como no caso dos estados meditativos; ou em termos de uma mudança de perspectiva sobre a vida, mudanças de valores em relação à natureza e aos outros seres humanos, ou mudanças na relação consigo mesmo e mudanças nos valores pessoais (valores sobre o que é realmente importante na vida, etc.). Esses tipos de mudanças são frequentemente relatados em casos de experiências místicas (religiosas ou não), experiências de quase-morte, ou outros tipos de estados alterados de consciência. Ou podemos pensar no valor prático desses estados em relação à melhoria da criatividade, efeitos sobre a capacidade de resolução de problemas, ou sobre a capacidade de aprendizagem<sup>225</sup>, ou ainda em relação a seu potencial terapêutico.

E como estados alterados de consciência podem ter valor cognitivo?

Sob um ponto de vista, essa pergunta envolve o problema metafísico das fontes de conhecimento – se é ou não possível um conhecimento supranormal da realidade, como James argumentou ser metafisicamente possível. É possível que os estados alterados de consciência deem origem a modos de cognição supranormal, como os estudados pela parapsicologia. Assim, o valor cognitivo dos EACs pode residir em sua possibilidade de nos permitir o acesso a modos de cognição supranormal.<sup>226</sup>

No entanto, mesmo deixando de lado a questão do conhecimento supranormal, os

224 Este é o cerne da defesa de James da parapsicologia.

225 Ver, por exemplo, os estudos de Kenneth W. Tupper (2002, 2003, 2009, 2011).

226 Por que esses modos de conhecimento e esses fenômenos estão fora do alcance da ciência normal? É possível que eles não sejam reprodutíveis; é possível que sua produção necessite de uma crença prévia; é possível que a presença de outros sujeitos interfira na produção desses estados. Estes são problemas epistemológicos relacionados ao estatuto da parapsicologia enquanto ciência.



estados alterados têm um valor cognitivo possível, por exemplo, quando se trata de autoconhecimento – o conhecimento de regiões do nosso ser que são inacessíveis à introspecção no estado normal de consciência. Segundo James, um estado alterado de consciência pode consistir em uma expansão incomum da margem ordinária do campo da consciência, de modo que conteúdos antes considerados extramarginais se tornem inclusos no campo. Assim, memórias perdidas podem vir à tona; o sujeito pode tomar conhecimento de processos psíquicos normalmente inconscientes, como sensações, emoções ou ideias; antigos traumas podem ser trazidos para o plano da consciência; etc. Essa modificação da margem do campo torna possível o acesso introspectivo a elementos anteriormente inacessíveis da psiquê.

É certo, portanto, que os EACs<sup>227</sup> têm valor prático e cognitivo, como demonstram esses exemplos. Se nos voltarmos para a discussão da ontologia dos estados alterados de consciência, veremos que, sob a perspectiva metafísica dominante, eles são considerados “alucinações”, isto é, percepções errôneas ou falsas da realidade, criações puramente subjetivas. Isso é uma crença. No entanto, se suspendermos o juízo sobre essa posição, perceberemos a possibilidade de que os EACs revelem facetas da realidade que são inacessíveis no estado ordinário de consciência. Segundo uma metafísica sobrenaturalista como a de James, tais estados podem ser percepções de outros níveis da realidade, ou podem fornecer acesso a dimensões inexploradas de nossa própria consciência. Esse, porém, é um campo indefinido onde dominam os artigos de fé. O que é importante reconhecermos, de modo geral e independentemente das posições metafísicas, é a possibilidade de um uso consciente dos EACs para melhorar a vida humana.

---

227 É certo que não estamos nos referindo a *todos* os EACs, mas a um certo subconjunto deles. Obviamente, nem todos os EACs são úteis ou benéficos.