

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ALEXANDRE SECH JÚNIOR**

**O EMPIRISMO RADICAL E OS ESTADOS EXCEPCIONAIS DA CONSCIÊNCIA  
PARA UMA CIÊNCIA DA MENTE EM WILLIAM JAMES**

**CURITIBA**

**2010**

**ALEXANDRE SECH JÚNIOR**

**O EMPIRISMO RADICAL E OS ESTADOS EXCEPCIONAIS DA CONSCIÊNCIA  
PARA UMA CIÊNCIA DA MENTE EM WILLIAM JAMES**

Trabalho apresentado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cleverson Leite Bastos

**CURITIBA**

**2010**

**ALEXANDRE SECH JÚNIOR**

**O EMPIRISMO RADICAL E OS ESTADOS EXCEPCIONAIS DA CONSCIÊNCIA  
PARA UMA CIÊNCIA DA MENTE EM WILLIAM JAMES**

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Cleverson Leite Bastos - Orientador  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

---

Prof. Dr. Kleber Bez Birolo Candiotta  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

---

Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira  
Universidade Federal de São Carlos

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao professor e mestre Dr. Cleverson Leite Bastos por acreditar na realização desta pesquisa e pelo constante apoio, não apenas como orientador, mas também como amigo.

Ao amigo Dr. Armando Silva por ter me apresentado a obra de William James, e principalmente pelo incentivo contínuo durante todo o tempo de realização desta pesquisa.

Aos meus pais Alexandre e Maderli Sech, modelos inspiradores de coragem e superação, cujo suporte incondicional e permanente garantiu o êxito desta pesquisa.

À amiga Maria de Lourdes Oleskovicz pelas palavras de estímulo que nunca faltaram nos momentos mais difíceis deste projeto.

Ao amigo Cesar Greca peça paciência em ouvir cada nova descoberta ao longo da pesquisa e por não me deixar esquecer a relevância deste trabalho.

Ao colegiado e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

“A nossa consciência normal em estado de vigília é apenas um tipo especial de consciência, ao passo que em toda sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, jazem formas potenciais de consciência inteiramente diversas. Podemos passar a vida inteira sem suspeitar-lhes sequer da existência; aplique-se-lhes, porém, o estímulo necessário e, ao primeiro toque, por mais leve que seja, ei-las ali em toda sua completitude...

Não pode ser definitiva nenhuma explicação do universo em sua totalidade que não dê tento dessas outras formas de consciência... De qualquer maneira, elas atalham o nosso prematuro acerto de contas com a realidade”.

William James

“Há um contínuo de consciência cósmica, contra o qual, nossa individualidade constrói apenas algumas barreiras acidentais, e para dentro do qual nossas várias mentes mergulham como para dentro de um mar ou reservatório”.

William James

## RESUMO

Esta pesquisa disserta sobre o empirismo radical de William James e suas teses acerca dos estados excepcionais da consciência. Entenda-se por excepcionais, os estados mentais de exceção à regra da consciência em vigília como a histeria, os transe hipnóticos, os automatismos, as personalidades múltiplas e a mediunidade. Já o empirismo radical foi o resultado das formulações filosóficas de James que, ao contrário da observação no empirismo tradicional, estabelece como princípio de verificação a experiência em seu sentido lato, por esta abranger componentes tanto objetivos quanto subjetivos de exame. O empirismo jameseano se configura, portanto, como um conjunto de postulados de consequências epistemológicas cujo objetivo era radicalizar o alcance da ciência, mas, que somado às críticas de que após a publicação de *Princípios de Psicologia* em 1890 James não se envolvera em nada que pudesse ser chamado de psicologia, foi interpretado como evidência de sua escolha definitiva pela via filosófica, em detrimento da científica, para suas teorizações. Assim, o empirismo radical e as investigações acerca dos estados excepcionais da mente constituem os instrumentos que em nossas perspectivas de análise introduzem William James e parte de sua obra sob uma ótica distinta daquelas que insistem em considerá-lo ainda hoje, apenas como psicólogo, ou como filósofo. Para tal empresa, inicialmente corroboraremos a tese de que James não abandonou a psicologia após 1890, apenas direcionou seus esforços na investigação dos fenômenos mentais considerados excepcionais. Ademais, avançaremos para além desta proposição, apresentando argumentos evidenciais indicadores de que William James pretendia ultrapassar os limites da psicologia de seu tempo, ao conceber o que acreditamos tenha sido o esboço de uma ciência da mente de caráter próprio que compreendesse tais fenômenos. Ao considerar os princípios do empirismo radical como os alicerces de tal projeto, além da composição de um corpo teórico que legitima os fenômenos excepcionais da consciência como objetos para o escrutínio científico, novas perspectivas poderão ser conferidas a esse aspecto de sua obra, como por exemplo, a tendência do pensamento jameseano à unidade, em oposição ao caráter fragmentário como interpretado por muitos de seus críticos. Com isso, pretendemos evidenciar que William James não foi um psicólogo com ambições filosóficas, nem um filósofo que se interessava por questões da psicologia, pois sua proposta não pode ser definida como uma psicologia filosófica, tampouco como uma filosofia psicológica, mas uma ciência da mente apoiada sobre bases teóricas robustas, reveladora de um mundo aberto e dinâmico que acolhe construções possíveis e contínuas a partir de experiências pessoais que, quando manifestadas, denunciam uma realidade abrangente de dimensões tanto visíveis quanto invisíveis.

**PALAVRAS-CHAVE:** William James; empirismo radical; estados excepcionais da mente.

## ABSTRACT

This research examines William James' radical empiricism as well as his theses concerning the exceptional states of consciousness. By the term exceptional, we refer to mental states of exception to the rule of the waking consciousness, such as hysteria, hypnotic trances, automatism, multiple personalities and mediumship. Radical empiricism refers to his philosophical formulations which, rather than observation as the principle of verification of the traditional empiricism, relies on experience in its broadest sense, for it encompasses not only objective but also subjective components as means of examination. James' empiricism stands for a set of postulates with epistemological consequences, whose objective was to radicalize the reach of science, but, when considered along with the criticisms that after the publication of *Principles of Psychology* in 1890, James had not been involved in anything that could be called psychology, was interpreted as evidence of his preference for philosophical theorizations over scientifically oriented ones. Thus, radical empiricism and his investigation of exceptional mental states compose the instruments which from our perspective of analysis introduce William James and part of his work through a distinctive viewpoint from those, which until today, insist on considering him only as a psychologist or a philosopher. For such enterprise, we will initially corroborate the thesis that James never abandoned psychology after 1890, only directed his efforts to the research of mental phenomena considered exceptional. Furthermore, we will advance beyond that assertion, introducing evidential arguments which indicate that William James intended to surpass the limits of the psychology of his time, conceiving what we believe to be the outline of an original science of the mind which encompassed such phenomena. By considering the principles of radical empiricism as the foundations of such project, besides composing a theoretical body which legitimizes exceptional mental phenomena as objects of scientific scrutiny, new perspectives might be conferred to this particular facet of his work, such as, the tendency of his thought to unity, as opposed to the fragmentary character interpreted by many of his critics. In this manner, we intend to evidence that William James was not a psychologist with philosophical ambitions, nor a philosopher who was interested in matters of psychology, for his proposal cannot be defined as a philosophical psychology, neither as a psychological philosophy, but as a science of the mind supported by robust theoretical bases, revealing of an open and dynamic world which shelters possible and continuous constructions from personal experiences which, when manifested, expose an all-inclusive reality of visible and invisible dimensions.

**KEY WORDS:** William James; radical empiricism; exceptional mental states.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
<b>1 A CIÊNCIA E A FILOSOFIA DO SÉCULO XIX DE WILLIAM JAMES.....</b>	<b>17</b>
1.1 FORÇAS E CAMPOS INVISÍVEIS ORDENANDO A REALIDADE VISÍVEL.....	18
1.1.1 <i>A Naturphilosophie</i> de Schelling.....	26
1.1.2 O Transcendentalismo de Emerson.....	33
1.1.3 O Positivismo Social de Comte.....	34
1.1.4 A força que direciona a vida.....	42
1.1.5 O Positivismo Evolucionista de Spencer.....	47
1.1.6 As forças que a ciência não vê.....	53
1.2 WILLIAM JAMES E SEU TEMPO.....	66
1.2.1 Uma breve biografia.....	66
1.2.2 O visível, o invisível e o oculto na obra de William James.....	70
<b>2 OS PROTOCOLOS JAMESEANOS.....</b>	<b>79</b>
2.1 PRIMEIRO PROTOCOLO: O EMPIRISMO RADICAL.....	79
2.1.1 A continuidade da experiência.....	82
2.1.2 A metafísica da experiência pura.....	85
2.1.3 A epistemologia das relações experienciadas.....	89
2.2 SEGUNDO PROTOCOLO: O PRAGMATISMO.....	97
2.2.1 O Pragmatismo como princípio metodológico.....	99
2.2.2 O Pragmatismo como teoria genética da verdade.....	102
2.3 TERCEIRO PROTOCOLO: O FLUXO DE CONSCIÊNCIA.....	107
2.3.1 O pensamento tende a uma forma pessoal.....	110
2.3.2 O pensamento está em constante mudança.....	113
2.3.3 Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo.....	117
2.3.4 A consciência está sempre mais interessada em uma parte de seu objeto do que em outra.....	131
<b>3 O PROJETO JAMESEANO PARA UMA CIÊNCIA DA MENTE.....</b>	<b>135</b>

3.1 EVIDÊNCIAS DE UM PROJETO.....	135
<b>3.1.1 O eu oculto.....</b>	<b>136</b>
<b>3.1.2 James e os <i>mental healers</i>.....</b>	<b>138</b>
<b>3.1.3 Pessoa e personalidade.....</b>	<b>140</b>
3.2 AS CONFERÊNCIAS LOWELL SOBRE OS ESTADOS EXCEPCIONAIS DA MENTE.....	143
<b>3.2.1 “Sonhos e Hipnotismo” .....</b>	<b>144</b>
<b>3.2.2 “Automatismo” .....</b>	<b>150</b>
<b>3.2.3 “Histeria” .....</b>	<b>156</b>
<b>3.2.4 “Personalidades Múltiplas” .....</b>	<b>160</b>
3.3 AS INVESTIGAÇÕES PSÍQUICAS E O PROGRAMA DE PESQUISA PARA OS ESTADOS EXCEPCIONAIS DA MENTE.....	165
3.4 O EMPIRISMO RADICAL NA FUNDAMENTAÇÃO DA CIÊNCIA DA MENTE JAMESEANA.....	175
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>194</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>203</b>

## INTRODUÇÃO

É comum encontrarmos em manuais de história da psicologia, referências a William James como o pioneiro da psicologia moderna que se afastou, ou mesmo, abandonou em dado momento esse campo para dedicar-se a outras coisas (SCHULTZ & SCHULTZ, 1998; TAYLOR, 1996), dentre elas, a filosofia (HOTHERSALL, 2006; GOODWIN, 2005; WERTHEIMER, 1976). Isso talvez seja um reflexo tardio das críticas que James sofrera por parte de seus detratores experimentalistas, que afirmavam então, que após a publicação de sua obra *Princípios de Psicologia* (1890), ele havia “se refugiado na filosofia” (TAYLOR, 1996, p. 1). Tal afirmação pode ser justificada com a constatação de que após 1890, suas formulações teóricas destoavam da geração de cientistas que, no século XIX, buscava consolidar a psicologia como ciência independente de qualquer viés metafísico. Na filosofia por sua vez, sua obra é criticada com o argumento de que suas ideias carecem tanto de sistematicidade, quanto de uma lógica dedutivamente delineada (GAVIN, 1992). Portanto, não seria um equívoco afirmar que para muitos psicólogos, James foi mais filósofo, e para muitos filósofos, ele foi mais psicólogo.

Somado a isso, James ainda foi duramente criticado por ter enveredado entusiasticamente para o campo das pesquisas psíquicas<sup>1</sup>, cujos fenômenos eram considerados pela ciência ortodoxa da época, obscurantismos espiritualistas, fruto de práticas duvidosas daqueles que criam no oculto ou no paranormal (TAYLOR, 1996), o que para alguns, o qualificaria também como místico (BRETT, 1963).

No entanto, apresentaremos William James sob uma perspectiva distinta, pois identificamos nele tanto um homem de ciência quanto um pensador da filosofia, cuja ousadia intelectual associou estas duas frentes no exame de ampla abrangência do aspecto mais essencial da natureza humana, o mental. Para tal empresa,

---

<sup>1</sup> Pesquisas direcionadas aos fenômenos do espírito que se apresentam como manifestações de faculdades novas, diferentes daquelas que se ocupa a psicologia clássica (LALANDE, 1999, p. 891). Theodore Flournoy defendia a utilização do termo *parapsíquico*, por “englobar, sem preconceber nada sobre a sua natureza e as suas causas reais, todos os fenômenos de aspecto assombroso ou anormal, correntemente designados pelos epítetos de *psíquicos*, *ocultos*, *mediúnicos*, *supranormais* (FLOURNOY apud LALANDE, 1999, p. 891 – grifos do autor).

corroboraremos inicialmente a tese já estabelecida por Eugene Taylor<sup>2</sup> de que James nunca deixou a psicologia de lado. A partir dessa asserção, iremos mais além, defendendo a hipótese de que ele visava ultrapassar os limites da psicologia de seu tempo, ao alargar seu escopo incluindo como indispensável em seu corpo teórico-prático, o estudo aprofundado do que ele chamou de estados excepcionais da mente. Entendam-se aqui por excepcionais, os estados mentais de exceção à regra da consciência em vigília como a histeria, os transe hipnóticos, os automatismos, as personalidades múltiplas e a mediunidade<sup>3</sup>.

Para consubstanciar essa proposição, exporemos o que chamamos de “os protocolos jameseanos” como a fundamentação teórica desse projeto. São eles os conceitos de experiência pura e de continuidade da experiência, bem como a epistemologia das relações experienciadas e o pragmatismo, formulações teóricas a que James chamou coletivamente de empirismo radical. Além desses, adiremos também como protocolo, a concepção de fluxo de consciência, por considerá-la básica para a compreensão do conceito jameseano de mente em seu estado funcional ordinário.

Procuraremos delinear dessa forma, o caminho para o qual acreditamos, William James estava direcionando sua obra. Um modelo teórico em que as manifestações excepcionais da consciência seriam legitimadas por fundamentos originais e de consequências epistemológicas pouco restritivas. Uma psicologia de tal abrangência que a nosso ver se configuraria como uma ciência da mente de caráter próprio que revelaria uma terceira via possível entre duas perspectivas aparentemente inconciliáveis acerca do mental, a dos materialistas e a dos espiritualistas. Vale lembrar que a consciência para o materialismo, no seu sentido mais geral, é considerada um epifenômeno do cérebro, ao passo que para o

---

<sup>2</sup> Vide TAYLOR, E. **William James on Consciousness beyond the Margin**, Princeton, New Jersey, USA: Princeton University Press, 1996.

<sup>3</sup> Fenômeno em que um indivíduo (médium) é capaz de estabelecer relações entre o mundo visível e o mundo invisível; segundo os espíritas, o médium pode servir de intermediário entre os vivos e os espíritos dos mortos (MICHAELIS, 1998, p. 1343). *Espiritismo*: Doutrina segundo a qual os espíritos dos mortos sobrevivem conservando um corpo material, mas de extrema tenuidade (*perispírito*) e, ainda que normalmente invisíveis, podem entrar em comunicação com os vivos graças a certas circunstâncias, particularmente graças à ação dos médiuns (LALANDE, 1999, p. 327 – grifo do autor).

espiritualismo, em suas diversas denominações, ela representa a expressão de um eu transcendente à matéria.

Portanto, o objetivo geral deste trabalho é dissertar sobre as teses de William James acerca da consciência e de seus estados excepcionais que, segundo nossa hipótese, quando fundamentadas pelo empirismo radical conferem uma nova perspectiva a esse aspecto de sua obra. Acreditamos que assim, além da composição de um corpo teórico fundamental para a legitimação científica dos fenômenos excepcionais da mente, estaremos demonstrando também a tendência do pensamento jameseano à unidade em oposição a um caráter fragmentário, como interpretado por muitos de seus críticos.

Assim, no primeiro capítulo descreveremos de maneira geral e seletiva o ambiente intelectual do período em que William James se inseria, nas duas frentes que representaram o âmbito de maior interesse desse pensador. Nosso objetivo é esboçar mesmo que parcialmente, o perfil científico e filosófico do século XIX, com a intenção de não apenas situar suas ideias historicamente, mas de favorecer a compreensão do contexto em que foram geradas. Por isso, abordaremos aquele período como o século em que forças invisíveis causadoras de fenômenos visíveis, como a eletricidade e o magnetismo, fascinavam tanto a população em geral como a intelligentsia da época. Sobre esta mesma linha de condução, apresentaremos também os fenômenos psíquicos como objeto de interesse de respeitados pensadores e pesquisadores que identificavam neles, assim como James, a chave que poderia dar acesso a um mundo invisível povoado por forças inteligentes e capazes de desvelar aspectos mais profundos da natureza humana.

No segundo capítulo, passaremos à exposição do empirismo radical nos seus vários aspectos, que embora formalizados tardiamente por James, quando antepostos às suas indagações psicológicas, justificam-nas como componentes constitutivos legítimos para a configuração de seu projeto. Conforme já afirmamos, discorreremos também nesse capítulo, sobre a definição de fluxo de consciência, na qualidade de fundamento da teoria psicológica de William James, bem como o ponto de partida para suas investigações sobre os estados excepcionais da mente. Estes,

portanto, serão os parâmetros de demarcação do terreno conceitual necessário para a defesa de nossa hipótese.

No capítulo final, apresentaremos evidências que apontam para a concepção de um modelo de ciência da mente idealizado por William James após 1890, cujas influências foram tributárias da Psicologia Experimental do Subconsciente oriunda da França e das pesquisas psíquicas das quais participou tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos. Delinearemos em traços gerais, as propostas metodológicas e de abordagem científica vislumbradas por ele para tal ciência e examinaremos a perspectiva psicodinâmica de seu modelo atestada pela análise das anotações recuperadas de conferências proferidas por James sobre os estados excepcionais da consciência. Fundamentados no empirismo radical, demonstraremos tais fenômenos como objetos legítimos de ciência e argumentaremos em favor da relevância de seu estudo não apenas para uma compreensão mais abrangente da natureza psíquica humana, mas também para a possível revisão de conceitos tais como normalidade, anormalidade, saúde e morbidez mental.

Uma vez estabelecidos os nossos objetivos, julgamos necessário também, esclarecer de forma geral os motivos que levaram William James a interessar-se pelos aspectos de exceção da mente. Acreditamos que assim, estaremos agregando argumentos que fortalecerão a proposição de nossa pesquisa, a saber, que James após a publicação de *Princípios de Psicologia*, além de manter seu interesse pelo estudo da consciência, passou a conceber uma ciência da mente de amplo alcance.

Por ter vivido em uma época, cujas idéias dominantes e já sedimentadas no positivismo geravam avanços científicos que, na sua abundância, obscureciam temas essencialmente religiosos, a proposta de William James de escrever uma obra que elevasse a psicologia à condição de ciência foi prontamente acolhida pela comunidade editorial norte-americana. O contrato inicial para a publicação de sua obra *Princípios de Psicologia* previa a sua finalização em dois anos, no entanto, foram decorridos doze até a entrega dos originais e sua publicação em 1890. Na entrega do trabalho completado ao seu editor, James anexou uma nota em que afirmava não haver pessoa que sentisse maior repulsa ao ver aquele livro do que ele próprio, acrescentando ainda, que a obra atestava apenas duas coisas: que não

existe uma ciência da psicologia e que William James é um incapaz. Mesmo assim, o livro foi um sucesso, no sentido de que, mesmo em se tratando de uma publicação com orientação científica, extrapolou os limites de circunscrição de seu público-alvo, sendo amplamente lido também por aqueles cujo interesse maior não era a psicologia (PERRY, 1996).

O longo tempo decorrido entre o contrato inicial e a publicação dos dois volumes, permitiu a James desenvolver alguns dos conceitos que o tornaram um notório pensador tanto para a psicologia, quanto para a neurociência mais recentemente, como por exemplo, o fluxo de consciência; o *self* e seus aspectos biológicos, materiais, sociais e espirituais; o hábito, a grande engrenagem da sociedade; e as nossas emoções, as quais existem não como entidades abstratas em si mesmas, mas como o complexo fisiológico de nossas percepções imediatas.

Todavia, uma das características mais intrigantes em *Princípios de Psicologia* é o aparente paradoxo no qual James recaiu. Ele utilizou classificações tradicionais tais como instinto, sensação, percepção, racionalidade, desejo e emoções, na descrição da consciência, obviamente tentando manter o foco na perspectiva positivista de uma psicologia fisiológica. Mas também procurou ultrapassar esses limites ao delinear uma imagem mais abrangente da consciência como um todo, referindo-se às suas manifestações anormais. Isso gerou um choque de epistemologias, por implicar que “algo mais” existe além do centro cognitivo da atenção e que a correlação entre estados mentais e estados cerebrais seria insuficiente na explicação de todos os fenômenos mentais. James, ao invés de ignorar a individualidade do sujeito mantendo seu foco exclusivamente em dados científicos normativos, passou a defender que uma psicologia que pretendesse ser científica deveria ter como núcleo de interesse os fenômenos mentais em todas as suas formas e manifestações.

Vale apontar que desde o início de sua carreira intelectual, James teve como meta principal de seus estudos e pesquisas, a consciência. Antes de 1890, ele já estava envolvido com a nova e emergente psicologia científica francesa conhecida como Psicologia Experimental do Subconsciente, assim como estava também em contato com a tradição alemã de experimentação fisiológica. Talvez tenha sido esse

um dos motivos que justifique a impressão que temos ao ler a sua obra, a de um autor que vacila entre esses dois extremos, como se dois mundos em conflito habitassem a mente de William James.

Após as duras críticas que sofreu devido às aparentes contradições teóricas apresentadas em *Princípios de Psicologia* e com novas evidências experimentais de múltiplos estados da mente considerados anormais, James passou a reavaliar sua posição antimetafísica. Assim, por considerar que o próprio positivismo sustentava-se numa metafísica implícita, James concluiu que outros sistemas filosóficos poderiam igualmente fundamentar o estudo da consciência, mas de maneira tal que ampliasse sua base empírica e permitisse maior alcance às ações de seus pesquisadores. James formulou então, a partir de argumentos que já vinham sendo desenvolvidos por ele desde 1884, o que ele nominou de empirismo radical, cujos princípios metafísicos e consequências epistemológicas apoiariam o seu trabalho tanto na psicologia da anormalidade, quanto em pesquisas psíquicas até 1910, ano de sua morte.

Mas foi a partir de 1890 que William James consolidou o seu ecletismo intelectual ao deslocar-se da biologia e da psicologia experimental para a filosofia, buscando redefinir a consciência numa amplitude maior que aquela até então propalada pela ciência. Mesmo acusado de ter abandonado a psicologia em favor da filosofia, James manteve sua atenção voltada para a psicopatologia experimental<sup>4</sup> com o firme intuito de compreender a consciência como um todo.

A Psicologia Experimental do Subconsciente surgiu em um contexto médico, através de contribuições de neurologistas franceses que pleiteavam a existência de estados de dissociação<sup>5</sup> da mente, sugerindo a James a possibilidade de diferentes campos de consciência na vida mental. A partir disso, James se interrogaria sobre a possibilidade de múltiplas consciências em uma mesma pessoa, já que constataria

---

<sup>4</sup> Ramo da psicologia que deu origem à psicologia experimental do subconsciente e também às pesquisas psíquicas, sendo ambas as frentes de estudo em que James é considerado até hoje pioneiro (TAYLOR, 1996, pp. 8, 21, 24).

<sup>5</sup> Processo pelo qual, certos pensamentos, atitudes ou outras atividades psicológicas perdem sua relação normal para com outras atividades, ou o resto da personalidade, desunem-se e passam a funcionar mais ou menos independentemente. Personalidades múltiplas, sonambulismo, escrita automática, sintomas delirantes, estados hipnotismo e amnésia histérica, envolvem esse processo. (ARNOLD, W & EYSENCK, H. J. & MEILI, R., 1994, vol. 2, p. 405).

uma miríade de pensamentos dos quais apenas uma parcela faz parte do campo da consciência em estado de vigília. E se isso fosse possível, qual deles seria o verdadeiro *self*, perguntaria James.

Paralelamente, as pesquisas psíquicas desenvolvidas na Inglaterra, rompendo completamente com o reducionismo dos materialistas, propunham que habilidades telepáticas e de clarividência estariam associadas a estados de consciência superiores. William James decidiu pela concepção de uma consciência dividida, sugerida pelos psicopatologistas franceses, mesmo que desde 1882, James já se dedicasse às pesquisas psíquicas. É importante assinalar que suas constatações nesse campo também contribuíram para o desenvolvimento de suas teses acerca da consciência e que, mesmo observando e conduzindo experimentos que envolviam desde transe hipnóticos e mediúnicos a pesquisas estatísticas sobre alucinações, James nunca deixou de lado o seu olhar cético de cientista e nem o rigor filosófico na elaboração de suas ideias.

Para James, assim como para os franceses, não havia um inconsciente reificado como se este fosse uma entidade independente de outros estados. O que há, são múltiplos estados de consciência, cada um ciente ou não, até certo grau, da existência dos outros. James foi ainda mais além ao afirmar que nenhum pensamento existe independentemente como uma entidade isolada no campo da consciência. Na sua formulação sobre a emoção, ele indicou os sentimentos como o ponto de partida da cognição. Além de identificarem uma ideia como prazerosa ou repulsiva, são os sentimentos que conectam as idéias entre si, e também apontam para uma margem no fluxo da consciência, pois são eles que podem conectar os pensamentos primários da nossa consciência imediata a outros ocultos, estes sim residentes além da margem. Em suma, os sentimentos são a nossa conexão com outras dimensões da consciência. Com isso, James passou a sugerir que a exploração da consciência em dimensões que estariam além das margens do seu fluxo normal seria o caminho para que se compreendesse a mente em sua natureza e em seus processos.

Estarem “além da margem” é o princípio comum dos estados excepcionais da mente que tanto atraíram a atenção de William James, como por exemplo, as

ocorrências clínicas de casos de personalidades múltiplas, pois para ele, estas reforçariam a tese de estados múltiplos de consciência, dos quais a identidade pessoal consciente desconhece a existência. Esse fenômeno colocaria ainda em questão se a consciência de quem pensa é sempre a mesma.

Outra condição de exceção mental de interesse para James foi o transe hipnótico, por este envolver uma verdadeira mudança de estado na suposta continuidade da condição cognitiva normal da pessoa. James concluiu que a sensibilidade extrema e intensa à sugestão era obviamente o fator que fazia com que a hipnose funcionasse. No entanto, opondo-se aos pesquisadores que viam os comportamentos do hipnotizado durante o transe como simples efeitos da sugestão do hipnotizador, James afirmava que a hipnose envolvia uma mudança radical no estado de consciência do paciente, sendo este estado alterado, de alguma maneira, relacionado ao sono e ao ato de sonhar.

Com todos esses elementos, James sugeriu que aquilo que chamamos de pessoa é na realidade uma pluralidade final de “eus” (*se/ves*). A unidade é somente uma característica de uma única e estreita faixa de consciência ligada a uma realidade material percebida em estado de vigília. Assim, uma mente sadia é em princípio um sistema de ideias ordenadas, integrado a um campo de consciência com um foco no centro e uma margem na periferia (JAMES apud TAYLOR, 1984: p.18). O que está sobre a margem controla o significado de nossas ideias primárias e as conecta ao centro da atenção, mas também é ela a ponte que permite a passagem às dimensões extramarginais da consciência.

Para James, as margens da consciência quando ultrapassadas podem nos levar a regiões desconhecidas, verdadeiros reservatórios específicos de energias em fluxos constantes de consciência, podendo ser vivenciadas tanto por místicos em experiências transcendentais, quanto por gênios na inspiração científica e por doentes mentais na loucura.

Sustentando a tese da consciência como uma pluralidade de “eus”, ou seja, de personalidades heterogêneas atuando ao mesmo tempo por detrás da nossa atenção e exercendo sua influência em graus variantes, James estabeleceu ainda a realidade do invisível, afirmando que além do limiar da consciência, existem

dimensões de experiência ainda incompreensíveis pelo “eu” habitual. James referiu-se a este campo como o “Mar Infinito de Consciência”, que nos cerca a todo o momento e pode fazer-se visível apenas durante momentos únicos, quando retiramos o véu que o separa da consciência em seu estado habitual (TAYLOR, 1996, p. 83). James sugeriu assim, que o universo está cheio de pensamento e repleto de consciência, como um campo informacional acessível a uma consciência que, quando em estado de vigília se manifesta individualmente, mas que em estados excepcionais pode se aventurar além de sua própria margem.

## 1 A CIÊNCIA E A FILOSOFIA DO SÉCULO XIX DE WILLIAM JAMES

Como todo filho do século XIX, James viveu em uma época de intensa efervescência filosófica e científica. A Revolução Industrial iniciada no século precedente parecia revivescer as idéias de Francis Bacon (1561-1626) de que o homem poderia determinar seu próprio destino através da ciência. Embora os avanços tecnológicos de então pouco se devessem à ciência, mas muito ao espírito empreendedor de homens práticos, que dedicaram sua engenhosidade à criação de mecanismos eficientes voltados à produção nas fábricas e minas da Europa, foi a partir da segunda metade do século XIX que a ciência passou a nutrir a tecnologia, modificando a imagem do cientista perante o público, elevando-o ao *status* de profissional. Como afirma o físico-químico Brian L. Silver em seu livro *A Escalada da Ciência*:

O reconhecimento da ciência como uma força intelectual de amplo significado não era novo, mas no século dezenove, pela primeira vez na história, a ciência estava avançando sobre o prático, o cotidiano, construindo o prestígio do cientista como um benfeitor e uma autoridade a quem recorrer para orientação (SILVER, 2003, p. 197).

Dessa maneira, a formação científica que tradicionalmente nos séculos anteriores se restringia a uma elite que se graduava em Oxford ou Cambridge na Inglaterra, passou então, para as mãos da classe média. Essa formação se dava em academias dissidentes, abertas também aos filhos de operários e cujos currículos enfatizavam, sobretudo, o estudo das ciências, fazendo com que o número de pessoas oriundas dessas classes com alguma educação científica crescesse rapidamente. Finalmente em 1860, a Universidade de Oxford aceitou a física como matéria para pesquisa e as universidades de Cambridge e Manchester construíram seus laboratórios (SILVER, 2003, p. 200).

Já na França e na Alemanha, desde o século XVIII, a educação científica disseminava-se, sobretudo em instituições técnicas que ensinavam tanto ciência básica como aplicada. Essas instituições, após a virada do século tornaram-se universidades, mas nunca perderam o caráter de propagadoras da ciência às classes

média e trabalhadora. Na América, no entanto, o despertar para a realidade científica se deu tardiamente, na segunda metade do século XIX com a criação de aproximadamente 150 observatórios astronômicos até o ano de 1882 (SILVER, 2003, p. 201), assim como laboratórios de pesquisa nas Universidades de Yale e Chicago.

Mesmo que o avanço científico tenha sido a característica daquele século, não podemos resumir sua intelectualidade apenas ao desenvolvimento teórico e técnico, pois enquanto alguns pensadores como Comte e Spencer inspirados pelos avanços das ciências empíricas desenvolviam suas ideias, cientistas como Oersted, Ampère, Faraday e Maxwell sofriam influência direta ou indireta do Idealismo Transcendental de Kant e a *Naturphilosophie* de Schelling, sem esquecer é claro, das contribuições de Schopenhauer e Nietzsche na elaboração dos princípios básicos da psicologia humana.

Outro fato que vale ressaltar é que no início do século XIX, ainda sob o impacto da Revolução Francesa e a conseqüente secularização do Estado e da educação, a ciência viu-se em posição de vantagem para a produção do conhecimento. Com isso, as forças divinas intermediadas pela religião e seus representantes parecem ter tido seu poder arrefecido, ao mesmo tempo em que forças da natureza, também invisíveis, como a eletricidade e o magnetismo, assumiram posição de destaque junto à comunidade científica e até mesmo à população. Assim, o século XIX pode ser caracterizado não apenas como o século em que forças invisíveis e atuantes na realidade foram descobertas e explicadas por cientistas, mas como o século em que o eixo de competência sobre a dicotomia do visível e do invisível foi deslocado para o âmbito da ciência em detrimento da religião.

## 1.1 FORÇAS E CAMPOS INVISÍVEIS ORDENANDO A REALIDADE VISÍVEL

A filosofia, que desde o século XVI e XVII testemunhava o gradual desmembramento de um de seus ramos e a formação de um organismo cada vez

mais apartado de seu corpo, constituindo métodos próprios de trabalho e propósitos distintos de especulação especificamente no âmbito da natureza, manteve-se exposta aos avanços do pensamento científico e em processo de interação muitas vezes por ele nutrido ou corroborado. Como exemplo, citamos as leis do movimento combinadas com a lei da gravitação universal, elaboradas por Isaac Newton que marcaram profundamente o pensamento iluminista, reforçando a idéia de que a razão seria capaz de explicar o cosmos, assim como o próprio homem a partir das leis que regem a matéria, as forças e o movimento, da mesma forma que elas preconizavam a decifração total dos céus. Todavia, Locke (1632-1704) em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano* de 1690, ao discorrer sobre o uso das máximas gerais em oposição às leis da natureza na produção da verdade, afirmou que elas “estão tão longe de melhorar ou estabelecer nossas mentes no verdadeiro conhecimento” (LOCKE, 1973, p. 308). Para sustentar essa argumentação, Locke apoiou-se sobre o projeto newtoniano e asseverou o seguinte a respeito delas (as máximas):

Elas não são úteis para auxiliar os homens no avanço e aperfeiçoamento das ciências, ou novas descobertas de verdades ainda desconhecidas. Newton, em seu jamais suficientemente admirado livro, tem demonstrado várias proposições, que são verdades novas, antes desconhecidas do mundo, e consistem em avanços no conhecimento matemático: mas para a descoberta destas, não foram as máximas gerais, ‘o que é, é’, ou, ‘o todo é maior que a parte’, ou outras semelhantes, que o ajudaram (LOCKE, 1973, p. 307).

Vale lembrar que desde a formulação newtoniana da teoria da gravitação universal, a percepção de que há uma ação de forças invisíveis determinando fenômenos visíveis, ao mesmo tempo em que encantava as mentes mais pueris, intrigava os espíritos irrequietos dos homens de ciência. A magnetita, um óxido de ferro magnético encontrado na natureza, atraía pedaços de ferro, e quando suspensa no ar, insistia em alinhar-se sobre um eixo norte-sul. O âmbar, quando friccionado, parecia ter o mesmo efeito de atração em pedaços de papel e linhas de costura. Até o início do século XIX, uma carga elétrica podia ser obtida atritando couro ou seda sobre um grande disco ou cilindro feito de vidro, que quando tocado descarregava um fluxo momentâneo de eletricidade comparável em escala bastante diminuta à

descarga elétrica de um relâmpago. No entanto, se aproximássemos dois pedaços de âmbar carregados pela fricção, eles se repeliriam, o mesmo acontecendo com dois cilindros de vidro igualmente carregados. Mas ao aproximar-se o âmbar do vidro, após o misterioso ritual da fricção em ambos, percebeu-se que eles se atraíam mutuamente, donde se concluiu que essa força invisível possuía polaridades que ora se atraíam, ora se repeliam. Cargas, forças, polaridades, campos de atração e repulsão, todas invisíveis ao olho humano, mas cuja expressão na materialidade visível do mundo instigou alguns para além da curiosidade, fazendo-os buscar respostas, criar teorias, encontrar explicações.

Sendo o relâmpago uma fonte inconveniente de eletricidade e a fricção sobre o vidro um método que produzia efeitos momentâneos e muito distantes do potencial demonstrado pela natureza, a produção de uma corrente elétrica contínua, artificialmente gerada e controlada, foi um dos maiores avanços da ciência do século XIX, sobretudo por suas aplicações práticas em uma tecnologia que ascendia vertiginosamente com o advento da Revolução Industrial. Ao retomar o experimento do italiano Luigi Galvani, que fazia com que cadáveres humanos e sapos mortos se movessem convulsivamente quando tocados por duas barras de metais diferentes conectadas entre si, Alessandro Volta (1745-1827) corrigiu a conclusão de seu compatriota, que acreditava ser o corpo orgânico a fonte do fluxo elétrico responsável pelo movimento muscular. Volta chegou a uma conclusão diferente, ao afirmar que uma corrente fluía quando dois metais diferentes, mas fisicamente conectados, fossem aplicados a qualquer corpo úmido. Com a construção de uma pilha de discos alternando cobre e zinco, separados por papel absorvente ou madeira úmida, Volta apresentava ao mundo a primeira bateria capaz de gerar correntes elevadas de eletricidade por um tempo considerável, tendo essa se tornado a fonte de eletricidade para uso comercial no início do século XIX.

Nesse ínterim, nenhum avanço tecnológico equivalente havia sido alcançado com o magnetismo, pois desde a descoberta da magnetita, provavelmente por chineses no terceiro milênio a.C., a imaginação humana via na sua propriedade magnética, motivos para a elaboração de teorias fantásticas que variavam desde uma causa anímica a seus efeitos, à crença de que se poderia explicar a trajetória da

Lua ao redor da Terra, ideia inclusive aceita erroneamente por Kepler (SILVER, 2003, p. 142). Na tentativa de uma aplicação prática, mas nem um pouco científica das forças invisíveis do magnetismo, na Londres do século XVIII um templo chegou a ser construído por um médico que prometia a revivificação do vigor sexual enfraquecido àqueles que deitassem sobre um leito equipado com 700 quilos de material magnético. Na França, o alemão Friedrich Anton Mesmer (1734-1815) expunha seus pacientes a ímãs reivindicando curas, hipótese que, após investigação conjunta de membros da Sociedade Real de Medicina e da Academia das Ciências, dentre eles Benjamin Franklin e Antoine Lavoisier, foi contrariada pela explicação de que os fenômenos observados deviam-se mais à sugestão do que aos seus supostos fluidos terapêuticos. Vale ressaltar que a Mesmer é atribuído o início do uso médico da hipnose, técnica retomada no século XIX por Jean Martin Charcot (1825 – 1893) no tratamento da histeria na clínica parisiense de Salpêtrière, cujo foco de trabalho era primordialmente neurológico, dando ênfase aos seus distúrbios e sintomas físicos como a paralisia. Além de Sigmund Freud (1856-1939), a utilização da hipnose por Charcot influenciou também seu discípulo Pierre Janet (1859-1847), que rejeitou a hipótese de seu mestre, atribuindo como causa à histeria, fenômenos mentais ao invés de somáticos. Este último tornou-se bastante popular nos meios médicos no final do século XIX, ao formular a hipótese psicogênica que reivindica a influência da mente sobre o corpo.

Mas retomemos o magnetismo como força invisível básica da natureza. 1820 foi o ano em que o físico dinamarquês Hans Christian Oersted (1777-1851) publicou em latim quatro páginas nas quais ele descreve de que maneira a passagem de uma corrente elétrica através de um arame influenciava a orientação da agulha de uma bússola colocada próxima a ele. Até então era sabido da alteração causada pelo campo magnético de um ímã sobre o mecanismo da bússola, mas o que Oersted propunha era que a ação da corrente elétrica causava efeito semelhante. Esse trabalho marcou o início da unificação de duas forças da natureza, a eletricidade e o magnetismo, que relacionadas sintetizariam em uma única força, o eletromagnetismo. Logo em seguida, após tomar conhecimento do experimento de Oersted, o francês André-Marie Ampère (1755-1836) anunciou ter observado uma

força de atração entre dois arames paralelos pelos quais passavam correntes em um mesmo sentido. Ao inverter o sentido de uma das correntes, o efeito era o da repulsão entre os arames, sendo a força que as atraía ou repelia uma força que além de interacional, era também proporcional à intensidade da corrente.

Mas foi com um londrino oriundo da classe operária, Michael Faraday (1791-1867), experimentalista dotado de uma percepção visionária sobre a unidade da natureza, que a física foi levada às fronteiras da sua grande transformação no século XIX. Faraday orientou a física em uma nova direção, cujos experimentos levariam ao desenvolvimento de “tecnologias que alterariam a face da civilização” (SILVER, 2003: p. 147). Da interação da corrente elétrica em soluções químicas decorreu a conclusão que a carga elétrica é parte integral da matéria e que de alguma forma estaria envolvida na coesão de seus elementos mínimos. Com experimentos relativos à interação entre as forças da eletricidade e do magnetismo, cujo intuito teórico era a unificação dessas forças, Faraday demonstrou que elas são meramente as diferentes faces mostradas de uma só força sob diferentes condições, ao comprovar que: “Uma variação em um campo magnético produz um campo elétrico. Uma variação em um campo elétrico produz um campo magnético” (SILVER, 2003: p. 151).

Com isso, Faraday indicou também a existência de campos elétricos e campos magnéticos, que em síntese seriam a mesma força, cada uma manifestando-se de forma peculiar através de um meio único:

Faraday ponderou sobre o problema da ação à distância, e cresceu em sua mente a idéia de que circundando um ímã ou corpo carregado, haveria um ‘mar’ invisível, imaterial, uma entidade que existe no espaço, como as ondas que se propagam, a partir de uma pedra, num lago (SILVER, 2003, p. 150).

Mas Faraday via os campos não como ondulatórios, mas estáticos e por isso ele acreditava que poderiam ser mapeados em termos de linhas de força. Quando dizemos que ele *via* os campos, referimo-nos ao fato de que ele trabalhava intuitivamente com imagens visuais, e dessa forma, Faraday via um universo preenchido por um mar silencioso e sempre presente que servia como intermediário para a transferência do movimento vibratório de corpos carregados. Para ele, o

campo de ondas é uma entidade em si mesma, pois suas ondulações persistem por algum tempo mesmo após o corpo ter parado de vibrar.

Com isso, Faraday alcança a concepção de que tudo está permeado por um campo único, que em suas manifestações eletromagnéticas com forças de intensidades variáveis, tanto participam da constituição da matéria, como podem fazer com que corpos de alguma maneira, ajam uns sobre os outros.

Inicialmente os campos de Faraday foram vistos pelos cientistas da época como ficção, mas alguns poucos empreenderam a árdua tarefa de formalizá-lo, em outras palavras, de descrever matematicamente a forma dos campos elétricos e magnéticos para a corroboração de sua existência.

A codificação numérica que expressou as formas dos campos, elétrico e magnético, produzidos por cargas ou correntes elétricas, fossem elas constantes ou flutuantes foi obtida pelo físico e matemático escocês James Clerk Maxwell (1831-1879), cujas equações descrevem quantitativamente a intensidade variável desses campos em todos os pontos do espaço. As leis decorrentes de suas formulações mostram como uma carga elétrica irradia ondas através do espaço em várias frequências definidas, que determinam a posição da carga no espectro eletromagnético. Dessas mesmas equações, Maxwell escreveu em 1862 que “mal podemos evitar a inferência de que a *luz consiste nas ondulações transversais do mesmo meio que é a causa dos fenômenos elétricos e magnéticos*” (MAXWELL apud SILVER, 2003, p. 154 - os itálicos são do próprio Maxwell). As equações de Maxwell não apenas comprovaram matematicamente que a luz se comporta como uma onda eletromagnética e que dela podem ser detectados campos elétricos e magnéticos, mas também reforçam a concepção de Faraday de um meio intermediário causal único para a manifestação fenomênica dessas forças.

Da mesma forma que a grande evidência científica que marcou esse período pontilhava as obras de grandes pensadores, seria ingênuo de nossa parte imaginar que os cientistas do século XIX se abstiveram de qualquer contato com os filósofos de então. Isso nos parece inconcebível, apesar da crença do grande público que ainda perdura até os dias de hoje, que um cientista possa conduzir suas pesquisas totalmente isento de suas crenças religiosas, metafísicas ou filosóficas. Isso não

significa que esses elementos façam parte do instrumental teórico que serão traduzidos em práticas de laboratório, ou que sejam identificáveis em seus resultados finais, no entanto, o ambiente intelectual a que se expõem, certamente produz efeitos sobre suas motivações e maneiras de ver a natureza.

Como já havíamos mencionado anteriormente na introdução de nossa pesquisa, cientistas como Oersted, Ampère, Faraday e Maxwell estiveram expostos direta ou indiretamente a conceitos filosóficos que, mesmo que oriundos do final do século anterior, ainda ecoavam com vigor nos meios intelectuais do século XIX. Oersted, por exemplo, na sua juventude, estudou a filosofia de Kant e impressionou-se, sobretudo com o seu argumento filosófico encontrado na obra de 1786, *Fundamentos Metafísicos do Conhecimento*, de que todas as experiências físicas são devidas a uma força. Para o cientista dinamarquês essa era a indicação da unidade das forças da natureza, princípio que o guiaria pelo resto de sua vida como cientista (SILVER, 2003, p. 170). Ele era também amigo de Friedrich von Schelling, filósofo alemão que além de proponente da *Naturphilosophie*, era estudioso atento aos avanços da ciência de sua época. Com ele, Oersted mais uma vez foi exposto ao conceito de uma única força que, onipresente na natureza, unificaria e explicaria todos os seus fenômenos. A influência que a filosofia schellinguiana exerceu sobre o cientista fica patente no excerto redigido em terceira pessoa pelo próprio Oersted que publicado em 1830, tratava de seu mais importante experimento:

O próprio eletromagnetismo foi descoberto em 1820, pelo Professor Hans Christian Oersted, na Universidade de Copenhague. Ao longo de sua carreira literária, ele aderiu à opinião de que os efeitos magnéticos são produzidos pelas mesmas potências que os elétricos. Ele não foi levado a isso tanto pelas razões comumente alegadas para esta opinião, senão pelo princípio filosófico de que todos os fenômenos são produzidos pela mesma potência original (OERSTED apud SILVER, 2003, p. 171).

Ampère, que também conhecia as idéias de Kant, incorporou a visão de que o conhecimento do mundo divisa-se em *phenomena*, que numa primeira formulação em *Idéias para uma verdadeira avaliação das forças vivas* (1747) tratavam-se da manifestação externa de uma força invisível e que mais tarde na *“Dissertação inaugural” sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível* (1770), passaram a ser simplesmente objetos da sensibilidade, opostos aos *noumena* ou

objetos inteligíveis, os quais só podem ser conhecidos através da inteligência (CAYGILL, 2000, p. 149). O cientista francês acreditava que pelas operações racionais da mente podemos revelar a natureza dos *noumena* e que as interações entre os *phenomena*, que ocorrem em nossas mentes, deveriam ser correlatas às relações entre os *noumena* (SILVER, 2003, p. 172). Em outras palavras, ele cria que a natureza invisível dos *noumena* poderia ser revelada através dos *phenomena*.

Faraday foi outro simpatizante da *Naturphilosophie* que à sua maneira, tendia à identificação de Deus com a natureza, conceito este, em consonância com suas crenças religiosas (ele era protestante sandemaniano) de que Deus está envolvido com o universo. Para Faraday, o universo visível, em todos os seus elementos, era regido por forças invisíveis, sendo todas elas faces de uma única força (SILVER, 2003, p. 173).

Já Maxwell, um contemporâneo e admirador de Faraday, provavelmente herdou deste a visão antiparticulista da natureza, conceito totalmente compatível com aquele propalado pelos *Naturphilosophen*. Não podemos afirmar que o cientista escocês tenha entrado em contato direto com tal filosofia, no entanto, sua formulação que passou a unificar matematicamente as forças invisíveis da eletricidade e do magnetismo indica que no mínimo as idéias filosóficas dos neokantianos que estimularam as descobertas de seus predecessores, podem ter tocado indiretamente essa importante mente científica do século XIX.

Assim, julgamos ser coerente prosseguir na composição do ambiente intelectual do século XIX, inicialmente com algumas considerações e análises voltadas à corrente de pensamento que parece ter exercido profunda impressão aos cientistas da época: a *Naturphilosophie*, ou Filosofia-da-Natureza. Estamos cientes de que ao eleger apenas alguns filósofos e suas ideias, estaremos configurando um quadro parcial da totalidade da filosofia do século XIX, entretanto, somos forçados a essa tomada de posição pela necessidade das delimitações que a própria pesquisa nos impõe.

### 1.1.1 A *Naturphilosophie* de Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), filósofo alemão que não apenas sucedeu Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) em sua cátedra na Universidade de Jena, mas que se propôs a preencher o que ele via como lacunas no sistema de seu predecessor, é o principal mentor da Filosofia-da-Natureza, sobretudo aquela que calou fundo em algumas das mentes científicas mais brilhantes do século XIX. Outro expoente dessa corrente do Idealismo alemão foi Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que não trataremos nessa pesquisa por este não valorizar tanto a natureza como Schelling, caracterizando-a em seu sistema filosófico como decadência da Idéia-de-si ou sua inadequação, já que a exterioridade lhe é estranha, além de insistir na sua impotência. Ademais, Hegel, não apenas não demonstrava simpatia pela natureza, mas a colocava num degrau inferior aos fatos humanos afirmando que ela não deveria ser divinizada. Prova disso, é a sua aversão às ideias Newton, as quais considerava bárbaras, chegando a ironizá-lo ao dizer que a maçã de Newton teria sido a anunciadora da terceira calamidade para a humanidade. As duas primeiras segundo Hegel foram, a maçã de Adão e Eva, e o pomo da discórdia da Guerra de Tróia.

Fichte, por sua vez, pavimentou o caminho para Schelling ao buscar o princípio originário do espírito humano que, segundo ele, Kant não havia revelado. Com a pretensão de construir um sistema que transformasse a filosofia em ciência rigorosa, ele elaborou a chamada Doutrina da Ciência, cujo objetivo era unificar o sensível e o inteligível, unificação que só seria possível para Fichte se assentada sobre um princípio único e supremo, o Eu puro, fonte do substrato numênico na sustentação do mundo fenomênico. Para Fichte o Eu é princípio primeiro, que como condição de si mesmo, é autoposto, intuitivo e dinâmico, e que por ser ativo, constrói-se a si mesmo e de si deriva toda a realidade. Sendo a essência do Eu a atividade, a ação, com Fichte inverte-se o axioma metafísico que define o agir como produto do ser, fazendo dele a derivação do agir criativo originário, em outras palavras, do Eu.

Como segundo princípio, Fichte estabeleceu que o Eu ao afirmar-se em sua autoconsciência infinita opõe a si mesmo o não-eu igualmente infinito, sua antítese contida em seu próprio interior, uma vez que nada pode ser pensado fora do Eu. Já no terceiro princípio, vislumbrou a síntese do Eu e do não-eu, de cujo processo de delimitação recíproca, resulta a determinação do eu-empírico a partir de um não-eu também determinado, como a explicitação do Eu puro. Assim, o Eu puro se explicita em sujeitos ativos e criativos, cuja liberdade original é tolhida por objetos da ação. Em suma, o mundo das coisas visíveis é a manifestação do princípio originário invisível. Vale lembrar que a atividade infinita do Eu, a imaginação produtiva, delimita-se continuamente, produzindo inconscientemente aquilo que constitui a matéria do nosso conhecimento, atividade essa que por ser inconsciente gera produtos que parecem distintos de nós. Objetos que antes de serem tomados como objetos de ação do homem devem necessariamente assumir a sua condição subordinada de objetos de conhecimento. Assim, Fichte fundava o idealismo alemão, contudo exacerbando o subjetivismo absoluto e reduzindo a natureza a um puro não-eu, o que o colocaria em posição diametralmente oposta ao objetivismo absoluto de Spinoza.

Schelling, talvez buscando o equilíbrio entre essas posições filosóficas que se antagonizavam, revalorizou a natureza afirmando a unidade entre o ideal e o real, entre espírito e natureza: “A natureza deve ser o Espírito visível, e o espírito a natureza invisível. É aqui, portanto, na absoluta unidade do espírito em nós e da natureza fora de nós, que se deve resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós”. (SCHELLING, 1973, p. 221).

Assim, para Schelling, o princípio que rege o espírito é o mesmo princípio que rege a natureza, sendo aquele único e supremo, e que tem na natureza o seu estado de cristalização. Se observarmos na natureza, constatamos uma organização geral que a mantém, organização esta advinda de uma atividade que não pode ser cega ou casual, cuja origem está em um princípio gerador que tampouco é material, portanto, que só pode ser espiritual. O princípio do real é, dessa forma, um princípio ideal.

Para explicar o real, Schelling adotou o movimento de oposição entre expansão e delimitação do Eu fichteano da Doutrina da Ciência e o aplicou à natureza, pois para ele, espírito e natureza são derivados desse único princípio. Dessa forma, no constante movimento entre esses opostos dinâmicos constitutivos da natureza, emergiriam os graus ou níveis da natureza, sendo os mais elementares, o orgânico e o inorgânico:

À atividade universal da Natureza, que tende a um fluido homogêneo, infinitamente esparso, opõe-se um limite, força atrativa, que provoca nesse fluido a coesão em seus diversos graus; atividade e coesão são sintetizadas no organismo, que é, a um só tempo, atividade e coisa, coisa penetrada de atividade. Mas o organismo tem por condição de sua atividade o não-organismo; o organismo é determinado pelo inorgânico na excitabilidade; em contrapartida, o inorgânico é determinado pelo organismo (BRÉHIER, 1977, p. 130 – 131).

Estabelecida a matéria em seus dois pólos de oposição, Schelling também descreveu as forças invisíveis determinantes da realidade visível. Segundo ele, na matéria como simples massa, encontramos as forças ativas que através de oposições e conexões determinam o mecanismo universal constitutivo da organização dinâmica do real. Para o pensador alemão estas seriam cargas elétricas contrárias que provocariam o afastamento entre os seus constituintes químicos, mas que simultaneamente seriam atraídos pela gravidade. Já no organismo, sua atividade interna de movimentos de oposição e conexão se expressaria na sensibilidade e na irritabilidade. Aquela agiria como a limitadora da atividade, esta, como a sua perda subjetiva no objeto (BRÉHIER, 1977, p. 131). Com isso, Schelling demonstrou estar atento às descobertas da ciência de seu tempo, ao explorá-las na construção de seu sistema com base nas polaridades e oposições reveladas pela eletricidade, e pelo magnetismo, assim como pela química e pela biologia.

Em resumo, para Schelling a natureza é o produto de uma força inteligente e única que em seu movimento perpétuo de expansão e delimitação constitui a realidade de formas aparentemente inertes – pois na matéria inorgânica a inteligência encontra-se inconsciente – e variedades vivas escalonadas na sua complexidade e graus de consciência teriam em seu ápice teleológico o homem autoconsciente, sendo este o estado desperto e pleno dessa mesma força

inteligente. Para ele, essa força permeia toda a natureza, que mesmo enrijecida, demonstra ainda em estado inconsciente a sua inteligência. Schelling refere-se a ela como inteligência imatura, que na tentativa de refletir-se a si mesma, falhou, mas que deixou sua marca visível em seus fenômenos. Sua expressão máxima, ou seu sucesso, materializa-se no homem, ou melhor, na razão que sintetiza em si inteligência e consciência, fechando assim, o círculo ao qual chamamos realidade. Dessa maneira, Schelling renova o antigo conceito de “alma do mundo” na tentativa de explicar o universo como organismo único em seu princípio inteligente e múltiplo em suas expressões, fazendo do homem, mesmo que ínfimo em relação ao todo, o ponto onde emerge o espírito em sua plenitude.

Uma vez traçado o caminho que conduziria a natureza como inteligência adormecida ao homem como inteligência desperta, Schelling fez o traçado inverso, alcançando o objetivo a partir do subjetivo, solucionando o problema da inteligência e seu sistema de representações. Em sua obra *O Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), Schelling manteve a polaridade das forças, que segundo ele, no homem se manifestam como tendência a uma produção infinita, e ao que ele chamou de *atividade real*. Como produtora infinita, essa força ativa deve estabelecer limites para afirmar-se como autoconsciência (*atividade ideal*), opondo dessa maneira algo a si e subseqüentemente, superando esse algo constantemente. Essa é em linhas gerais a derivação do mecanismo do eu, cuja fundamentação Schelling herdara do idealismo subjetivo de Fichte, ampliando seu escopo ao que ele denominou de *ideal-realismo*, pois ambas as atividades se pressupõem mutuamente. De um lado, se considerarmos a perspectiva da atividade ideal encontraremos o limite estabelecido somente pelo eu, donde nasce a concepção idealista do mundo, enquanto que, se levarmos em conta a atividade real, perceberemos o limite como independente do eu, o que nos levaria à visão realista do mundo. Mas, porque ambas antecipadamente se supõem mutuamente, Schelling viu aí uma terceira via filosófica, a do *idealismo transcendental*, filosofia que originariamente encontra-se indissolúvel no Eu, e que se mostra tanto como filosofia teórica (idealismo) quanto como filosofia prática (realismo). Assim, sobrepondo essas duas faces, o filósofo construiu a moeda do *Idealismo Transcendental* como a síntese de oposições que

parecem ser excludentes entre si, pois quando miramos a face ideal, ou seja, aquela que afirma que nossas representações parecem determinadas pelos objetos, a outra face, a dos objetos que parecem determinados por nossas representações, se oculta.

Para Schelling, a resposta a esta aparente contradição está na atividade do princípio originário do todo. Essa atividade que simultaneamente é consciente e inconsciente, e que, portanto, se encontra na origem tanto do Espírito quanto da natureza, deveria ser o objeto de investigação da filosofia. A atividade sintética do ideal e do real que se revela inconscientemente nos objetos finitos da natureza, mas que conscientemente traz em si significações infinitas ao espírito é a atividade estética, a atividade por excelência geradora de todas as coisas.

Se considerarmos que assim como nas obras-primas humanas, podemos encontrar as mesmas marcas artísticas da atividade estética originária que encontramos nas obras-primas da natureza, seguindo os passos do pensamento schellingueano, percebemos que qualquer sistema de conhecimento se estende entre dois pólos, um advindo da intuição intelectual povoado, sobretudo por filósofos e cientistas, e o outro igualmente intuitivo, mas estético, do qual fazem parte em sua maioria poetas, músicos e artistas plásticos. No primeiro grupo, à subjetividade da intuição intelectual opõe-se a objetividade estética do seu objeto, tornando tarefa quase impossível ao filósofo e ao cientista a objetivação ou a validação universal de sua ciência. O artista, ao contrário, objetiva em sua obra através da intuição estética, a subjetividade estética do objeto, fazendo com que esta possa ser apreendida pelo grande número. Se retirarmos da arte sua objetividade, ela se tornará filosofia ou ciência e se delas retirarmos a sua subjetividade, ela se tornará arte. Schelling talvez sonhasse com a possibilidade de uma filosofia e de uma ciência que se construíssem sobre os alicerces da intuição estética, fazendo delas uma arte filosófica ou uma arte científica como o são a arte musical e as artes plásticas.

Esse possível sonho de Schelling não deve ser visto como um total desvario, pois hoje, através da história conhecemos alguns exemplos de homens de ciência que relataram momentos de pura inspiração na visão precoce daquilo que

posteriormente seria traduzido em linguagem matemática em formulações que descreveriam com precisão fenômenos naturais.

Outro eco atual da não tão distante filosofia schellingueana pode ser encontrado na proposta do físico-matemático Steven Weinberg, prêmio Nobel de Física de 1979, pelo trabalho de unificação de duas das chamadas Forças Fundamentais da Natureza, que em dos capítulos de seu livro *Sonhos de uma teoria final* defende a beleza como critério de verdade para uma teoria científica.

Segundo Weinberg, os elementos conceituais exigidos para a aceitação de uma teoria como verdadeira em física são, também, os mesmos que entram na percepção e no juízo de prazer estético. Embora o ideal de beleza esteja no infinito, sua realização, tanto no campo da arte como no campo da ciência, é limitada. (BASTOS, 2007, p.7).

Para Weinberg, esses elementos conceituais que conferem beleza ou elegância a uma teoria são: a simplicidade, a inevitabilidade e a simetria. A simplicidade da idéia central da teoria, a inevitabilidade da conclusão conferida por seus postulados e a simetria daquilo que “se apresenta da mesma forma quando olhado de pontos de vista diferentes” (WEINBERG apud BASTOS, 2007, p. 5).

Retornando ao início do século XIX, as idéias de Schelling que acabamos de apresentar exigiam uma sistematização cujo fundamento estaria na reformulação da concepção de Absoluto, que em Kant e Fichte assumiam expressões como “Sujeito” e “Eu”. Assim, no ano de 1801, em *Exposição de Minha Filosofia*, ele formalizou a sua filosofia da identidade. O excerto a seguir vem do apêndice acrescentado em 1803 na Introdução às *Idéias sobre uma Filosofia da Natureza*, no qual Schelling também discute o Absoluto:

O primeiro passo para a filosofia e a condição sem a qual nem sequer é possível entrar nela – é a compreensão de que o absolutamente ideal é também o absolutamente real, e de que, fora disso, só há, em geral, realidade sensível e condicionada, mas nenhuma realidade absoluta e incondicionada. Aquele para o qual o absolutamente ideal ainda não se revelou como absolutamente real pode ser levado de diversas maneiras até esse ponto de compreensão, mas ela mesma só pode ser provada indiretamente, não diretamente, pois é, pelo contrário, o fundamento e princípio de toda demonstração (SCHELLING, 1973, p. 215).

Com isso, Schelling afirmou que o Absoluto não é nem contingente nem condicionado, portanto fora da alçada de qualquer ciência que se ocupe do

contingente e do condicionado. Assim, só a filosofia, por ter como objeto o próprio saber e por não ser subordinada ao saber de nenhuma outra ciência, pode deter o saber absoluto, e dessa forma, com base em sua intuição como condição de todo saber, ter acesso ao Absoluto. Portanto, para Schelling, a filosofia seria a ciência do Absoluto.

Para ele, o Absoluto como identidade originária do ideal e do real, do sujeito e do objeto, do espírito e da natureza, não é nenhum deles, pois é identidade absoluta ou indiferença de dois opostos e por ser em sua identidade absoluta simultaneamente subjetividade absoluta e objetividade absoluta, ele é a essência idêntica de ambos. No entanto, fica ainda em aberto a questão de como a natureza e o espírito em todas as suas determinações, são derivados do Absoluto, pois Schelling insiste que nenhum movimento transitivo de saída de si, nenhuma produção se dá a partir dele, pois para o filósofo seria um erro admitir o espírito como sujeito e a natureza como objeto, como partes extraviadas do Absoluto. Segundo Émile Bréhier, a partir de Schelling, se nós considerarmos que na filosofia-da-natureza, a natureza é sujeito-objeto e que no idealismo transcendental o espírito segue a mesma configuração, ambas as concepções idênticas à do Absoluto significando que eles não são a síntese de dois termos, mas identidade de um e de outro, podemos afirmar que:

(...) no sujeito-objeto natureza há um excesso de objetividade, como se uma intuição se perdesse e se solidificasse no ser que contempla e que, no espírito, há um excesso de subjetividade, de retorno sobre si, de atividade reflexiva; mas os desvios da natureza e do espírito, com relação ao Absoluto (...), compensam-se exatamente, e não são, em sua totalidade, senão o próprio Absoluto (BRÉHIER, 1977, p. 133 – 134).

Aplicando agora o mesmo raciocínio às identidades relativas da natureza e do espírito, podemos conceber como os excessos de objetividade e subjetividade poderão também delinear as múltiplas faces de ambos, ainda assim, fazendo parte do Absoluto. Assim, o Absoluto para Schelling é a unidade indivisa e originária que contém em si, seja de forma explícita ou implícita, todas as diversidades que conhecemos no mundo. Do objeto particular à objetividade absoluta e do sujeito particular ao subjetivismo absoluto, tudo é uma e a mesma coisa, pois todas as

coisas, por diferentes que possam parecer, vêm fundir-se na matriz idêntica de todo ser, que é o Absoluto. Na distinção que os particulares fazem do Absoluto, não há abolição da identidade, fazendo com que a natureza esteja cumulada de espírito e o espírito por sua vez não deixe de ser natureza, em outras palavras, Schelling postula a unidade e identidade absoluta entre o visível e o invisível.

### **1.1.2 O Transcendentalismo de Emerson**

Ainda na primeira metade do século XIX, do outro lado do Atlântico e bem próximo à casa de William James, fortalecia-se um movimento procedente do romantismo alemão, ou mesmo da leitura direta ou indireta de Schelling, o transcendentalismo, ou Transcendentalismo Norte-Americano. Este movimento, de origem na região da Nova Inglaterra, mais especificamente na cidade de Boston e cujos princípios metafísicos tinham como objetivo uma mudança na sociedade e na cultura então muito arraigados ao intelectualismo de Harvard, abarcou não apenas a filosofia, mas também a literatura, a religião e a cultura em geral dos Estados-Unidos entre os anos de 1832 e 1840. Seu pai intelectual, Ralph Waldo Emerson (1803-1882) além de amigo de Henry James, Sr., era também o padrinho de seu primeiro filho William, sobre quem exerceu influência. Freqüentador assíduo da casa dos James, Emerson ao lado de outros transcendentalistas, dentre eles Henry David Thoreau (1817-1862), advogava a existência de um princípio espiritual que transcende o mundo físico, cuja percepção só poderia ser alcançada através da intuição. Esse princípio não derivado da experiência dos sentidos teria sua origem na vida interior do indivíduo, que é ao mesmo tempo o universo, permite que as leis naturais possam ser reveladas no menor dos fatos. Portanto, a experiência, qualquer que seja, pode conduzir o homem ao entendimento do universo e de suas leis. Emerson assim enunciava os princípios do transcendentalismo:

Há um espírito comum a todos os homens. Há uma relação entre o homem e a natureza, de sorte que tudo o que está na matéria está também no espírito... Sob todas as aparências, e determinando-as, há certas leis que denominamos a natureza das coisas" (EMERSON apud BRÉHIER, 1977, p. 224 - 225).

Do transcendentalismo e, sobretudo do pensamento de Emerson, derivou-se outro movimento ainda nos Estados-Unidos já em fins do século XIX, o “Novo Pensamento”, cujos fundamentos metafísicos resumem-se à idéia de que Deus como inteligência infinita, suprema, universal e eterna vive dentro de cada indivíduo, pois somos todos seres espirituais e divinos. Por sua ubiqüidade, Deus se faz presente em toda a realidade como força vital benfazeja, fazendo dos descaminhos da mente humana a origem das doenças orgânicas. Assim, se nossas experiências são a exteriorização de nossos estados mentais, o caminho para a cura encontra-se na atitude mental positiva e na afirmação da unidade da humanidade com a Inteligência Infinita, em outras palavras, com Deus.

### **1.1.3 O Positivismo Social de Comte**

O positivismo é o fruto do século XIX, cuja concepção deu-se em uma atmosfera intelectual que já se delineava desde o século XV na tendência de fundar raciocínios sobre o observável, tendência esta que levou à reorganização de ciências como a astronomia, a física e a química sobre uma base positiva. Essa tendência se estendeu às outras ciências até chegar à filosofia. No entanto, foi na primeira metade do século XIX, um período embebido pela constatação de que a ciência, mesmo sendo prática em seu início, era geradora de um progresso visível e de profundos efeitos culturais e sociais, que o positivismo, além de fruto da organização técnico-industrial européia, tornou-se também seu arrimo na figura de alguns pensadores que o sistematizaram. A ciência vista como fundamento de sustentação da vida humana tanto no seu âmbito individual quanto no coletivo foi o fato básico do qual se valeram Claude Henri de Saint-Simon (1769-1825) e Auguste Comte (1798 – 1857) na elaboração de ideias que desaguariam na chamada filosofia positivista.

O primeiro, como seu precursor, profetiza o surgimento dessa filosofia como aquela que direcionaria a humanidade a um novo sistema religioso, moral, político e educacional e assim, como consequência inevitável, o homem alcançaria o progresso e a ordem plenos, em uma sociedade livre das crenças metafísicas e teológicas dos românticos da virada do século.

Para Saint-Simon, essa nova ordem se resumiria a dois poderes: o espiritual, que será o dos cientistas, pois são eles que podem fazer previsões e posteriormente verificá-las, e o temporal que será confiado aos industriais no gerenciamento não apenas do trabalho produtivo, mas também de suas consequências sociais. Em seu sistema político ideal, ele preconizava um parlamento geral da Europa encarregado dos assuntos comuns a todos os países que a ele estivessem subordinados, cujos parlamentos nacionais teriam como responsabilidade o governo de cada nação. Em seu último escrito, o *Novo cristianismo* de 1825, Saint-Simon curiosamente dá um tom teológico a seu discurso sobre a sociedade futura ao prever um retorno dos valores humanos do cristianismo primitivo, em outras palavras, que os homens são todos irmãos e que devem trabalhar em favor dos menos favorecidos. Além disso, ele reconhecia o cristianismo como uma instituição divina e que Deus vê com bons olhos aquele que pauta sua vida por tais princípios (ABBAGNANO, 1895, p. 119 – 120).

As ideias de Saint-Simon foram determinantes na formação de uma consciência sobre o poder da ciência e de seus avanços tecnológicos sobre a vida de todos, e que, não apenas reforçou ou incentivou a produção científico-tecnológica de seu tempo, mas também instigou as mentes de outros pensadores a trilharem o mesmo caminho que ele, dentre eles, Auguste Comte.

Comte fora assistente e amigo de Saint-Simon, com quem conviveu pessoal e intelectualmente durante aproximadamente seis anos, é considerado o pai do positivismo. Após interromperem sua amizade, Comte seguiu só na construção de sua filosofia positiva. O pensador francês, como a maioria de sua época, cria piamente na ciência como a única capaz de resolver todos os problemas da humanidade e é nela que fundamentou seu projeto de regeneração da humanidade. Entretanto, para melhor compreender o papel que assume a ciência na filosofia positiva, devemos retomar o conceito-chave da lei dos três estados, exposta por ele em seu *Curso de Filosofia Positiva* (1830-1842). Comte, após um atento exame da história do desenvolvimento do saber humano, chegou à conclusão de que cada ramo do conhecimento humano, assim como cada indivíduo e conseqüentemente cada sociedade, passou sucessivamente e de maneira excludente por três estados,

a saber: o teológico ou fictício, o metafísico ou abstrato e finalmente o científico ou positivo.

O primeiro teve como objeto a natureza íntima dos seres, sua origem e seu destino além de todos os fenômenos contingentes que os afetam, atribuindo a esse todo universal a ação direta e contínua de entidades sobrenaturais. Segundo ele, as entidades na sua infância eram múltiplas, mas no seu auge alcançaram a concepção de um ser único como criador de tudo e de todos, que também se resumiria a um *thelos* universal.

Insuficiente para saciar o intelecto humano, o primeiro estado teria sido reformulado e os agentes sobrenaturais foram como que substituídos por forças abstratas e invisíveis implicadas em todos os seres visíveis, capazes de exteriorizarem-se como fenômenos observáveis. Este seria para Comte, um estado intermediário ou de transição necessário para que o estado definitivo fosse alcançado. Analogamente ao primeiro estado, o segundo também, no seu processo de amadurecimento, partiu de entidades múltiplas para a explicação do todo, e chegou a uma única entidade geral que Comte indicou ser a natureza, como “fonte exclusiva de todos os fenômenos” (COMTE, 1973, p. 10).

Finalmente, Comte descreveu o terceiro estado, o positivo, como aquele em que o espírito humano renunciaria às concepções metafísicas de causas abstratas e absolutas para a explicação dos fenômenos, da origem e do destino do universo, e passaria a empregar seus esforços para a descoberta de leis efetivas e reais que descrevessem através da observação e do raciocínio “suas relações invariáveis de sucessão e similitude” (COMTE, 1973, p. 10). Para Comte, o último estado é o definitivo, pois tende à perfeição, embora não possa jamais alcançá-la. Ele ainda complementou seu raciocínio afirmando que essa tendência recairia na possibilidade de representação de todos os fenômenos observáveis e particulares como oriundos de um único fato, assim como a gravitação o fazia em certa medida. Apesar de asseverar a tendência da filosofia positiva à perfeição, ao final da primeira lição do curso, Comte afirmou que chegar à compreensão da unidade por meios científicos não era o objetivo da sua filosofia, mas sim o de “(...) resumir num só corpo de

doutrina homogênea o conjunto de conhecimentos adquiridos, relativos às diferentes ordens de fenômenos naturais (...)” (COMTE, 1973, p. 25).

Dessa forma, chegamos à contribuição positivista para uma nova forma de encarar o conhecimento no século XIX, como bem assinala Ribeiro Júnior:

Em todos os domínios, cuidava-se de não procurar o porquê das coisas, de não indagar-lhes a essência. A palavra de ordem era desprezar a inacessível determinação das causas, dando preferência à procura das leis, isto é, das relações constantes que existem entre os fenômenos. Substituíam-se o método *a priori* pelo método *a posteriori*. Em suma, observa-se por toda a parte o mecanismo do mundo, ao invés de inventá-lo (RIBEIRO JR. 1987, p. 14 - 15).

Para Comte, portanto, o objetivo da ciência é pesquisar as leis, pois só seria possível prever os fenômenos naturais a partir do seu conhecimento prévio para posterior ação em benefício do homem. Embora acreditasse que a ciência fosse o instrumento de conquista da natureza, o pensador francês não subestimava a ciência teórica, pelo contrário, ele a exaltava em relação ao conhecimento técnico-prático, pois só aquela seria capaz de decifrar as leis invisíveis que ordenam e comandam o mundo visível. Ademais, o conhecimento científico puro de hoje poderia servir à tecnologia de amanhã.

Dessa forma, a descoberta de leis naturais pelo emprego único da experimentação empírica ou da verificação experimental em detrimento da investigação metafísica das causas ou essências universais tornou-se a tônica da ciência do século XIX, muito disso devido às ideias positivistas que ao mesmo tempo em que impregnavam os laboratórios, seduziam humanistas que, a exemplo de Comte, tinham como projeto geral, a aplicação do método científico para a compreensão do indivíduo no ambiente social. Assim, como dos fatos e fenômenos observáveis decorreriam leis que permitiriam ao homem previsões e conseqüente a ação dominante sobre a natureza para benefício próprio, dos fatos humanos individuais e coletivos observados empiricamente, resultariam leis determinantes do organismo social que possibilitariam a reforma geral proposta por Comte.

Outro pilar para a sustentação do seu projeto de regeneração da humanidade foi a classificação escalar das ciências proposta por ele, cujos critérios eram o grau de simplicidade e de generalidade dos fatos e fenômenos observados, ou seja, o

ordenamento hierárquico das ciências se daria de forma ascendente na complexidade e descendente na generalidade. Na base desse esquema estaria a astronomia, seguida pela física, química, fisiologia e no vértice de todas elas a física social, hoje conhecida como ciência social, ou sociologia. Para Comte, essas são as cinco grandes ciências que, da investigação do simples e geral dos corpos celestes, passando do inorgânico ao orgânico culminando no complexo e específico do corpo social, também são determinadas pela lei dos três estados que expusemos anteriormente. Galileu, Newton, Lavoisier e Blainville teriam sido alguns dos cientistas que tiraram suas respectivas ciências da transitoriedade do estado metafísico e as elevaram à sua condição definitiva de ciências positivas. Numa perspectiva pedagógica, as ciências mais complexas pressuporiam então o conhecimento prévio das menos complexas, o que por consequência delinearía a educação ideal na nova ordem pretendida por Comte como sendo aquela que respeitasse a ordem hierárquica por ele estabelecida. Entretanto, para Comte, as ciências superiores não são redutíveis às inferiores, do que decorre que a sociologia pressupõe a fisiologia e a química, mas não se reduz a elas e assim sucessivamente, pois todas são autônomas na formulação de suas leis.

Nota-se, todavia, que para Comte, a teologia, a metafísica, assim como a moral, a matemática, a psicologia e a filosofia não fazem parte dessa classificação geral. Obviamente as primeiras não são consideradas como ciências positivas na sua doutrina. Já a moral encontrava-se abrangida pela sociologia e a matemática se juntaria às outras cinco ciências ao final da segunda lição do Curso. Ela é referida pelo pensador francês como “a verdadeira base fundamental de toda essa filosofia”, o que a coloca como “o verdadeiro ponto de partida de toda educação científica racional” (COMTE, 1973, p. 44 - 45).

A psicologia e a filosofia não foram classificadas em seu esquema geral, sendo a primeira, na perspectiva de Comte, uma decorrência da pretensão teológica de descrição do espírito humano e as leis que o regem, que sem levar em consideração o estudo fisiológico das funções intelectuais do homem, se perderia em vãs discussões metafísicas, pois para ele era indiscutível a impossibilidade da observação direta do espírito por ele mesmo, com base na abstração completa de

suas causas e efeitos. Segundo Comte, o intelecto para ser observado na sua forma pura deveria primeiramente abster-se de qualquer estímulo sensível, todavia, uma vez nesse estado de dormência, tornar-se-iam impraticáveis tanto as observações empíricas, cujo processo requer a utilização dos sentidos, como as introspectivas que pressupõem a própria atividade intelectual, o que despertaria o seu próprio objeto. Assim, para Comte, todos os fenômenos podem ser observados através dos olhos do espírito humano com exceção dele próprio, pois o método positivo exige a observação de seu objeto, quer seja “dos fatos aos princípios, quer dos princípios aos fatos” (COMTE, 1973, p. 21). Segundo Comte, o conhecimento concernente a essa área de estudo:

(...) foi obtido graças a observações efetivas sobre a marcha do espírito humano, que o desenvolvimento das ciências fez nascer de tempos em tempos. Além do mais, essas noções tão raras, proclamadas com tanta ênfase e que provêm exclusivamente da infidelidade dos psicólogos a seu suposto método, encontram-se o mais das vezes muito exageradas ou muito incompletas, bastante inferiores às observações já feitas pelos cientistas, sem qualquer ostentação, a respeito dos métodos que empregam (COMTE, 1973, p. 20).

Assim, Comte tomou como diretriz para a determinação do estudo de uma psicologia positivista, o que para ele era uma concepção filosófica da maior importância. Essa concepção, encontrada na introdução da obra *Princípios Gerais de Anatomia Comparada* (1822) de De Blainville (1777-1850) afirma que todo ser vivo, em todos os seus fenômenos, pode ser estudado sob duas óticas, a estática e a dinâmica. O ponto de vista estático determinaria as condições orgânicas das quais dependem as nossas atividades intelectuais, portanto, a psicologia estaria em parte sob a jurisdição da fisiologia e da anatomia. Sob o ponto de vista dinâmico, as faculdades do intelecto humano seriam observadas em seu exercício, “graças ao exame dos processos realmente empregados para obter os diversos conhecimentos exatos que já adquiriu” (COMTE, 1973, p. 19), sendo essa a tarefa da filosofia positiva, a segunda responsável por uma futura ciência da psicologia.

Com essa última constatação, chegamos agora ao conceito e ao papel da filosofia na doutrina positivista, sendo ela a própria filosofia positivista referida por Comte, que ao considerar a sua divisão em cinco ciências fundamentais, poderia

levar-nos ao engano de concluí-la como sendo o conjunto de todas elas. Para ele, mais do que a soma de partes, na verdade, a filosofia positiva representaria um perímetro de contenção e regulação no qual estariam contidas aquelas ciências, uma delimitação necessária para a regeneração da ordem social a partir de suas produções científicas. Na sua função de contenção, ela expurgaria toda e qualquer pretensa ciência cuja base fosse metafísica exilando-a definitivamente do projeto positivista, ou ajustando-a aos ideais positivos como no caso da psicologia. Já na sua função reguladora, a filosofia teria por objetivo manter unida a ordem estabelecida na divisão hierárquica das ciências positivas. Segundo Comte, na sua infância, elas se encontravam em estado indistinto, formando um único corpo devido à escassez de conhecimentos adquiridos à época. Todavia, com o passar do tempo, cada ramo se afastou do tronco único em um movimento de aperfeiçoamento progressivo do conhecimento, cada qual comportando sua cultura isolada, em outras palavras, cada qual se tornando a ocupação exclusiva da atividade de algumas inteligências.

Contudo, para o pai do positivismo, cuja divisão do trabalho intelectual é um dos atributos mais significativos de sua doutrina, essa tendência inerente às ciências, ou seja, a da particularização das idéias, também representa um inconveniente potencial para o seu projeto. Comte viu com urgência a necessidade de evitar os efeitos deletérios da especialização excessiva de pesquisas individuais, mas sem que isso viesse a prejudicar a sua ação fecunda. Sua solução foi fazer da especialização das generalidades, um estudo específico. Nas palavras de Comte:

Que uma nova classe de cientistas, preparados por uma educação conveniente, sem se entregar à cultura especial de algum ramo particular da filosofia natural, se ocupe unicamente, considerando as diversas ciências positivas em seu estado atual, em determinar exatamente o espírito de cada uma delas, em descobrir suas relações e seus encadeamentos, em resumir se for possível, todos os seus princípios próprios num número menor de princípios comuns, conformando-se sem cessar às máximas fundamentais do método positivo (COMTE, 1973, p. 18).

Comte foi ainda mais longe ao determinar que os novos homens de ciência deveriam se submeter antes de sua formação específica, à ação pedagógica desses cientistas especializados no estudo das generalidades, com o intuito de prevenir a

necessidade de uma posterior retificação de seus resultados. Com essa nova classe, distinta das outras e que “tendo por função própria e permanente ligar cada nova descoberta particular ao sistema geral” (COMTE, 1973, p. 18), Comte acreditava que as ciências poderiam desenvolver-se indefinidamente sem correr o risco de elas subverterem o sistema positivo de produção científica.

Assim, a doutrina positivista, por meio de sua filosofia positiva, mais do que prescrever uma ciência limitada ao – e pelo – sistema positivista, prescrevia limites à ciência ao mesmo tempo em que proscrevia a sua especialização livre de qualquer interesse. Essa posição dogmática que desejava impor limites próprios às necessidades práticas se enrijeceu ainda mais na segunda fase de seu pensamento. Em seu *Sistema de Política Positiva* (1851), Comte afirmou que todo e qualquer conhecimento que não representasse utilidade evidente ao homem na sua existência, deveria ser condenado. Dessa maneira, a astronomia que inicialmente deveria ocupar-se do sistema solar, agora passaria, sobretudo ao estudo da Terra, considerando os outros astros apenas na medida em que eles pudessem representar alguma influência sobre o nosso planeta. Os ramos da física, da química e das ciências biológicas deveriam cada qual quedar-se em sua esfera de especialidade, não subvertendo ou deixando-se subverter por suas coirmãs. Em suma:

(...) a usurpação da física por parte dos geômetras, da química por parte dos físicos, e da biologia por parte dos químicos, são simples prolongamentos sucessivos de um regime vicioso, pois (...) toda a ciência inferior não deve ser cultivada senão enquanto o espírito humano tem necessidade dela para se elevar solidamente à ciência seguinte, até alcançar o estudo sistemático da Humanidade, que é a sua única estação final (COMTE apud ABAGNANO, 1985, p. 139).

Comte ainda complementou que a ciência deveria ser subtraída das mãos de tais cientistas e confiada aos verdadeiros filósofos “dignamente voltados ao sacerdócio da Humanidade” (COMTE apud ABAGNANO, 1985, p. 139).

As restrições de Comte tinham como objetivo criar as condições para que a principal meta de sua doutrina fosse atingida: o estabelecimento de um regime fundado na sociologia, que a nosso ver, seria tão absolutista quanto o regime teocrático que ele buscava sobrelevar, pois, após a primeira fase de construção de sua doutrina, na qual Comte procurou transformar a ciência em filosofia, seguiu-se

na segunda, a transmutação da filosofia em religião, sendo ele próprio o seu líder e profeta, pontífice máximo da revolução positivista da civilização ocidental.

Felizmente os cientistas de sua época e principalmente seus sucessores não deram ouvidos àquele que mais veementemente procurou legitimar a ciência como único instrumento para o progresso da humanidade. Mantendo em mente os conceitos fundamentais comteanos de legalidade dos fenômenos naturais e sua previsibilidade, a ciência persistiu em suas especulações que inicialmente poderiam parecer totalmente teóricas e alheias às necessidades humanas, mas que subseqüentemente provaram ser de utilidade e de aplicação prática na própria produção de tecnologias. Além dessa subversão aos princípios comteanos, a própria ciência descobriria outro princípio, hoje considerado uma lei da natureza, que como veremos a seguir, inverteria sua concepção de que a ordem leva inevitavelmente ao progresso.

#### **1.1.4 A força que direciona a vida**

Joule, Thompson, Hook e Clausius foram alguns dos cientistas do século XIX que se dedicaram ao que veio se chamar termodinâmica, sendo Rudolf Clausius (1822-1888), quem enunciou formalmente sua primeira lei, que de maneira simplificada afirma que “existe uma certa quantidade de energia no universo e que nunca podemos aumentá-la ou reduzi-la” (SILVER, 2003, p. 322). Se não podemos alterar sua quantidade, a única coisa que podemos fazer é convertê-la de uma forma para outra, como por exemplo, de energia potencial para energia cinética, de energia química para calor e assim por diante. Com novas observações seguiu-se a conclusão de que sistemas fechados, isto é totalmente isolados de qualquer interferência exterior a ele, tendem ao equilíbrio. Se um corpo aquecido é mergulhado em um fluido frio, a tendência do sistema é de que a temperatura torne-se média entre o corpo e o fluido. Daí derivou-se a segunda lei da termodinâmica.

Mas foi com a observação do comportamento dos gases que essa verificação não apenas foi confirmada, mas acarretou novas conclusões que afetariam profundamente a visão que temos do universo. Se um gás estiver presente em um

sistema fechado, e se fosse possível colocá-lo em um determinado ponto do espaço, sua tendência natural é a de espalhar-se por todo o espaço contido no sistema. O mesmo acontece com um sistema contendo dois ou mais gases, que após certo período de tempo espalham-se, combinando-se ou não até estabilizarem-se, não ocorrendo nenhum tipo de interação ou alteração posterior a isso, passando de um estado de separação, ou ordem para outro de desordem. Com a cessação de trocas de energia, não há produção de calor, o que traria equilíbrio para o sistema. Dessa forma, poderíamos dizer que o estado ordenado é menos provável na natureza, ou que a ordem é menos provável que a desordem.

O universo, até onde sabemos, é um tipo isolado de sistema, que, portanto, move-se em direção ao equilíbrio, em outras palavras, ele e tudo nele contido tendem a um estado de total inalterabilidade tanto microscópica quanto macroscópica. Sendo a segunda lei, aquela que embute em si o tempo, os processos naturais são irreversíveis, portanto caminhamos irreversivelmente para a desordem, significando, para uma morte térmica que fatalmente nos aniquilará.

Clausius, que cunhou o termo entropia em 1865 para referir-se a esse processo espontâneo de ocorrência natural, resumiu o coração da termodinâmica na famosa sentença: “A energia do universo é uma constante: a entropia do universo sempre tende ao máximo” (CLAUSIUS apud SILVER, 2003, p. 338).

No entanto, a vida como fenômeno natural parece ser uma exceção aos olhos da física do século XIX, pois aparentemente contrariaria a segunda lei da termodinâmica que implica, entre outras coisas, que a entropia do universo está crescendo continuamente, o que significa que o cosmo marcha lentamente, gradualmente e firmemente para um estado de desordem total, ou caos. Isso poderia representar um forte argumento em favor do criacionismo que defende a hipótese de uma intervenção divina como causa do aparecimento da vida em nosso planeta. Mas o que eles esquecem é o fato de que a Terra é um sistema aberto, pois permite interações com agentes externos, como por exemplo, o Sol. Além disso, os criacionistas insistem com a aplicação da segunda lei da termodinâmica para refutar a evolução das espécies, argumentando que a tendência geral do universo é a da desorganização e a da degradação de sistemas complexos em sistemas simples.

Todavia, se esquecem que a Terra não é um sistema isolado; embora ela faça parte de um sistema fechado, o universo, este pode produzir ilhas de ordem, ou seja, de baixa entropia, sendo o seu equilíbrio do tipo dinâmico. Assim, a manutenção da vida é um exemplo de equilíbrio dinâmico, sendo o sistema mantido em um estado de equilíbrio afastado de seu equilíbrio 'real' pelo aporte de energia (SILVER, 2003: p. 345). Portanto, os organismos vivos seriam como ilhas que engolem matéria e energia para a manutenção de um estado de equilíbrio dinâmico ordenado, estado que entra em colapso e se desordena com a morte. O psicólogo Richard Gregory assim resume:

A flecha do tempo dada pela entropia – a perda de organização, ou perda de diferenças de temperatura – é estatística e está sujeita a inversões locais em pequena escala. O mais surpreendente: a vida é uma inversão sistemática de entropia, e a inteligência cria estruturas e diferenças de energia contra a suposta 'morte' gradual por meio da entropia do universo físico (GREGORY apud DENNETT, 1998, p. 72)

Desse modo, uma vez que a vida é possível, embora pareça contrariar a segunda lei da termodinâmica, podemos concluir que, apesar da tendência do mundo inorgânico para a corrupção de seus elementos, fato refletido na alteração constante e irreversível do ambiente, nem o surgimento nem a manutenção de seus organismos vivos são impedidos. A esse aparente paradoxo, se soma o mistério da sobrevivência e evolução de algumas de suas espécies em oposição à extinção de outras.

Esse enigma da natureza, desde épocas que precederam o século XIX, recebia como solução, explicações derivadas de duas vertentes completamente opostas. Uma delas, mencionada anteriormente, a criacionista, defendia a idéia de um Deus criador, que de acordo com diversas tradições religiosas, seria a única fonte geradora da natureza em sua totalidade e forma final. Sendo assim, todas as espécies vivas ou extintas não teriam sofrido em momento algum, qualquer tipo de modificação, pois o fixismo dessa perspectiva não admite qualquer alteração, fosse ela estrutural ou funcional. A outra, ainda desconhecida nos seus primórdios, reconhecia através da observação dos seres vivos, a evidência de parentescos entre indivíduos distintos determinados por similaridades de estrutura e função, o que

indicaria a possibilidade do transformismo intra e interespécies. Alguns dos defensores dessa perspectiva, dentre eles Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) e Erasmus Darwin (1731-1802), avô de Charles Robert Darwin (1809 – 1882), hoje são reconhecidos como os precursores da teoria cuja força de seus argumentos e evidências, representaria a oposição à ortodoxia da história natural da Grã-Bretanha. A teoria que não apenas colocaria em risco a postura da ciência do século XIX, mas, sobretudo ao contestar a Bíblia e a Igreja, deixaria suas marcas em uma sociedade que se orgulhava de sua estabilidade.

Na sua essência, a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin, defende que todos os seres vivos sejam eles animais ou plantas, descendem de um ou poucos organismos primitivos, muito embora, ele não tenha especulado sobre a sua origem. A partir desses organismos simples, a vida teria evoluído através da geração sucessiva de indivíduos, que ao longo de muito tempo se modificaram adaptando-se às suas condições de vida e diferenciando-se uns dos outros até chegar à diversidade como nós a conhecemos, fazendo “das espécies modernas, descendentes corrigidos de espécies anteriores” (DENNETT, 1998, p. 41). Obviamente, esse processo é muito mais complexo na teoria darwiniana do que a princípio fazemos parecer, pois para Darwin, nessa série, as espécies não seriam derivadas umas das outras sucessivamente, pois dessa forma, o desenho da cadeia evolutiva se desenvolveria linearmente. Segundo Darwin, seus contornos, ao contrário, apresentam uma configuração ramificada a partir de um tronco único, ao que ele chamou de “Árvore da Vida”. O tronco representaria o ancestral comum, ou a linhagem donde todos os animais e plantas tiveram sua origem, o que faz com que todos os seres vivos estejam relacionados, mesmo que de maneira longínqua. A partir do tronco originário e no decurso temporal do processo evolutivo, os brotos cresceram e desenvolveram-se em ramos, cujos vértices representariam espécies ancestrais àquelas que se diferenciaram a ponto de constituírem novas espécies. Alguns desses ramos acabaram mortos e quebrados, o que explicaria a extinção de certas espécies, em detrimento daquelas que continuaram em sua marcha evolutiva, formando assim o leque total de descendentes dos primeiros organismos.

Mas ainda restava explicar de que maneira ocorreram as modificações neste processo de descendência. O mecanismo concebido por Darwin, e por ele denominado de Seleção Natural, foi inspirado na obra de Thomas Malthus (1766-1834), *Ensaio sobre o Princípio de População* (1798), que advogava a explosão da população humana sobre a Terra e a conseqüente fome, dada a limitação de recursos para a sua sobrevivência, caso não fossem tomadas medidas para o seu controle. Nas palavras de Darwin:

Se, no decorrer das eras e sob diversas condições de vida, os seres orgânicos variam nos diferentes segmentos de sua organização, e considero isso incontestável; se devido à grande capacidade de crescimento geométrico de cada espécie, houver uma séria luta pela vida em alguma era, estação ou ano, e isso certamente não se pode contestar; então considero a infinita complexidade das relações de todos os seres orgânicos uns com os outros e com suas condições de existência, fazendo com que uma diversidade infinita na estrutura, na constituição e nos hábitos lhes seja vantajosa, penso que seria extraordinário não ter ocorrido nenhuma variação útil para o bem-estar de cada ser, da mesma forma como tantas variações úteis ocorreram para o homem. Mas se ocorrem variações úteis a qualquer ser orgânico, certamente os indivíduos assim caracterizados terão mais chances de se preservar na luta pela vida; e, segundo o sólido princípio da hereditariedade, eles tenderão a ter uma prole com as mesmas características. A esse princípio de preservação eu chamei, querendo ser breve, de Seleção Natural (DARWIN apud DENNETT, 1998, p. 43)

Dessa forma, com o princípio da seleção natural, Darwin acreditava ter respondido simultaneamente à geração de adaptações e à geração de diversidades, que para ele eram aspectos diferentes de um único fenômeno complexo (DENNETT, 1998, p. 44).

Mas o aspecto mais relevante da teoria darwiniana e que confere a ela o estatuto de uma ideia verdadeiramente revolucionária diz respeito à subversão de uma visão estabelecida e aparentemente cristalizada até a sua formulação, a de que a organização do universo se deu do Uno para o múltiplo. Ora descrita como uma escada, ora como uma pirâmide que construída do seu ápex para a base, ela teria Deus no topo, descendendo gradualmente à mente, ao projeto, à ordem, ao caos e finalmente ao nada, estabelecendo uma hierarquia cuja causa primeira identifica uma Mente primeira – Deus – como “origem e explicação de tudo abaixo dele” (DENNETT, 1998, p. 67). Ao subir da base ao topo, referindo-se à matéria, pode-se dizer que parte dela é ordenada e o restante encontra-se em estado caótico, e que

apenas parte da matéria ordenada é também projeto, ou seja, tem um propósito. Dessas coisas projetadas, apenas uma parte é dotada de mentes e todo o sistema não apenas foi criado por Deus, mas por Ele também organizado e mantido (DENNETT, 1998, p. 67).

Com a teoria evolucionista darwiniana, inverte-se também a seqüência descendente projeto-ordem, que pressupõe um plano inteligente apriorístico e divino fazendo da regularidade de um padrão ordenado sujeitado ao tempo, o princípio necessário para o surgimento de um plano propositado. Para Darwin, a regularidade da reprodução inserida em ambientes de condições variadas submetidos a largas extensões de tempo são as chaves para a construção de tal projeto. A ordem à qual a teoria darwiniana se refere, é a mesma descrita pela física, que revela forças invisíveis, irracionais e sem objetivo, mas que no processo evolutivo se revela no propósito biológico de órgãos e organismos adaptados ao seu ambiente. Portanto, podemos assim concluir que a idéia de Darwin unifica os dois traços mais díspares do nosso universo: o mundo de matéria e movimento, sem propósito e sem sentido de um lado, e o mundo de significado e propósito, ou seja, de projeto do outro.

Todavia, a teoria darwiniana serviu de apoio para novas especulações que procuraram ajustar a seqüência ordem-projeto, ou ordem-processo (de adaptação), para a seqüência ordem-progresso da filosofia positivista, na intenção de torná-la um argumento com base científica para a propagação das ideias desta. É importante reforçar que para Darwin a evolução não é uma questão de progresso, mas de adaptação.

### **1.1.5 O Positivismo Evolucionista de Spencer**

Na sua vertente inglesa, o positivismo conhecido como evolucionista assumiu um caráter distinto daquele fundamentado pelas ideias de Comte. Entrelaçado com as ideias transformistas de Darwin, o positivismo evolucionista teve em Herbert Spencer (1820-1903) o seu maior divulgador, sendo ele o responsável pela difusão de ideias que se espalharam não apenas na Inglaterra, mas em todo o mundo entre os anos de 1860 e 1890.

Contrariando as fundamentações comteanas e em sua origem independente da teoria evolucionista, Spencer elaborou inicialmente em obra intitulada, *Os Primeiros Princípios* (1862), a teoria metafísica do Incognoscível como a realidade última do universo, tanto atestada pela religião, quanto pela ciência. A primeira, em qualquer de suas expressões, fundamenta-se em teorias *a priori* de um universo que ao mesmo tempo em que é mistério, é manifestação de uma potência impenetrável. A ciência, por sua vez, através de pesquisas que vinculam fatos a leis que tendem a generalizações cada vez mais amplas, permanece distante de uma verdade fundamental que parece inalcançável. É como se o cientista, que cercado por fenômenos transitivos que se estendem do externo ao interno, permanecesse em um ponto intermediário flutuante que não o permitisse alcançar nem o princípio, nem o fim, nenhuma explicação primordial e nem final, pois esta seria sempre incognoscível a ele. Assim, segundo Spencer, os conhecimentos relativos da ciência que só podem ser relativos a algo absoluto, e as interpretações religiosas que se fundamentam no incondicionado, imbricam na existência do Absoluto. Entretanto, ambas cometem um erro. Na ciência, o de incluir o conhecimento positivo do incognoscível à sua tarefa, e na religião, o de apresentar-se como conhecimento positivo do incognoscível. Por outro lado, Spencer ressaltou o mérito desta em prever, mesmo que confusamente, uma verdade última, e daquela por higienizar a própria religião de seus elementos não-religiosos ou mágicos. Além disso, cumpre à religião a tarefa de advertir o homem da natureza misteriosa da causa última e à ciência, o escopo de investigar incessantemente os seus fenômenos.

Mas Spencer, além de ver ciência e religião como correlatas, acreditava que esses dois pólos de oposição do pensamento humano tenderiam à atenuação de seus contrastes com o passar do tempo, pois na medida em que um deles crescesse, o outro aumentaria na sua intensidade.

Spencer advinha de uma formação científica, mais especificamente em física, pois era engenheiro, mas mesmo assim, como evolucionista ele já havia se lançado às concepções de desenvolvimento e de crescimento, cuja intimidade era cultivada em sua época por historiadores e, sobretudo por biólogos. Em 1857, ele publicou um artigo que introduziu pela primeira vez no ambiente filosófico-científico o termo

“evolução”, cuja projeção alcançou seu auge com a obra de Darwin, *A Origem das Espécies* (1859). Na sua concepção, diferente daquela darwiniana cuja aplicação se restringe aos seres vivos, a evolução para Spencer era fato de abrangência cósmica e universal. Citando o próprio Spencer:

Quer se trate do desenvolvimento da terra, do desenvolvimento da vida à sua superfície, do desenvolvimento da sociedade, do governo, da indústria, do comércio, da linguagem da literatura, da ciência, da arte, sempre o fundo de todo progresso é a mesma evolução que vai do simples ao complexo através de variações sucessivas (SPENCER apud ABBAGNANO, 1984, vol. XI. p. 16).

Ao tratar da evolução na elaboração de sua doutrina do progresso universal, Spencer a caracterizou sob três aspectos fundamentais, sendo o primeiro a passagem de uma forma menos coerente a uma mais coerente. Ele sustentava esse fundamento exemplificando-o com o sistema solar, um sistema mais coerente em relação à sua origem menos coerente, uma nebulosa. O segundo é a passagem do homogêneo ao heterogêneo, inspirado na ciência biológica cujas observações revelam que em seus processos de desenvolvimento, os organismos animais e vegetais diferenciam suas partes a partir de um estado química e biologicamente indiferenciado para em seguida integrarem-se a um novo todo funcional. Segundo Spencer, essa seqüência diferenciação-integração, mediante a qual todas as coisas vão da homogeneidade para a heterogeneidade, é evolutiva e pode ser extrapolada a outros campos da realidade, incluindo até a linguagem e a arte. E finalmente, a terceira característica fundamental da evolução, entendida como a passagem do indefinido ao definido, exemplificada por Spencer na tribo selvagem que não conta ainda com a divisão de tarefas e funções, em oposição a um povo civilizado cuja divisão do trabalho acompanha suas classes sociais. Dessa maneira, Spencer concebeu uma fórmula da evolução universal que ele assim definiu:

(...) uma integração de matéria e uma dissipação concomitante de movimento, durante a qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente a uma heterogeneidade definida e coerente, e durante a qual o movimento retido sofre transformação paralela (SPENCER apud BREHIÉR, 1977-1981, fasc. IV. p. 25).

Além da heterogeneidade, definição e coerência, como tendência geral do inevitável processo evolutivo em toda a sua amplitude universal, percebe-se no excerto acima a menção dos termos “matéria” e “movimento” em sua formulação, as quais se explicitariam mais tarde em sua obra citada anteriormente, *Os Primeiros Princípios*. Spencer se referiria a eles como os princípios mais vastos e gerais, aos quais a ciência havia chegado, a saber, a indestrutibilidade da matéria, a continuidade do movimento e a persistência da força, unificados por ele num princípio mais geral ainda, a distribuição contínua da matéria e do movimento. Para Spencer este constituía o princípio da mudança e da transformação do qual nada pode escapar; nem o objeto individual nem o coletivo, em suma, a lei da evolução.

Inserir-se aí na doutrina spenceriana, a filosofia como o conhecimento da generalidade em seu mais alto grau, pois para Spencer a ciência é conhecimento parcialmente unificado, mas a filosofia o é em sua totalidade. Segundo ele, à medida que a ciência em suas diversas especialidades progride rumo à generalização de suas leis, fazendo com que as verdades científicas mais amplas consolidem as mais restritas, a filosofia consolida aquelas verdades na unificação total de seus princípios. A filosofia é para ele, portanto, o resultado final de um processo que se inicia na observação de fenômenos individuais e isolados, passa pelas mais altas generalizações da ciência e culmina na unificação do conhecimento universal sintetizado na lei da evolução. Podemos assim afirmar que a filosofia para Spencer seria na sua essência, a responsável pela formulação de uma teoria final da evolução.

Já para se compreender a psicologia na obra de Spencer, é necessário antes passar em revista alguns conceitos de sua biologia, que obviamente tem como marca o estudo da evolução dos fenômenos orgânicos, assim como suas causas.

Para Spencer, o *bios*, ou a vida, é definido como uma combinação de fenômenos diversos e sucessivos de natureza orgânica que em correspondência com as alterações também contínuas do ambiente em que está inserido, fazem da adaptação, o fator que determina a formação e diferenciação dos órgãos que permitirão sua existência e a perpetuação de sua espécie. A esse princípio lamarckiano, Spencer somou o princípio darwiniano da seleção natural, ao qual ele

se refere como a sobrevivência do mais apto, que insiste na conservação de características úteis à sobrevivência de indivíduos que, melhor adaptados ao ambiente, os transmitirão por vias da hereditariedade aos seus descendentes. Dessa forma, a evolução orgânica se daria através da acumulação das variações tanto funcionais quanto adaptativas que melhor correspondessem às exigências do ambiente.

Nesse processo contínuo de adaptação para a sobrevivência, a consciência teria surgido como um de seus estágios, ou seja, como função adaptativa do homem ao seu ambiente, o que fez de Spencer um dos precursores da chamada Psicologia Funcional.

Para Spencer, a consciência pressupõe uma força originária, por conseguinte, uma substância espiritual de mesma natureza incognoscível que aquela encontrada na substância material, portanto, inalcançável através do conhecimento humano. No entanto, segundo ele, suas manifestações podem ser estudadas, sendo este o objeto de estudo da psicologia, estudo este que para ele poderia ser autônomo, concepção oposta à de Comte que a havia reduzido a um mero saber subordinado à ciência da fisiologia.

Na configuração spenceriana de uma ciência da psicologia, ela estaria dividida em objetiva e subjetiva. A primeira trataria dos fenômenos psíquicos em seu substrato material, enquanto a segunda através do método introspectivo se ocuparia do desenvolvimento evolutivo dos processos do pensamento que para Spencer resumiam-se em reações reflexas, instinto, memória e finalmente, a razão. Em relação a este último, o evolucionista inglês trouxe ecos kantianos à sua psicologia ao afirmar que o indivíduo possui noções *a priori* no sentido de serem independentes de suas experiências pontuais e temporais. No entanto, o que valeria para o indivíduo, não valeria para a espécie humana, que em sua jornada de renovação de incontáveis gerações, teria acumulado comportamentos intelectuais uniformes e constantes, sendo estes fixados na estrutura orgânica do sistema nervoso e transmitidos hereditariamente. Se partirmos do princípio fundamental spenceriano que determina que o processo evolutivo ocorra da homogeneidade para a heterogeneidade, configurado na seqüência diferenciação-integração pode-se chegar

à conclusão de que, se o sistema nervoso evolui em espécies cada vez mais complexas, e que essa evolução é determinada pela exposição dessas espécies a ambientes que proporcionam experiências mais ricas e mais variadas, dessa forma, podemos pressupor níveis cada vez mais elevados de seu funcionamento.

Acentuando a natureza adaptativa dos processos mentais e nervosos, Spencer escreveu que uma crescente complexidade de experiências e, por conseguinte, de comportamento, é parte do processo evolutivo da necessidade que um organismo tem de se adaptar ao seu ambiente para sobreviver (SCHULTZ e SCHULTZ, 1981, p. 146).

Esse modelo pode ser encontrado em sua obra *Princípios de Psicologia*, que inicialmente publicada em 1855, passou com seus dois volumes a figurar como parte da coleção dos dez publicados entre os anos de 1860 e 1897, coleção considerada em sua totalidade como a sistematização completa de sua filosofia, denominada pelo próprio Spencer de filosofia sintética. As implicações das ideias contidas naquele par de livros indicam que o nosso sistema nervoso, quando submetido ao processo evolutivo, sofre consequências que podem ser tanto observáveis no seu substrato material, o cérebro, quanto na sua expressão imaterial, a consciência, pois para Spencer, a mente em sua configuração atual era o produto modificado por esforços passados e presentes de adaptação ao ambiente.

A genialidade de Spencer foi atestada por diversos homens de ciência da época, dentre eles Alfred Russel Wallace, que em sua homenagem deu o nome do pensador inglês a seu primeiro filho. Charles Darwin referia-se a Spencer como “o nosso filósofo”, e teria afirmado após ter lido um de seus volumes, que Spencer era dez vezes melhor que ele (Darwin) (RICHARDS apud SCHULTZ e SCHULTZ, 1981, p. 147). Vale lembrar que devemos tomar tais palavras e atitudes como evidências apenas do reconhecimento à capacidade intelectual de Spencer, lembrando que Darwin não compartilhava de suas ideias que faziam da evolução, o sinônimo de um processo progressivo que aplicado à humanidade a levaria inevitavelmente à perfeição.

### 1.1.6 As forças que a ciência não vê

A publicação tardia de *A Origem das Espécies pela Seleção Natural ou a Preservação das Raças Favorecidas na Luta pela Sobrevivência* de Charles Darwin em 1859 pode ser explicada, sobretudo por duas razões, que justificariam sua demora de quase vinte anos. Primeiramente, a necessidade de organização de um grande número de fatos e evidências físicas recolhidas não apenas durante sua conhecida viagem de cinco anos a bordo do *Beagle*, mas também a partir de suas observações relativas à reprodução natural e artificial de espécies mais próximas a ele. Em segundo lugar, a incerteza dos efeitos que suas ideias revolucionárias teriam sobre sua vida e de sua família, visto que a exposição delas à comunidade científica chocaria não apenas a ciência do século XIX, mas também acirraria debates que o colocariam como opositor às autoridades religiosas da época.

No entanto, é interessante destacar que a publicação de sua obra parece ter sido precipitada por um fato menor, mas que poderia ter causado o desmoronamento do projeto de uma vida. Em 1858, Darwin recebera uma carta de Alfred Russel Wallace (1823-1913), também naturalista inglês que, enquanto viajava em pesquisa, enviava-lhe regularmente espécimes por ele coletados. Junto com a carta estava um resumo das ideias de Wallace acerca do mecanismo responsável pela transformação e evolução das espécies, que segundo Darwin, reproduzia suas próprias teorias, constatando assim, que Wallace chegara de forma independente, às mesmas conclusões referentes à seleção natural (BUICAN, 1990, p. 39). Darwin registrou em carta a um amigo o seguinte: “Nunca vi coincidência mais impressionante; se Wallace tivesse visto o manuscrito de meu esboço, escrito em 1842, não teria feito um melhor resumo dele; seus próprios termos são os títulos de meus capítulos” (DARWIN apud BUICAN, 1990, p. 39).

Wallace também lera Malthus já havia doze anos, e segundo ele, foi durante um acesso de febre que, acamado, aplicou a lógica malthusiana acerca da superpopulação humana aos seres vivos em geral, concebendo assim sua teoria evolutiva. Um exame mais aprofundado de ambas as teorias, mais tarde revelaria que a teoria de Wallace diferia da de Darwin, pois sua ideia de seleção “centrava-se

na eliminação do inapto pelo ambiente, em vez de em uma concorrência implacável entre os indivíduos” (DESMOND e MOORE, 2000, p. 488).

No entanto, a figura de Alfred R. Wallace é evocada para compor este esboço do ambiente intelectual do século XIX, não pela peculiar coincidência que rendeu-lhe apenas umas poucas linhas em livros de história da ciência como coadjuvante da teoria evolucionista, mas para introduzir um tema que talvez tenha sido determinante para a apreciação de seu trabalho como um todo pela sociedade científica da época. Foi o interesse de Wallace por fenômenos considerados sobrenaturais que, além de responsável por reformulações da sua teoria da evolução, apartou-o das ideias de Darwin, contribuindo de sobremaneira para a perda de seu prestígio como homem de ciência. Wallace avançara sobre um terreno que segundo a teoria de Darwin, já havia alcançado seu limite, ou seja, o de que a consciência humana era expansível apenas na medida das necessidades impostas pelo meio. Segundo Desmond e Moore, biógrafos de Darwin, referindo-se a Wallace:

Segundo ele, os selvagens possuem uma capacidade mental muito além de suas necessidades. Pouco mais que o cérebro de um gorila bastaria para sua sobrevivência, no entanto, eles possuem o mesmo intelecto que um inglês, e, portanto, uma supercapacidade intelectual. A seleção que negocia o imediatamente útil, não poderia ter dado isso a eles, mas as forças espirituais, sim (DESMOND e MOORE, 2000, p. 584).

Em suas viagens, Wallace havia convivido com nativos da Amazônia e do Extremo Oriente, e não compartilhava da visão darwiniana que se referia a eles como “fueguinos astuciosos e canibalescos” (DESMOND e MOORE, 2000, p. 584). Nas palavras de Desmond e Moore acerca da perspectiva wallaceana:

O cérebro desenvolvido era um pré-requisito essencial para o desenvolvimento da civilização. Mas a seleção não era providente – ela atendia às necessidades existenciais diárias, não as futuras. E a julgar pelo barbarismo “social” da Inglaterra vitoriana, moralmente incapacitada por um capitalismo vil, a seleção não tinha poder para melhorar a civilização. Não, para Wallace, as forças espirituais superiores serviam de guia ao destino humano. Elas eram responsáveis pelo cérebro, e seriam a salvação humana, colocando o homem rumo ao milênio (DESMOND e MOORE, 2000, p. 584 - 585).

Darwin, além de discordar de Wallace, lamentou que o defensor mais qualificado da seleção natural tivesse se rendido à crença em inteligências de outro

mundo. Darwin também teria afirmado que as linhas que ele escrevera em referência ao cérebro “havam sido inseridas por outra mão” (DARWIN apud DESMOND e MOORE, 2000, p. 584), ao que Wallace respondeu ter sido uma mão espiritual invisível; essa era a sua opinião, confessou, depois de “estudar a existência de forças e influências não reconhecidas pela ciência” (WALLACE apud DESMOND e MOORE, 2000, p. 585).

As forças e influências a que Wallace se referia tornaram-se públicas, no seu ensaio intitulado *O Aspecto Científico do Sobrenatural* (1866) cujas ideias foram recebidas com frieza pela *intelligentsia* vitoriana que tinha como posição oficial considerar indignos de sua atenção os fenômenos qualificados por ela de não-naturais. Tais fenômenos eram vistos pela maior parte da sociedade científica como fruto de hábeis prestidigitadores e conseqüentemente como fator de diluição da mensagem séria da qual apenas os cientistas sóbrios deveriam ser as autoridades morais.

Todavia, ao analisar os escritos de Wallace, encontramos a sobriedade do cientista que apresenta seus argumentos com base não apenas em observações fenomenológicas próprias, mas também em relatos de pessoas respeitáveis da época, como matemáticos e lógicos, doutores em medicina, fisiologistas, advogados e clérigos, inclusive membros da Sociedade Real de Ciências. Em seu segundo capítulo, intitulado *Milagres e a Ciência Moderna*, Wallace argumentou em favor da legitimidade de suas pesquisas ao citar inúmeros exemplos de fenômenos naturais explicados ou aplicados pela ciência em tecnologias que soariam miraculosos àqueles que desconhecem as leis naturais que estão por detrás de tais feitos. Segundo ele:

Estas poucas citações irão permitir-nos entender como milagres conhecidos devem ter acontecido em virtude de leis da natureza ainda desconhecidas. Nós sabemos tão pouco sobre o que as forças da vida realmente são, como elas agem ou podem agir e em que grau está a sua capacidade de transmissão de um ser para outro, que seria realmente temerário afirmar que sob nenhuma condição excepcional poderiam acontecer fenômenos, tais como as curas aparentemente miraculosas de muitas doenças ou a percepção de outros canais além dos sentidos ordinários (WALLACE, 2003, p. 21).

Os fenômenos a que Wallace se referia eram tanto de expressão física, tais como a movimentação, levitação e materialização de objetos sem o contato direto de qualquer instrumento ou pessoa, quanto cognitiva, como na comunicação de mensagens e na obtenção de respostas a perguntas, respostas estas pretensamente originárias de inteligências invisíveis (espíritos), mas cujo conteúdo demonstrava muitas vezes superioridade moral em relação àqueles que intermediavam suas manifestações. As pessoas que serviam de intermédio a esses fenômenos, chamados médiuns, produziam esses efeitos muitas vezes pela sua simples presença no ambiente ou pela imposição de mãos em fenômenos do primeiro tipo, ou pela escrita ou fala automática no segundo, sendo todos eles não explicáveis em princípio por nenhuma força ou lei conhecida até então pela ciência. Se fizermos uma incursão na história da humanidade, encontraremos relatos ancestrais que atestam a ocorrência desses fatos desde há muito tempo, todavia, foi a partir de meados do século XIX que eles foram registrados em abundância, inicialmente na pequena cidade de Hydesville, no condado de Rochester e depois em outras localidades dos Estados-Unidos. Lá, tais manifestações não apenas foram observadas por muitos, mas também são consideradas o marco de origem ou a base fenomênica de um movimento que difundia tanto os fatos espirituais quanto os seus conteúdos, denominado de “Espiritualismo Moderno”. Foi a partir de 1852 que os espiritualistas estadunidenses decidiram enviar à Europa, médiuns de efeitos físicos para a divulgação do movimento. Embora fenômenos semelhantes já ocorressem no velho continente, estes eram vistos pela sociedade europeia como atrações para o entretenimento de platéias curiosas.

Na França, as mesmas manifestações atraíam a curiosidade de leigos e de alguns homens de ciência, que assumiram o compromisso científico de buscar a verdade e aprofundar suas investigações a respeito das chamadas “mesas girantes” ou “mesas falantes”<sup>6</sup>. Dentre eles, Michael Faraday (1791-1867), físico e químico inglês que atribuiu causas físicas ao fenômeno, James Braid (1795-1869), inventor do hipnotismo, que acreditava em causas psicológicas e o próprio Alfred Russel

---

<sup>6</sup> Fenômeno que consistia no movimento e produção de sons em mesas e outros móveis pesados, sem causas físicas aparentes. Em meados do século XIX, esse fenômeno foi considerado objeto de entretenimento e curiosidade nos salões nobres e burgueses da Europa (CRABTREE, 1993: p. 276).

Wallace que pendia para uma explicação espiritualista. Outros cientistas notórios da época que também se interessaram por esse fenômeno foram Charles Richet (1850-1935), prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina no ano de 1913, os físicos William Crooks (1832-1919) e Oliver Lodge (1851-1940), os astrônomos Camille Flammarion (1842-1925) e Friedrich Zöllner (1834-1882) e o médico e criminologista Cesare Lombroso (1835-1909). Destacamos ainda Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), hoje mais conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec, educador reconhecido na Europa, discípulo de Johann H. Pestalozzi (1746-1827) e também seu colaborador no desenvolvimento do ensino na França. Após ter presenciado tais fenômenos, Kardec passou a investigá-los por ter constatado a possibilidade da existência de um princípio inteligente como sua causa. Embora seja mais conhecido pela organização das informações obtidas a partir dessas forças invisíveis e inteligentes na codificação de um corpo teórico ao qual denominou Espiritismo, outra grande contribuição de Allan Kardec foi ter proposto o desenvolvimento de um programa de pesquisa capaz de investigar de maneira científica os fenômenos chamados psíquicos (MOREIRA-ALMEIDA, 2008). O termo “Espiritismo”, cunhado por Kardec tinha como propósito a diferenciação da noção acadêmica que define o espiritualismo como doutrina oposta ao materialismo, como ele próprio argumentou: “Todas as religiões são necessariamente fundadas sobre o espiritualismo. Aquele que crê que em nós existe outra coisa, além da matéria, é espiritualista, o que não implica a crença nos Espíritos e nas suas manifestações” (KARDEC, 1976, p.66).

No preâmbulo da obra *Qu'est-ce que le Spiritisme?* (O que é o Espiritismo?, tradução nossa) publicada em 1859, encontramos como resposta à pergunta/título o seguinte:

O Espiritismo é ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, consiste nas relações que se podem estabelecer com os Espíritos; como filosofia, compreende todas as conseqüências morais que decorrem dessas relações. Podemos assim defini-lo: O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, da origem e do destino dos Espíritos, e de suas relações com o mundo corporal (KARDEC, 1976, p. 50).

Por sua vez, Wallace acrescentou também em seu ensaio de 1866, além dos relatos fenomenológicos já descritos, uma breve exposição acerca da filosofia e dos

ensinamentos morais do Espiritualismo Moderno, colocando em destaque o mundo espiritual como um *continuum* do plano da matéria, onde a lei de progressão mantém-se tal qual norma de uma vida mental que não cessa após a morte orgânica. Nas palavras de Wallace:

Aqui temos um suplemento notável às doutrinas da ciência moderna. O mundo orgânico foi levado a um alto estado de desenvolvimento e sempre mantido em harmonia com as forças da natureza externa pela grande lei da 'sobrevivência do mais adaptado' atuando sobre organizações em estado de variação contínua. No mundo espiritual, a lei da 'progressão do mais adaptado' ocupa o seu lugar e traz consigo uma ininterrupta continuidade do desenvolvimento da mente humana aqui começado (WALLACE, 2003, p. 104).

Wallace não apenas utilizou em uma mesma expressão termos como “progressão” e “adaptado” de forma conjuntiva, mas referiu-se ao desenvolvimento da mente humana sobre uma base metafísica fundamentada, sobretudo em relatos e experimentos que indicavam a existência de um ambiente espiritual cujas condições eram determinantes para o processo evolutivo. É importante mencionar que inicialmente, ao longo de três anos, esse pesquisador procurou expor sem sucesso as manifestações sobrenaturais como o efeito exclusivo da manipulação de fraudadores, antes de render-se à concepção de uma vida mental que ultrapassaria as limitações do corpo físico e da própria morte. Muito embora, não negasse a existência de falsos médiuns, como admitiu em carta a um amigo, Alfred Erny, Wallace defendia aqueles que intermediavam fenômenos por ele julgados como autênticos ao afirmar que “aqueles que têm a pretensão de desmascarar os verdadeiros médiuns só conseguem uma coisa: provar a sua própria ignorância” (ERNY, p. 140).

Em 1886, Wallace viajou para Nova Iorque para proferir uma série de conferências, nas quais não somente procurou difundir suas ideias, mas também defendê-las daqueles que, segundo ele, já haviam se posicionado contra sem mesmo tê-las examinado (WALLACE, 2003, p. 75). Visitou sociedades espiritualistas em Boston, Washington e São Francisco, participando de várias sessões mediúnicas de efeitos físicos, sendo que em uma delas conheceu William James, já reconhecido na época como psicólogo de destaque nos círculos intelectuais e com quem se

encontraria posteriormente em diversas ocasiões. Mesmo de volta à Europa, Wallace marcava sua presença nos Estados Unidos em eventos que debatiam o fato psíquico por meio de artigos, conforme atestado por Alfred Erny, autor de *O Psiquismo Experimental*, ao transcrever parte do seu texto, lido no Congresso de Pesquisas Psíquicas de Chicago, no ano de 1893. Em seu escrito, Wallace refutava a hipótese de que as manifestações do mundo invisível se tratavam de epifenômenos do subconsciente humano da seguinte maneira:

O subconsciente ou a subconsciência com a sua massa enorme de informações hauridas não se sabe onde, com o seu caráter distinto, a sua moralidade inferior, as suas mentiras perpétuas, é simplesmente uma explicação teórica, como o é a ação dum morto. Em caso algum se pode considerar esse subconsciente uma causa conhecida; denominá-la uma hipótese científica, e a dos Espíritos ou desencarnados uma hipótese anticientífica, é colocar-se entre as pontas de um dilema (ERNY, 1894, p. 183 - 184).

Wallace provavelmente se referia à escola francesa da psicologia experimental do subconsciente, já diferenciada por volta de 1890 da psicologia experimental iniciada na Alemanha por Wilhelm Wundt (1832-1920), esta última também conhecida como psicofísica experimental. À medida que as experimentações e os testes acerca da mente em laboratórios alemães buscavam consolidar sua posição de metodologia capaz de identificar-se com as ciências naturais, negando a hipótese do inconsciente e priorizando suas pesquisas no terreno epistemológico com mensurações psicofísicas, verificações de tempo de reação e análises introspectivas da consciência controladas em laboratório, um pólo de oposição se desenvolvia no chamado “eixo psicoterapêutico franco - suíço - anglo - americano” (TAYLOR, 1996, p. 40).

A psicologia experimental do subconsciente surgiu através de contribuições de neurologistas franceses, dentre eles, Jean-Martin Charcot (1825-1893), reconhecido por sua hipótese psicogênica em que memórias traumáticas poderiam ser convertidas por meios simbólicos em sintomas tanto mentais quanto físicos, e Pierre Janet (1859-1947), cuja contribuição mais importante foi o vasto corpo de evidências experimentais da emergência de estados múltiplos da consciência em pacientes histéricas. A influência da mente sobre o corpo como parte da hipótese psicogênica

trouxe com ela para a América uma variedade de novas técnicas de abordagem para problemas mentais de origem orgânica desconhecida, bem como para os componentes emocionais que subjazem a todos os tipos de doenças. Esses procedimentos que consistiam, sobretudo na indução de pacientes a estados de transe hipnótico, passaram lentamente a fazer parte do treinamento de alguns médicos que posteriormente fariam importantes contribuições à psicologia médica daquele país. A introdução da psicoterapia, como foi chamada nos centros médicos norte-americanos e europeus, coincidiu com a cruzada empreendida pela psicologia, psiquiatria e ciências médicas contra os espiritualistas e os “mental healers” (curandeiros mentais), sendo estes últimos, tema que abordaremos no capítulo 3.

Outro pensador também intrigado pelos chamados fenômenos psíquicos foi o filósofo francês Henri Bergson (1859-1941), que além de interessar-se por tais fenômenos, acreditava na importância de pesquisas científicas aprofundadas para uma compreensão mais ampliada da vida, do homem e de sua própria consciência. Isso fica claro em seu célebre discurso *Fantômes des Vivants et Recherche Psychique* (Fantasmas dos Vivos e Pesquisa Psíquica), proferido quando foi empossado na presidência da *British Society for Psychological Research* (B.S.P.R.)<sup>7</sup> no ano de 1913. Outra evidência da importância dessas pesquisas para Bergson encontra-se nas últimas páginas do seu último livro, *As duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), no qual ele destacou a existência de uma “ciência psíquica” (BERGSON, 1978, p. 261), cujo objetivo é ocupar-se das percepções anormais da consciência humana, aquelas que segundo ele são impedidas pelo corpo. Para Bergson, sendo o corpo o nosso meio de agir e cujo papel é realizar o empreendimento útil, ele também representa o impedimento para a percepção de objetos sobre os quais não teríamos nenhum domínio, comparando o cérebro a um filtro. “Em suma, nosso cérebro nem é criador nem conservador de nossa representação; ele a limita simplesmente de modo a tornar atuante. É o órgão da *atenção à vida*” (BERGSON, 1978, p. 260 – destaque do autor).

---

<sup>7</sup> Um grupo de intelectuais integrados aos círculos científicos de seu tempo, cujo objetivo principal era examinar através de princípios científicos os fenômenos paranormais, também chamados de psíquicos, bem como suas implicações para a compreensão da consciência e a natureza da existência humana (MACDERMOTT, 1986: pp. xv-xvi).

Todavia, Bergson acreditava que se esses mecanismos de supressão existem, seja em nosso corpo ou em nossa consciência, uma vez desarranjados, “a porta que eles mantêm fechada se entreabre: alguma coisa passa de um ‘de fora’ que é talvez um ‘além’” (BERGSON, 1978, p. 261). A ciência psíquica investiga esses mecanismos, asseverou Bergson, e seus resultados são apenas parte de uma imensidão de fatos pertencentes àquilo que ele chama de *terra incognita*. Dito isso, ele ainda estendeu o convite à humanidade a escolher entre os resultados colhidos pela ciência psíquica, lembrando das transformações que decorreriam se por um instante pudéssemos ver um pequeno fragmento que fosse desse mundo invisível, pois, sustentados pela certeza da existência dessas forças inteligentes, a sobrevivência do espírito à morte nos faria pensar a vida de maneira totalmente diversa, donde decorreria uma reforma moral completa (BERGSON, 1978, pp. 261-262). Para Bergson, essa visão de vida seria a da simplicidade, que uma intuição mística confirmada pela visão do além numa experiência científica oporia à de uma civilização cuja necessidade premente de regulamentações derruba um a um, os obstáculos que a natureza humana ergue (BERGSON, 1978, p. 262). Bergson finalizou sua obra referindo-se assim à decisão que se impõe:

A humanidade geme, meio esmagada sob o peso do progresso que conseguiu. Ela não sabe o suficiente que o seu futuro depende dela. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses (BERGSON, 1978, p. 262).

Os deuses a que Bergson se referiu não podem ser interpretados como seres perfeitos, mas consciências como expressões de uma energia finita, condicionada e limitada por situações, circunstâncias ou obstáculos que tanto podem solidificá-la, quanto degradá-la, bloqueá-la ou dispersá-la (ABBAGNANO, vol. XII, 1985, p. 7), mas cuja tarefa incessante é a criação, pois para o filósofo, a vida é o fluxo energético que em seu processo evolutivo é criativo.

Devemos ainda acrescentar a visão evolucionista bergsoniana, que publicada em *A Evolução Criadora* (1907), se desenvolve em termos que se ampliam à vida e à realidade, teoria também conhecida como evolucionismo espiritualista. Nesse caso, o

termo espiritualista não nos deve remeter aos fenômenos estudados pelos espiritualistas, mas deve sim, servir como distinção ao evolucionismo mecanicista de Darwin, segundo o qual as mutações que determinam a sobrevivência do mais adaptado são casuais, e também ao evolucionismo finalista, cuja visão de plano determinado e funcional subjaz aos movimentos biológicos, fazendo deles, etapas que perseguem um fim último. Para Bergson, tanto uma teoria quanto a outra deixa escapar a realidade da evolução que se expressa em um ato invisível, para ele comparável a uma mão que atravessa a limalha de ferro que em dado momento, esgotando seu esforço, dada a compressão e resistência do metal, faz com que seus grãos assumam uma forma determinada. Bergson prossegue ao supor que a mão seja invisível, o que deixaria visível apenas o arranjo de partículas metálicas com seu formato. Segundo ele, o mecanicista descreverá a forma encontrada observando os grãos amontoados e procurando explicação em forças internas a eles ou à força exercida em cada grão pelos seus vizinhos. Já o finalista dirá que houve um plano de conjunto presidindo todas as ações elementares em seus menores detalhes até o produto final. Para Bergson, ambas as perspectivas de análise, mostram-se insuficientes para alcançar a profundidade da causa, pois se atêm apenas ao efeito, à expressão negativa daquilo que realmente o causou, sendo ele “a forma global de uma resistência e não uma síntese de ações positivas elementares” (BERGSON, 1979, p. 90).

A ação indivisível daquela mão invisível é a do impulso vital ou *élan vital*, impulso criador que livre e imprevisível encontra na matéria o ponto de resistência a ser ultrapassado em um movimento contínuo de produção e enriquecimento de formas. Todavia, o movimento evolutivo vislumbrado por Bergson está longe de ser retilíneo, ou parabólico como o de uma bala de canhão. Para ele, a imagem adequada é a da granada que se explode e que em sua fragmentação em partículas, explicam-se a resistência do metal e a força explosiva da pólvora que antes continha. Cada fragmento é por sua vez um corpo explosivo que irá se fragmentar em tantas outras partes e assim sucessivamente, sendo esse processo, análogo à “fragmentação da vida em indivíduos e espécies” (BERGSON, 1979, p. 92). Portanto, a evolução criadora não pode ser desenhada em seu movimento contínuo como

uniforme, pois seus contornos se abrem em leque, em direções diversas, com seres vivos que se constituem no espaço com características funcionais específicas e precisas.

O impulso vital cuja corrente contínua atravessa os corpos, organizando-os e se conservando ao longo das linhas de evolução nas quais se divide, é a causa das variações que através da hereditariedade se adicionam e criam novas espécies. O ambiente determinará quais dentre elas sobreviverão, ao contrário de imaginá-lo como causa diretriz da evolução (BERGSON, 1979, p. 96). O fluxo da vida viaja constante, cria novas espécies ao longo de muito tempo, mas se dispersa nos indivíduos. A matéria é, portanto, o ponto de degradação do impulso vital, que exaurido de sua criatividade fará nova investida em outra onda de vida que deverá superar aquela forma que agora age como um refluxo do próprio impulso. É importante assinalar que essa metáfora evocada pelos termos “onda” e “refluxo”, embora utilizados por Bergson, pode nos induzir ao erro de imaginar que o progresso para o filósofo traduz tempo em espaço, sucessivo em simultâneo. Para ele, o progresso é criação contínua, mas não sucessiva; é qualidade pura, duração pura, portanto, não composto por partes homogêneas e capazes de coincidir medidas como a nossa inteligência o faz, pois sua natureza é a de fazer coincidir um espaço a outro, como o físico, que ao medir o tempo, toma por unidade de medida certo fragmento do espaço. Para Bergson, procuramos introduzir em nossos estados de consciência, padrões semelhantes àqueles produzidos pelos entraves inerentes à natureza da inteligência que vêem na realidade externa, sucessão e contigüidade ao invés de continuidade, que por um lado nos capacita à compreensão do mundo inorgânico sólido, imóvel e descontínuo, mas por outro nos distancia da compreensão do movimento e da vida.

Henri Bergson via a inteligência como uma das soluções bem sucedidas do processo evolutivo, cuja bifurcação fundamental do impulso vital deu-se na divisão entre plantas e animais. Para ele, o primeiro grupo, imóvel, caracteriza-se pela conversão de substâncias minerais em orgânicas. Já o segundo, dotado de motilidade, deve deslocar-se para encontrar o alimento, o que teria despertado nesse grupo, o aparecimento gradual de uma consciência que permaneceu adormecida no

primeiro grupo. A vida animal, então teria se ramificado em linhas difusas, cujas extremidades revelam maior ou menor êxito quanto à mobilidade e conseqüentemente à expressão da consciência.

Para Bergson, o despertar da consciência lançada através da matéria podia dar-se de duas maneiras distintas, fixando sua atenção em seu próprio movimento, ou na matéria que ela atravessava. A primeira é a orientação da consciência para a intuição, cujo caminho desenrola-se na mesma direção do fluxo evolutivo da vida. A segunda determina a inteligência, que se concentrando primeiramente na matéria, se adapta aos objetos exteriores a ela e contorna as barreiras que eles lhe opõem.

Mas Bergson não tratou a intuição como algo perdido, pois para ele, uma vez que possamos liberar a inteligência, ela pode voltar-se para o interior e despertar as virtualidades da intuição que ainda estão adormecidas nela (BERGSON, 1979, p. 164). Como fruto deste despertar, o que colocaria essas duas formas de atividade consciente em seu pleno desenvolvimento, Bergson vislumbrou a possibilidade de uma humanidade completa e perfeita, já que hoje a intuição acha-se quase que completamente sacrificada à inteligência (BERGSON, 1979, p. 234). É como se a consciência tivesse se esvaziado quase que por completo do melhor de sua força em detrimento à adaptação dos hábitos da matéria e tivesse concentrado toda a sua atenção neles. Mesmo assim, a intuição se faz presente, mesmo que vaga e descontinuamente, dando sinais débeis de sua existência, toda a vez que haja algum interesse vital em jogo:

Sobre nossa personalidade, sobre nossa liberdade, sobre o lugar que ocupamos no conjunto da natureza, sobre nossa origem e talvez também sobre nosso destino, ela projeta uma luz vacilante e fraca, mas que nem por isso deixa de penetrar na escuridão da noite em que a inteligência nos deixa (BERGSON, 1979, p. 164).

Assim, pode-se dizer que a consciência que encontrou no homem um de seus pontos de expressão está ligada à vida em dois sentidos distintos: no sentido de *bios*, ou vida prática e também no sentido de *zoé*, princípio vital. É por razões práticas de uma necessidade criativa asseguradora da nossa sobrevivência, que somos capazes de abstrair, analisar, classificar e distinguir. Entretanto, aquilo que

nos garante a sobrevivência é aquilo que nos afasta da compreensão do fluxo vital em sua continuidade e progresso.

Sob o aspecto prático, o homem é caracterizado por Bergson como *Homo faber*, pois sua inteligência capaz de captar seres descontínuos e sólidos tem como função primeira, a construção de instrumentos que o permitem agir eficazmente sobre a materialidade da natureza. Mas, para Bergson, ele é num segundo momento, *Homo sapiens*, pois paradoxalmente, na natureza de sua inteligência, ele busca a teoria. Dessa forma, Bergson inverte a concepção usual de que o homem a partir de uma natureza especulativa tornou-se prático, ao mostrar um homem, que de sua origem primitiva como animal prático, progrediu para a especulação teórica. Todavia, não devemos confundir a teorização subsequente à fabricação, com a intuição que pode colocar o homem em contato com a corrente vital na sua total intimidade, pois ela é o próprio fluxo de vida. Aquela é própria da ciência, enquanto essa, para Bergson, deve ser o instrumento da filosofia, que quanto mais avançar na tarefa de tomar posse de intuições fugidias...:

(...) tanto mais se aperceberá de que a intuição é o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida: a inteligência nela se destaca por um processo imitador daquele que engendrou a matéria. Desse modo é que aparece a unidade mental. Só a reconhecemos colocando-nos na intuição para ir dela à inteligência, porque da inteligência não se passará jamais à intuição (BERGSON, 1979, p. 234).

Henri Bergson foi o filósofo em cuja obra William James encontrou a confirmação de que o intelectualismo deveria ser abandonado, e que a dicotomia entre interno e externo não passava de uma invenção da consciência, além de não haver princípio algum que determinasse que o conhecimento da realidade fosse possível somente pela perspectiva conceitualista (TAYLOR, 1996, pp. 135-136). A influência de Bergson na obra jameseana está registrada em cartas que também atestam a amizade e admiração mútua cultivada por ambos. Assim, nas próximas páginas, discorreremos rapidamente sobre aqueles que diretamente influíram nas ideias de William James e que tocam a perspectiva abordada em nossa pesquisa, mas antes, julgamos ser importante estabelecer a cronologia ligada aos fatos mais importantes de sua vida.

## 1.2 WILLIAM JAMES E SEU TEMPO

A vida de William James se estendeu de 1842 a 1910, o que o inseriu em um período prolífico tanto para a elaboração filosófica quanto para o avanço da ciência, como visto anteriormente. James abraçou ambas as frentes com igual vigor, o que o tornou uma figura notória, mas que ao mesmo tempo expôs sua obra a críticas, sobretudo quando propôs uma ciência da psicologia fundamentada sobre princípios metafísicos, o que para a época era considerado um retrocesso científico. Mesmo assim, William James procurou abrir novos caminhos, pois na medida em que observava as manifestações do psiquismo humano, incluindo as suas próprias, elaborou o que podemos chamar de uma filosofia da experiência, cujas bases teóricas forçariam o empirismo ao seu extremo lógico. Essa filosofia, por ele nomeada “empirismo radical”, foi erigida sobre o princípio da “experiência pura”, conceito que será objeto de considerações aprofundadas mais adiante em nossa pesquisa, na fundamentação das nossas hipóteses de trabalho. É importante ressaltar que não podemos imaginar a obra de William James insulada, pois uma das características mais marcantes deste pensador era justamente a ousadia, jamais deixando de lado o rigor, em seus trânsitos interdisciplinares na busca por uma abordagem científica que verdadeiramente traduzisse a natureza humana em sua mais completa expressão.

### 1.2.1 Uma breve biografia

Assim, com o objetivo de esclarecer o perfil intelectual e curioso do homem de ciência que era William James, retrocedamos em sua biografia a 1842, o ano de seu nascimento. William foi o primeiro de cinco filhos de Mary Walsh e Henry James, Sr., milionário da cidade de Nova Iorque e teólogo, estudioso das ideias de Emanuel Swedenborg (1688-1772)<sup>8</sup>. Dentre os seus irmãos, merece destaque Henry James,

---

<sup>8</sup> Cientista sueco que começou, em 1743, a experimentar visões e a conversar com anjos. Voltou-se para a teologia ensinando que existe uma “correspondência” entre o universo externo e as realidades espirituais (o calor e a luz do sol, por exemplo, correspondem ao amor e à sabedoria de Deus. Previu

Jr., famoso romancista, e Alice James, diarista. James era afilhado de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), filósofo, poeta e um dos pais e líder do Movimento Transcendentalista Norte-Americano<sup>9</sup>, que juntamente com David Henry Thoreau (1817-1862) e outros intelectuais da época freqüentavam assiduamente a casa dos James, o que nos parece ser indício do ambiente intelectualmente estimulante em que William James cresceu. Os debates que lá aconteciam despertaram a curiosidade de William James nos anos 40 e 50 por temas relacionados ao Espiritualismo. Mais tarde, durante os anos 60 e 70, James desenvolveria em seus estudos de medicina um interesse pelas patologias mentais, relacionando-as aos fenômenos ocultos<sup>10</sup> (KNAPP, 2001, p. 1).

Seu pai dedicou-se com vigor à educação de seus filhos que se dividia entre instituições de ensino nos Estados-Unidos e Europa, fazendo com que o jovem William complementasse sua formação básica em países como a Inglaterra, Alemanha, França, Itália e Suíça, lembrando que James viajou constantemente a esses países durante toda a sua vida. Encorajado desde cedo pelo pai em interessar-se pela ciência, William James, aos quinze anos de idade ganhou um microscópio como presente de Natal, pois já possuía equipamentos de química: “bico de Bunsen e vidros com misteriosos líquidos que ele misturava, aquecia e transvasava, sujando os dedos e as roupas, o que consternava o pai e, por vezes, causava alarmantes explosões” (ALLEN apud SCHULTZ e SCHULTZ, 1981, p. 148).

Mais tarde, após um curto período de tentativas frustradas nas artes, James ingressou em 1861, na *Lawrence Scientific School de Harvard*, matriculando-se no curso de química, do qual desistiu por causa da exigência de longas e enfadonhas horas dentro de um laboratório. Em seguida inscreveu-se na Escola Médica de Harvard em 1864, mas demonstrou pouco interesse pela medicina, como o biógrafo e amigo, Ralph Barton Perry aponta ao citá-lo:

---

o surgimento da “Nova Igreja”, hoje também conhecida como “Igreja de Nova Jerusalém”, ou “A Nova Igreja do Senhor” (HINNELS, 1995, p. 131).

<sup>9</sup> Vide pp. 32-33.

<sup>10</sup> Durante toda a sua vida, James publicou inúmeros escritos sobre as patologias mentais. Contudo é na resenha da obra do fisiologista francês Ambrose-Auguste Liebeault, intitulada *Du sommeil et des états analogues* (1868), que James relaciona os transtornos mentais com os fenômenos chamados de ocultos. Ele pode ser encontrado em *Essays, Comments, and Reviews in The Works of William James*, F.H. Burkhardt, Gen. ed. (Cambridge: Harvard UP, 1987).

(...) há muita impostura nela (...). Com a exceção da cirurgia, em que às vezes se consegue algo positivo, o médico faz mais devido ao efeito moral da sua presença sobre o paciente e a família do que por qualquer outro motivo. Além disso, arranca dinheiro deles. (JAMES apud PERRY, 1996, p. 205 – tradução nossa).

Aparentemente, desde cedo, William James já possuía um espírito tanto crítico acerca das limitações da ciência de sua época quanto irrequieto, mas que não arrefeceram sua busca por um caminho que verdadeiramente satisfizesse seus anseios intelectuais. Prova disso foi sua decisão subsequente de interromper os estudos médicos no ano de 1865 para juntar-se à expedição do zoólogo Louis Agassiz (1807-1873) ao Brasil, na qualidade de seu assistente, com o objetivo de coletar espécimes na bacia do Rio Amazonas. Mais uma vez, as longas horas despendidas na coleta e classificações precisas e ordenadas dos animais, dissuadiram-no da carreira de biólogo. James abandonou a expedição após oito meses de viagem, acometido de varíola, e retornou para a América, queixando-se de depressão, distúrbios digestivos, insônia, problemas visuais e dores nas costas, alguns desses sintomas compatíveis com a neurastenia, diagnosticada já na sua adolescência. Em 1868, James viajou novamente para a Europa, mais especificamente para uma estação de banhos na Alemanha, onde buscou a cura para a sua doença. Nesse ínterim, assistiu a algumas conferências sobre fisiologia na Universidade de Berlim, comentando que já era tempo de “a psicologia começar a ser uma ciência”, e foi a partir daí que demonstrou seu desejo em estudá-la com Hemholtz e com “um homem chamado Wundt” em Heidelberg (ALLEN apud SCHULTZ e SCHULTZ, 1981, p. 150). Mesmo não o tendo encontrado pessoalmente, os comentários de James além de indicarem o início de seu interesse pela nova ciência, demonstram o quanto acompanhava as tendências científicas de sua época.

Em 1869, James finalmente obteve o grau de médico pela Universidade de Harvard, mas nunca praticou a medicina. Ademais, seu estado depressivo bastante agravado, além de roubar-lhe o ímpeto para qualquer projeto profissional, chegou ao extremo de levá-lo a contemplar o suicídio como solução para o seu problema. O desespero vivido por James levou-o então à busca da cura daquilo que ele chamava

de sua “doença da alma”. Na tentativa de encontrar uma saída, James voltou-se para a filosofia e nela mergulhou por um extenso período de tempo. Depois de estudar os clássicos e os contemporâneos, James se deparou com os ensaios sobre o livre-arbítrio, do filósofo Charles Renouvier (1815-1903), que fizeram com que ele acreditasse ser possível, através da crença no poder da vontade, curar-se. Em 30 de abril de 1870, James escreveu em um diário seu: “Meu primeiro ato de livre arbítrio será acreditar no livre-arbítrio” (JAMES, 1920, p. 147). Já em 1872, sentindo-se suficientemente bem, ele aceitou o cargo de professor de fisiologia em Harvard. Mais tarde, em 1902, James escreveria:

Originalmente, estudei medicina para tornar-me um fisiologista, mas deixei-me levar pela psicologia e filosofia por uma espécie de fatalidade. Nunca tive nenhuma instrução filosófica, a primeira conferência sobre psicologia que ouvi foi a primeira que proferi (PERRY, 1996, p. 228 – tradução nossa).

Dessa forma, entre os anos de 1868 e 1872, foi definido e solidificado o caminho a ser trilhado pelo pensador e pesquisador estadunidense. Desde então, James abraçou com igual vigor tanto a filosofia que mais tarde serviria para a elaboração dos protocolos metafísicos, epistemológicos e metodológicos que sustentariam seus estudos sobre a consciência e seus estados incomuns, quanto a psicologia, cujos fundamentos por ele estabelecidos foram os precursores da teoria funcional da mente, teoria esta em que o “principal interesse está na utilidade ou o propósito dos processos mentais para o organismo vivo em suas permanentes tentativas de adaptar-se ao seu ambiente” (SCHULTZ e SCHULTZ, 1981, p. 143).

Vale destacar que a notoriedade de William James não se devia apenas às suas ideias, como já registrado anteriormente, mas também por seu pioneirismo. Ele foi o primeiro a ajustar o estudo das funções mentais aos métodos da fisiologia, contribuindo nesse aspecto, para que a psicologia se distanciasse da filosofia. Ele foi o primeiro a investigar cientificamente a consciência no contexto da biologia evolucionista de sua época. James foi também o primeiro a ensinar a nova psicologia científica nos Estados Unidos (Harvard, 1878), além de ter sido no mesmo ano, o responsável pela instalação do primeiro laboratório para estudos em psicologia para a formação acadêmica de estudantes. E finalmente, foi o primeiro norte-americano a

escrever uma obra acerca da ciência emergente da psicologia, que se tornou mundialmente famosa, *The Principles of Psychology*, em 1890 (TAYLOR, 1996, p. 3).

### **1.2.2. O visível, o invisível e o oculto na obra de William James**

A teoria darwiniana da evolução das espécies é seguramente a responsável por uma das grandes revoluções na ciência, acirrando debates até os dias de hoje. No exame acerca da mente humana como produto das forças da evolução, a psicologia funcional de William James, embora tenha suas raízes fixadas em Darwin, veio somar novos elementos à discussão, ao propor um papel distinto à variação e à seleção natural. Para James, a consciência tem papel preponderante no processo evolutivo do homem, pois detém o poder de exercer uma pressão constante em direção à sobrevivência do organismo, ao contrário de Darwin que via na “natureza animada, um tipo de mesa sobre a qual dados são continuamente lançados”. Mesmo que “nenhuma intenção direcione os lançamentos”, de tempos em tempos, “números da sorte são contemplados e preservados” (JAMES, 1983, p. 53 – tradução nossa). Para James, se apenas o cérebro prevalecesse na determinação dos comportamentos, estes seriam completamente aleatórios, ao passo que, em se considerando a consciência como o motor que direciona o organismo humano à sua sobrevivência, por consequência, o princípio darwiniano do acaso perde sua força (WOODWARD, 1983, p. xviii – xix). Essa concepção da consciência como fator fundamental para a evolução humana parece colocar James ladeando Herbert Spencer, todavia, este seria um equívoco.

As ideias de Spencer, embora muito difundidas na Europa, encontraram maior ressonância nos Estados Unidos por volta do final do século XIX, mais especificamente a partir da década de 80, quando o filósofo inglês lá chegou. Spencer foi recebido como uma celebridade quase que heróica por muitos líderes da indústria, da política e da ciência, e até louvado como um messias por alguns, como Andrew Carnegie, o patriarca multimilionário da indústria do aço daquela época (SCHULTZ e SCHULTZ, 1981, p. 144). A mensagem de um processo evolutivo contínuo que levaria tudo e todos inevitavelmente a um estado de perfeição, mas

cujo fundamento estava na capacidade de adaptação funcional do indivíduo frente a seu meio, passou a fazer parte da consciência nacional estadunidense quase que instantaneamente, pois refletia as experiências e os anseios daquela sociedade. Uma sociedade individualista e ambiciosa que acreditava na independência, na livre iniciativa e na auto-suficiência só poderia ser aquela em que motes como “a sobrevivência dos mais aptos” e “a luta pela existência” simultaneamente reforçariam o já vivido, além de servirem como diretrizes para o tempo vindouro. Esse mesmo reflexo foi sentido no desenvolvimento de uma nova ciência que dava seus primeiros passos naquele país, a psicologia:

O povo dos Estados Unidos estava voltado para o prático, o útil e o funcional, e a psicologia americana, em seus estágios pioneiros, refletia essas qualidades. (...). A psicologia americana tornou-se funcional porque a evolução e seu espírito funcional estavam de acordo com o temperamento básico dos Estados Unidos. E como as concepções de Spencer eram coerentes com o *ethos* americano em geral, seu sistema filosófico influenciou todos os campos do conhecimento, incluindo a nova psicologia (SCHULTZ e SCHULTZ, 1981, p. 146).

A importância das ideias spencerianas para aquele período é inegável, todavia, no que diz respeito à nossa pesquisa, um fato relevante a ser mencionado foi, a adoção de *Princípios de Psicologia* de Spencer, em seus dois volumes, por William James, como livros-texto para o curso de psicologia ministrado por ele em Harvard (SCHULTZ & SCHULTZ, 1998, p.147), o que demonstra, a nosso ver, no mínimo, o respeito que James tinha pelo autor. Mesmo que a obra de Spencer possa ter sido uma fonte de inspiração para as ideias jameseanas no que se refere à consciência como função humana fundamental para o processo adaptativo ao ambiente, contrariamente à tendência de considerá-la como função humana na adaptação da espécie, James preferiu definir a psicologia em termos de uma disciplina centrada na evolução do indivíduo em relação ao seu ambiente, sendo esse também um dos pilares da então nova filosofia funcional. Outra possível influência do positivismo de Spencer na obra de James, talvez tenha sido o método da introspecção privilegiado por ele na produção de seus dois volumes também intitulados *Princípios de Psicologia* (1890), lembrando que para o pensador inglês, esse método serviria tão somente para a construção da perspectiva subjetiva de uma

ciência da psicologia, sendo que para James ela é um método científico legítimo de importância igualável a qualquer outra abordagem empírica objetiva.

Além de Spencer, devemos destacar outro filósofo, já citado em nossa pesquisa, como influente para a obra jameseana. As ideias de Henri Bergson exerceram forte impacto em William James, não apenas por sua visão evolucionista, que publicada em *A Evolução Criadora* (1907) foi qualificada por ele como uma aparição divina, mas também porque sua obra ratificava que o intelectualismo deveria ser abandonado. A filosofia bergsoniana coadunava com as concepções jameseanas de que a dicotomia entre o interno e o externo não passava de uma invenção da consciência, além da não existência de um princípio que determinasse que o conhecimento da realidade fosse possível somente pela perspectiva conceitualista (TAYLOR, 1996, pp. 135-136).

Além de contemporâneo de William James, Bergson foi também um amigo com quem manteve intenso intercâmbio intelectual. Em *Um Universo Pluralista* (1909), obra publicada a partir da transcrição das Conferências Hibbert em Oxford no ano precedente, James devotou uma conferência inteiramente às suas ideias, que segundo ele, colaboraram com algumas concepções de sua psicologia, como por exemplo, o fluxo de consciência, e também a metafísica do empirismo radical (TAYLOR, 1996, p. 135), temas aos quais dedicaremos nossos esforços no próximo capítulo.

Acerca do empirismo radical, James escreveu a Bergson: “Acredito que a hipótese indispensável em uma filosofia da experiência pura é aquela de muitos tipos de outras experiências diferentes das nossas, em que a questão da síntese co-consciente / consciente (suas condições, etc.) torna-se um assunto urgente” (JAMES apud TAYLOR, 1996, p. 136 – tradução nossa), ao que Bergson respondeu em carta no dia 15 de fevereiro de 1905:

Creio que em muitos pontos essenciais concordamos, mas talvez não fosse tão longe quanto vós no caminho do ‘empirismo radical’. A principal diferença concerne provavelmente mais uma vez (embora não tenha ainda certeza) ao papel do inconsciente. Não posso impedir-me de atribuir ao inconsciente um lugar amplo, não apenas no domínio da psicologia, mas também no universo em geral, uma vez que a existência da matéria não percebida me parece ser do mesmo gênero de um estado psicológico não consciente. A existência de alguma realidade fora de toda consciência

efetiva é algo intimamente mesclado com a vida consciente, 'entrelaçado a ela' e não 'subjacente a ela', como quereria o substancialismo. Mas é possível que, mesmo acerca deste ponto, eu esteja mais próximo de vós do que imagino (JAMES apud TAYLOR, 1996, p. 136 – tradução nossa).

Bergson mais tarde afirmaria ao prefaciá-la a edição francesa da obra de James, *Le Pragmatisme*, que para ele (James): "(...) nos banhemos em uma atmosfera cruzada por correntes espirituais. Muitos resistem, mas outros se abrem amplamente e assim se permitem serem influenciados por essas brisas tão beneficentes" (BERGSON, 1968, Introdução – tradução nossa).

A atmosfera a que Bergson se referia parece-nos análoga às concepções científicas da época, sobretudo da física, de um campo invisível único, no qual se manifestam fenômenos diferenciados por forças distintas. Esse campo único na psicologia jameseana, é chamado por ele de "Mar Infinito de Consciência", o qual nos cerca e pode fazer-se visível apenas durante momentos únicos, quando retiramos o véu que o separa da consciência em seu estado habitual. Quanto à consciência, em sua obra *Variedades da Experiência Religiosa* (1902), James usa a expressão "campo da consciência", algo novo nos livros de psicologia (JAMES, 1995, p. 150), e acrescenta:

Diferentes indivíduos apresentam diferenças constitucionais na questão da amplitude do campo. (...) O fato importante que a fórmula do 'campo' comemora é a indeterminação da margem. Embora desatentamente compreendida como é, a matéria que a margem contém está lá e nos ajuda não só a orientar o nosso comportamento, mas também a determinar o movimento seguinte da nossa atenção. Circunda-nos como um 'campo magnético', em cujo interior o nosso centro de energia gira como a agulha de uma bússola, quando a fase presente da consciência se altera e transforma na fase seguinte (JAMES, 1995, p. 150).

Assim, ao estabelecer a realidade do invisível, James afirmou que além do limiar da consciência como um campo qualitativo e quantitativo existem dimensões da experiência ainda incompreensíveis pelo "eu" habitual. James sugeriu dessa forma, que o universo está cheio de pensamento e repleto de consciência, como um campo informacional acessível a uma consciência que se manifesta individualmente e que pode se aventurar além de sua própria margem, alargando assim o seu campo de percepção.

William James, em sua Conferência Ingersoll de 1897 já defendia a tese de que o cérebro ao invés de produtor de uma mente consciente é na verdade o transmissor da consciência, ou analogamente a um filtro, o órgão que a concentra, limita ou restringe<sup>11</sup>. O ponto importante acerca da perspectiva da teoria jameseana da mente como um filtro é o fato de a mente ser parcialmente dependente do cérebro, tornando concebível a hipótese da existência de algo anterior à vida e a sua persistência à morte biológica do organismo humano. Essa teoria era também compartilhada por Bergson e Frederic Myers, cujas formulações deste último “foram (...) centrais para o desenvolvimento da psicologia e da filosofia de James nos anos 1890 (...)” (TAYLOR, 1996, p. 79 – tradução nossa), segundo a opinião desse comentador.

Frederic William Henry Myers (1843-1901) talvez seja mais conhecido como poeta inglês, no entanto era também pesquisador e teórico dos fatos psíquicos de reputação respeitável, cujo mérito reconhecidamente está em ter conseguido equilibrar em seus trabalhos, as posições inconciliáveis das atitudes de céticos extremistas e de espiritualistas entusiasmados em relação aos fenômenos que, para muitos, eram apenas um modismo, fruto do casamento entre a ingenuidade e a curiosidade públicas e o oportunismo de hábeis charlatões. No entanto, suas observações levaram-no à formulação da teoria da consciência subliminar que entre outras coisas, afirma o seguinte:

(...) que o fluxo de consciência no qual vivemos habitualmente não é a única consciência que existe em conexão com o nosso organismo. Nossa consciência habitual ou empírica pode consistir de uma mera seleção de uma multiplicidade de pensamentos e sensações (...). Concebo ser possível que no futuro, e sob condições alteradas, eu possa recordar de tudo; Possa então assumir várias personalidades sob uma única consciência, em cuja consciência extrema e completa, a consciência empírica que nesse momento dirige minha mão, possa ser apenas um elemento de muitos (MYERS, apud TAYLOR, 1996, p. 67).

Em sintonia com as concepções de Myers, William James defendia a existência e a operação simultânea de dois sistemas de consciência; um

---

<sup>11</sup> A “teoria da transmissão” ou “teoria da mente como um filtro” não tem sua origem na obra de William James. Kant já havia se referido ao corpo como um impedimento à vida espiritual pura em sua *Crítica da Razão Pura*, bem como Platão em alguns de seus diálogos como *Fédon*, *Fedro* e *Íon*. (KELLY, 2007, p. 29n23).

representando a consciência em estado de vigília e outro, em uma vasta região subliminar, como que enterrado nela.

Ao passo que para Myers temos em nós uma quantidade inumerável de fluxos de consciência, o que nos capacitaria a experiências tanto psicopatológicas como transcendentais, para James, numa adaptação dessa perspectiva à hipótese psicogênica de Charcot e Janet, retemos em nós uma abundância de imagens representando nossas experiências, das melhores às piores (TAYLOR, 1996, p. 67). Das imagens advindas de experiências traumáticas não guardamos lembrança, entretanto, elas podem persistir acumuladas na região subliminar, ou seja, no subconsciente, agindo de acordo com suas próprias leis, por vezes tornando-se parasitárias, e atraindo outras imagens semelhantes para a formação de uma coleção de memórias subliminares. Na sua expressão física máxima teríamos a histeria e quando estas passassem a dominar totalmente o campo da consciência, na sua forma mais extrema e mais desenvolvida, tais grupos parasitários poderiam emergir como personalidades separadas e independentes da habitual, em outras palavras, o fenômeno das personalidades múltiplas (TAYLOR, 1996, p. 67).

Voltaremos com maior detalhamento a esses conceitos jameseanos e também àqueles que influenciaram seu trabalho no capítulo subsequente. Todavia, podemos adiantar que uma vez indicadas a realidade da região subliminar da consciência e a possibilidade tanto de as expressões psicopatológicas como as transcendentais originarem-se em um mesmo campo, William James passa então a concentrar sua atenção e esforços na pesquisa dos processos que dão acesso e permitem ao lado mórbido emergir e assumir o controle da personalidade humana. Dentre eles, James destacou a escrita automática, em que a mão do sujeito parece gradualmente dissociar-se de sua consciência habitual, trazendo à tona manifestações de uma ou mais consciências até então ocultas. James assinalou também que da escrita automática poder-se-ia passar ao transe mediúnico, estado no qual essas outras consciências se manifestariam através da fala ou da escrita do sujeito (TAYLOR, 1996, p. 60).

Nesse mesmo contexto, vários ensaios de autoria de William James mostravam-se marcados pela inextricável relação entre a psicologia da anormalidade

e as pesquisas psíquicas, o que indica uma atmosfera de práticas psicoterapêuticas que ao mesmo tempo eram vistas como legitimamente científicas e ricas em implicações religiosas, evidenciando uma psicologia do desenvolvimento de características mentais e morais que “incorporam a iconografia do transcendente em um modelo científico da personalidade” (TAYLOR, 1996, pp. 41 - 42).

Apesar de James ter sido o divulgador maior dos trabalhos de Janet nos Estados Unidos bem como de outros investigadores franceses, suas ideias não se limitaram ao reconhecimento da realidade única da consciência em seu estado de vigília, tampouco comungavam com a visão continental de que os estados subconscientes eram simplesmente o resultado da dissociação da consciência, o que representaria um processo reverso à evolução defendida por ele. James faz essa distinção em seu ensaio intitulado *The Hidden Self* (O Eu Oculto), publicado em 1890:

Há transe que obedecem a um outro tipo. Eu conheço uma mulher não-histórica que, em seus transe, sabe de fatos que transcendem completamente sua *possível* consciência em estado normal, fatos acerca das vidas de pessoas que ela nunca viu ou tomou conhecimento. Estou cômico de todas as responsabilidades a que essa declaração me expõe, e eu a faço deliberadamente, não tendo quase nenhuma dúvida de toda a sua veracidade. Minha impressão *pessoal* é que o estado de transe é algo imensamente complexo e flutuante, na compreensão daquilo em que nós mal começamos a penetrar, e no que concerne a qualquer generalização feita com ímpeto, será certamente prematura. *Um estudo comparativo dos transe e dos estados subconscientes* é ao mesmo tempo da máxima e extrema importância para a compreensão da nossa natureza (JAMES apud TAYLOR, 1996, p. 46 – tradução nossa e destaques do autor).

James finalizou seu artigo convocando a esse desafio qualquer um que quisesse “trilhar a senda de estudo que por ser tão magnífico, um pioneiro colherá uma valiosa recompensa” (JAMES apud TAYLOR, 1996, p. 46 – tradução nossa).

Quando esse ensaio foi publicado, James já era considerado esse pioneiro, mormente a partir do final da década de 1880, período em que intensificou suas pesquisas acerca dos transe mediúnicos com a Senhora Leonora Piper (1857-1950), médium também extensivamente investigada por outros como Richard Hodgson (1855-1905), James Hervey Hyslop (1854-1920) e o Dr. G. Stanley Hall (1844-1924), todos do comitê de pesquisas da Sociedade Americana para Pesquisas

Psíquicas (A.S.P.R.), da qual James fora um de seus fundadores, além de presidente da Sociedade Britânica para Pesquisas Psíquicas (B.S.P.R.), entre 1894 e 1895.

Após centenas de sessões com a médium, James admitiu não ter uma explicação definitiva para os fenômenos de transe da Senhora Piper, embora testemunhasse em favor da ausência de fraude e da presença de poderes cognitivos preternaturais. Mesmo assim, James dá algumas indicações de sua possível fonte:

Podemos nos apoiar novamente na noção de uma espécie de algo-mental (*mind-stuff*) flutuante no mundo, infra-humano, contudo possuidor de lampejos fragmentários de cognição super-humana, incapaz de congregarse, exceto ao tirar vantagem dos estados de transe de alguns organismos humanos existentes, e ali desfrutando de uma existência parasítica que a prolonga fazendo-se aceitável e plausível sob o nome de um espírito (JAMES apud TAYLOR, 1996, p. 50 – tradução nossa).

Outros intelectuais, contemporâneos de William James, influenciaram seu trabalho como Gustav Theodor Fechner (1801-1887) e Théodore Flournoy (1854-1920). O primeiro foi físico alemão e fundador da psicofísica moderna. Elaborou sua cosmologia com base na matemática e em revelações místicas, e cuja psicologia espiritual da consciência chamou a atenção de James após o ano de 1900.

A impressão causada pela ideias de Fechner em James foi tamanha, que ele dedicou uma conferência ao pensador alemão, por ocasião das Conferências Hibbert em Oxford em 1908, mais tarde também transcrita e publicada em *Um Universo Pluralista* (TAYLOR, 1996, p.137).

Segundo James, para Fechner tanto a opinião científica quanto a popular estavam equivocadas por considerar o elemento espiritual não como regra, mas como exceção no seio da natureza (TAYLOR, 1996, p. 137). Assim, Fechner acreditava em uma consciência inerente à matéria, e que “o universo como um todo, em todas as suas extensões e comprimentos de onda, exclusões e envolvimentos, está por toda parte vivo e consciente” (TAYLOR apud Taylor, 1996, p. 137 – tradução nossa). Entre outros temas, Fechner abordou a possibilidade de uma consciência nas plantas proporcional ao seu tipo de organização biológica e da existência de uma Alma-da-Terra, cuja consciência constituída pela totalidade do planeta e de suas partes, receberia também contribuições das consciências individuais humanas, que coletivamente, como espécie, deve despertar para um estado mais elevado de

consciência (TAYLOR, 1996, pp. 137-138). Em sua doutrina do pampsiquismo no âmbito humano, Fechner defendia segundo James, a ideia de que “os estados da consciência, assim chamados, podem separar-se e combinar-se livremente, e manter suas próprias identidades inalteradas enquanto constituem partes de campos de experiência simultâneos de extensão mais ampla” (JAMES, 1977, p. 83 – tradução nossa).

Outra influência notada na obra de James deveu-se ao suíço Théodore Flournoy, que além de psicólogo e pesquisador do fenômeno psíquico, foi um dos amigos com quem ele manteve intenso intercâmbio por meio de cartas, sobretudo durante o período de produção do filósofo estadunidense ao qual delimitamos as nossas pesquisas. As observações de Flournoy acerca das manifestações psíquicas estavam voltadas principalmente ao fenômeno da mediunidade e sustentadas pelo conceito da dimensão subliminar da consciência de Frederic Myers para explicar os estados criativos dos médiuns. Ao final de suas pesquisas, concluiu não poder explicá-los de maneira satisfatória, embora tenha colaborado com James em suas conclusões.

A insistência nas pesquisas psíquicas pode parecer àqueles que costumam apressar-se em suas conclusões, um indício de que William James e todos aqueles que acabamos de citar tinham suas mentes povoadas por crenças místicas ou pretensões de encontrar um caminho, ou até um atalho que aceleraria o processo evolutivo da espécie humana. Para evitar tal equívoco, no próximo capítulo discorreremos acerca daquilo que chamaremos de “os protocolos jameseanos”, que consistem em princípios metafísicos e epistemológicos elaborados por William James na fundamentação de uma ciência da psicologia capaz de incluir tais fenômenos em suas pesquisas. Além disso, no capítulo 3, descreveremos a atitude científica de absoluto rigor exigida por James, bem como as metodologias propostas por ele para investigá-los. Demonstraremos assim, que a prescrição para que se avançassem as pesquisas dos fatos considerados paranormais era na verdade para William James a indicação de uma via necessária para a compreensão da natureza psíquica do homem em suas qualidades, potencialidades e anormalidades.

## 2 OS PROTOCOLOS JAMESEANOS

Neste capítulo, lançaremos mão de algumas concepções básicas elaboradas por William James que poderão parecer um tanto descritivas e técnicas, mas que se mostrarão úteis não apenas na compreensão do seu projeto filosófico, mas, sobretudo por elas representarem as lentes através das quais discutiremos os estados excepcionais da mente. É importante também ressaltar que a ordem de apresentação desses conceitos não será rigorosamente cronológica, pois ao privilegiar a ordem lógica procuramos favorecer a compreensão daquilo que pretendemos demonstrar em nossa pesquisa. Reconhecemos que o respeito à cronologia possa ser traduzido como respeito ao filósofo e sua obra, todavia, confiamos que sua alteração para os fins didáticos exigidos em uma pesquisa dessa natureza não deva corresponder necessariamente a uma impostura filosófica.

Apresentaremos, portanto, três eixos da obra jameseana, que muito embora possam ser analisados separadamente, a nosso ver quando articulados representam o corpo teórico que ao perpassar nossa temática mostrar-se-á capaz de sustentar nossas teses. São eles: o empirismo radical cuja metafísica e epistemologia consistem em determinar como se constituem as ideias e sob quais regras elas se organizam, o pragmatismo como princípio metodológico capaz de determinar quais são as ideias segundo as quais poderemos agir ou aumentar nosso poder de ação, e o conceito de fluxo de consciência para a determinação daquilo que permite a ela dar sentido aos signos que percebe e às idéias que concebe.

### 2. 1. PRIMEIRO PROTOCOLO: O EMPIRISMO RADICAL

As pesquisas empíricas em psicologia conduzidas por William James antes de 1890, cada vez mais demonstravam que tanto o modelo psicológico idealista<sup>12</sup> como

---

<sup>12</sup> Teoria segundo a qual conhecemos os objetos não em si mesmos, mas sim como se apresentam através das ideias que fazemos deles (DORIN, 1978, p. 138).

o associacionista<sup>13</sup>, não eram suficientemente abrangentes, muito embora cada um deles apresentasse suas vantagens. De um lado, o idealismo-racionalista estabelecia os princípios da unidade como a fonte irrefutável da inteligibilidade, mas deixava de fora o particular. Do outro, o associacionismo-empirista solucionava satisfatoriamente a particularidade, mas falhava na constatação da continuidade e, portanto, da unidade, pois reduzia a experiência a uma sucessão de elementos estáveis, distintos e substantivos – ideias, imagens, objetos percebidos, sensações – como elementos que podem ser fixados pela atenção e examinados de forma introspectiva. Para James, essa última como visão pontual e descontínua da experiência, ignora e falseia regiões imensas de nossa vida interna (JAMES, 1983, p.143) sendo completamente estranha à qualidade e caráter dinâmico e fluido da consciência, do universo, enfim, da própria experiência. Em poucas palavras, o universo diretamente apreendido não precisa de nenhuma sustentação de ligação trans-empírica estranha, pois possui identicamente aos pensamentos, uma estrutura já concatenada ou contínua.

Todavia, ao contrário de se posicionar na contramão das crenças que permeavam os espíritos positivistas de sua época, James sugere uma nova perspectiva na compreensão do mundo, levando o empirismo a seu extremo mais radical. Sua proposta fundamenta-se nos fatos da experiência tomados na sua mais ampla e total acepção, permeados por conceitos como, fluxo de consciência e estados mentais tanto múltiplos quanto alternantes. Ao passo que o mundo positivista mostrava-se puramente racional, contido, impessoal, mecânico e fechado, aquele que James pretendia revelar era, pessoal, vivo, transbordante, novo e aberto (TAYLOR, 1996, p. 112).

Em suas investigações acerca da consciência, a que James dedicou grande parte de sua vida intelectual, ele a percebe não como algo que devesse ser tratado como uma entidade real, portanto a desontologiza ao afirmar que ela não se trata de um primeiro princípio, mas de uma função na experiência que os pensamentos desempenham para a adaptação do indivíduo ao seu meio. Para James, essa função

---

<sup>13</sup> Concepção psicológica que afirma, como o empirismo, que o espírito humano se desenvolve a partir de um estado inicial (a *tábula rasa*), unicamente pelo efeito da experiência, graças ao processo de associação entre ideias (DORIN, 1978, p. 87).

cognitiva experiencial a que chamamos consciência se configura e se manifesta de forma contínua, como um fluxo inserido também em um fluxo de realidade também contínuo. No entanto, algumas perguntas precisam ser respondidas por James. O que conferiria ao conhecimento seu estatuto de verdade? Seria a verdade um algo anterior à experiência como querem os racionalistas, ou seria a função cognitiva coincidente à sua instância veritativa, posição defendida pelos empiristas?

Com esse intuito, William James elaborou então, uma solução alternativa que implicou na construção de um caminho constituído por princípios metafísicos e de conseqüências epistemológicas a partir de relações experienciadas, que coletivamente foram rotulados por ele de “empirismo radical”. No mês de setembro de 1904 no *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, os dois artigos intitulados *A Consciência Existe?* e, *Um Mundo de Experiência Pura* foram publicados com o intuito de apresentar uma nova perspectiva capaz de permitir a reformulação dos problemas fundamentais da filosofia e da psicologia que vimos a pouco.

O que ele chamou de empirismo radical representa a formulação já amadurecida de uma série de ideias que James vinha desenvolvendo desde meados da década de 1880, mas foram esses os artigos que introduziram a noção de “experiência pura” como um dos elementos basilares tanto para a sua filosofia como para a psicologia por ele vislumbrada. Sinteticamente, a expressão “experiência pura” designa o momento, ou a dimensão anterior a qualquer experiência, seja ela de natureza psicológica ou filosófica. Em outros termos, uma experiência precedente a qualquer tipo de constituição, seja ela referente ao sujeito, ao objeto ou à matéria, sendo todos esses exemplos, descritos por James como processos que se dão no pensamento ou fora dele. Assim, tanto os dados subjetivos quanto os objetivos da experiência no seu sentido mais comum, constituem-se posterior e retrospectivamente à experiência pura.

Eugene Taylor, comentador da obra de William James apresenta seus argumentos em favor do empirismo radical agrupados em três chaves de compreensão. São elas: a) A continuidade da experiência; b) A metafísica da experiência pura; c) A epistemologia das relações experienciadas (TAYLOR, 1996,

P. xi). Seguiremos a mesma divisão, por julgá-la além de didática, adequada aos propósitos de nosso trabalho.

### 2.1.1 A continuidade da experiência

O primeiro grupo de argumentos de William James já havia sido publicado em um artigo de 1984, intitulado “*Sobre algumas omissões da psicologia introspectiva*” (tradução nossa), cujas análises tornaram-se a base para sua famosa descrição do “fluxo de consciência”, no qual James criticava o empirismo ortodoxo por reduzir a experiência a uma sucessão de elementos estáveis, distintos e substantivos – idéias, imagens, objetos percebidos, sensações – como dados que podem ser fixados pela atenção e examinados de forma introspectiva. Para James, essa visão pontual e descontínua da é completamente estranha à qualidade e caráter dinâmico e fluido da consciência.

A experiência na visão jameseana é tanto feita de transições e relações quanto de idéias e imagens substantivas, sendo as últimas o foco da análise empírica tradicional. Para James:

Quando vislumbramos de forma rápida e geral o maravilhoso fluxo de nossa consciência, o que primeiramente nos impressiona é o diferente ritmo de suas diferentes porções. Nossa vida mental, como a vida de um pássaro, parece feita da alternância de vôos e pousos (...). Os locais de pouso são normalmente ocupados por imaginações sensoriais de algum tipo, cuja peculiaridade é poderem ser suspensas diante da mente por tempo indefinido, e contempladas sem mudanças; os vôos são preenchidos com pensamentos relacionais (partes transitivas), estáticos ou dinâmicos que na sua maioria são obtidos entre as matérias contempladas nos períodos do relativo repouso (JAMES, 1996, p. 143 – tradução nossa).

Podemos estabelecer assim, que o argumento em favor da continuidade da consciência é situado por James no âmago de seu empirismo radical. James também caracterizou a essência do empirismo radical no prefácio de seu livro *The Meaning of Truth* (1909) nos seguintes termos: um postulado, um enunciado de fato e uma conclusão generalizada, o que coloca a centralidade das relações experienciais totalmente em evidência.

O seu postulado é que “as únicas coisas que devem ser debatidas entre os filósofos devem ser aquelas definíveis em termos retirados da experiência” (JAMES, 1987, p. 826 – tradução nossa). Embora esse postulado possa parecer uma afirmação em favor do empirismo, a referência de James à experiência não deve ser tomada no seu sentido mais estrito, pois James já havia desenvolvido em *Princípios de Psicologia*, a concepção de “orlas” ou “bordas da consciência”, que se mostravam indefinidas no campo da experiência, mas que permitiriam o vislumbre de ambientes totalmente estranhos à atividade humana. Nas palavras de James: “Nossos campos de experiência não têm limites mais definidos do que nossos campos de visão. Ambos são orlados por um *mais* que continuamente os substitui, enquanto a vida se processa” (JAMES, 1974, p.126).

Devemos lembrar que seu envolvimento com as pesquisas psíquicas, experiências psicodélicas, experiências místicas, sonhos e alucinações, já era presente desde a década de 1880, o que não apenas ampliou e muito sua visão acerca dos limites da experiência, mas também teve relevo na formulação de suas concepções acerca da consciência ao longo de toda a sua obra. Muito embora longe de ser restritivo ao âmbito da experiência, o seu postulado na verdade procurava excluir das análises filosóficas, a tendência em considerar como temas para debate, apenas aqueles produtos oriundos de sistemas puramente conceituais. Na concepção de James, as relações entre perceptos<sup>14</sup> e conceitos seriam de entrelaçamento e todas elas ocorrendo no interior da experiência, fazendo com que tudo o que seja real, deva ser experienciado em algum lugar, e tudo o que seja experienciado, deva ser real em algum lugar (James apud Flournoy, 1911, p. 69 – tradução nossa).

Já o seu enunciado de fato é que “as relações entre as coisas, tanto conjuntivas quanto disjuntivas, são tanto partes da experiência direta e particular, nem mais nem menos, quanto às próprias coisas” (JAMES, 1987, p. 826 – tradução

---

<sup>14</sup> Objeto da percepção, sem referência a uma realidade, a uma coisa em si á qual corresponderia este percepto. Equivale à expressão alemã *empirische Anschauung*, quando se entende por *Anschauung* não a faculdade ou o ato de perceber, mas a própria “representação” que resulta deste ato (LALANDE, 1999, p. 805). Para William James, “perceptos” são os conteúdos mentais de objetos complexos, quando intensos, e “conceitos” ou “pensamentos”, quando fracas (JAMES, 1974, p. 65).

nossa). Este, em nossa opinião, representa o coração de sua doutrina, pois elimina a necessidade de qualquer princípio transcendente de conexão que garanta a continuidade do fluxo da experiência, ao mesmo tempo em que preserva a particularidade do empirismo, inserindo-a na continuidade da unidade.

Para James, essa continuidade é afetivamente sentida em nossas experiências. Dentre as relações sentidas, a de conjunção representa papel chave para o empirismo radical, pois é ela que garante a mudança contínua como algo imediatamente experienciado. Sem o argumento da continuidade, fundamentada no fato das relações experienciais, como veremos, nem a metafísica de James, nem a sua epistemologia da experiência pura, fariam qualquer sentido. Sua importância é expressa por James na seguinte afirmação:

Mas a transição contínua é uma espécie de relação conjuntiva; e ser empirista radical significa ater-se decididamente a essa relação conjuntiva de todas as outras, pois este é o ponto estratégico, a posição através da qual, se um furo for feito, se infiltrarão em nossa filosofia todas as corrupções da dialética e todas as ficções metafísicas (JAMES, 1974, p. 118).

Compreendido o enunciado de fato, sua conclusão generalizada se esclarece por si só: “as partes da experiência articulam-se por meio de relações sendo que elas próprias são partes da experiência” (JAMES, 1987, p. 826 – tradução nossa). Isto é, por conectarem-se interiormente ao fluxo, as relações entre os termos da experiência reafirmam que o suporte trans-empírico dos idealistas é supérfluo. James faz uso da seguinte metáfora para que se visualize a continuidade da experiência: “No empirismo radical, não existe nenhum fundamento, é como se as partes se unissem por suas bordas, formando as transições experienciadas entre elas (bordas) seu cimento” (JAMES, 1974, p.132). Mas em seguida faz ressalva da imprecisão do exemplo:

(...) na experiência real as partes mais substantivas e mais transitivas se ligam entre si continuamente, não existe em geral nenhuma separação que precise ser ultrapassada por um cimento externo; (...) Mas a metáfora serve para simbolizar o fato de que a experiência em si mesma, tomada em sentido geral, pode crescer a partir de suas bordas. Que um momento dela prolifera no próximo por transições que, conjuntivas ou disjuntivas, continuam o tecido experiencial, não pode, ser negado. A vida está nas transições assim como nos termos conectados; (JAMES, 1974, p. 132)

O postulado de James, se tomado isoladamente, pode dar a impressão de inseri-lo na tradição do empirismo, mas seu enunciado de fato e sua conclusão generalizada levam-no ao seu extremo lógico. O próprio James afirmou que para ser radical o empirismo não deve admitir em suas construções e nem excluir delas qualquer elemento que não seja retirado do experienciado, sendo que mesmo as relações que conectam as experiências devem ser relações experienciadas e, portanto, serem consideradas reais como qualquer parte do sistema (JAMES, 1974, p. 116).

### **2.1.2 A metafísica da experiência pura**

Em seu texto *A “Consciência” Existe?*, William James tornou pública sua suspeita em relação à existência da consciência como uma entidade, que segundo ele já perdurava havia duas décadas, mas que naquele momento era chegada hora de descartá-la total e definitivamente. Sua declaração mais do que justificar as aspas na palavra “Consciência” no título de seu ensaio, representava um primeiro golpe aos dualismos entre mente e corpo, sujeito que conhece e objeto cognoscível, pensamento e objeto, e mais recentemente, consciência e conteúdo, o que pavimentaria o início do caminho para a sua exposição da doutrina do empirismo radical.

Desde Descartes, com a formulação da distinção entre duas substâncias, uma extensa e outra não que correspondiam respectivamente ao corpo e à alma, a questão de como um corpo extenso e localizado no espaço que seria capaz de afetar ou ser afetado por uma alma sem extensão tem atormentado o pensamento ocidental. Mesmo que nossa experiência pessoal pareça atestar que em oposição a um corpo espacial e tangível, nossa alma, inextensa e intangível o comanda em seus movimentos e ações sem nenhum obstáculo, tanto na dimensão da ciência como da lógica filosófica, o problema ainda permanece sem solução definitiva. Já no século XIX, o dualismo corpo-alma assumia novas faces, como a do sujeito que conhece e do objeto que pode ser conhecido, e conseqüentemente, o dualismo entre a

consciência e seu conteúdo, sendo que nessa última, a consciência era tomada como um ente reificado e oposto à abstração de seus conteúdos sempre evocada para explicar como as coisas podem ser conhecidas. Conteúdos impalpáveis de realidades concretas que penetravam a consciência e lá como que amalgamados a um “algo” desconhecido constituíam o fenômeno consciente. Em seu texto, para exemplificar a experiência na perspectiva dualista de uma consciência oposta ao seu conteúdo, James utilizou-se da seguinte metáfora:

A experiência, desta forma, seria muito parecida a uma tinta com a qual as pinturas do mundo seriam feitas. A tinta tem uma constituição dualista, envolvendo um mênstruo (óleo, espessura, etc...) e uma massa de conteúdo na forma de pigmento em suspensão dentro dela. Podemos obter o mênstruo puro, permitindo que o pigmento se deposite; e o pigmento puro, depurando a espessura ou o óleo. Operamos aqui por subtração física; e a opinião corrente é que por subtração mental podemos separar os dois fatores da experiência de uma maneira análoga – não isolando-os inteiramente, mas distinguindo-os o suficiente para saber que eles são dois (JAMES, 1974, p. 103-104).

Foi com o propósito de transcender este dualismo entre consciência e conteúdo, que James articulou em sua doutrina, o princípio metafísico da experiência pura no qual ele afirma não existir um “estofa (*stuff*) primitivo ou qualidade de ser, oposto àquele de que objetos materiais são constituídos, a partir do qual nossos pensamentos dos objetos materiais são constituídos (...)” (JAMES, 1974, p. 102). O que existe para ele é “uma única matéria-prima, ou um único estofa no mundo, um estofa do qual todas as coisas são compostas” (JAMES, 1974, p. 102) a qual ele denominou de experiência pura. Mas se tudo o que existe é experiência pura e experiência pura é tudo o que existe, restava ainda saber o que é a consciência. Para tal definição, é importante apontar que James negou a existência da consciência como entidade destituindo-a de seu estatuto ontológico, mas aquiesceu a existência dos pensamentos que por sua vez fazem parte da experiência. Assim, para ele a consciência é apenas uma função que no interior da experiência é desempenhada pelos pensamentos, sendo esta função, conhecer. Para ele, ao contrário da metáfora já citada da tinta, que em repouso decanta seu conteúdo separando-o, a consciência não possui essa duplicidade interna, pois para ele a distinção entre consciência e conteúdo não se dá por subtração, mas por adição.

Para explicar sua afirmação, James recorreu ao mesmo exemplo da tinta, que nas prateleiras de uma loja é considerada um produto vendável, mas sobre uma tela na composição de uma obra, mesmo que ela represente apenas um traço, sua função passa a ser de natureza espiritual. Da mesma forma a consciência quando considerada em contextos diferentes, ora ela tem a função daquilo que conhece, ora ela pode ser considerada como a parte de uma coisa conhecida, em outras palavras, seu conteúdo objetivo. Como o próprio James afirmou: “Numa palavra, num grupo figura como um pensamento, em outro grupo como uma coisa. E desde que ela possa figurar em ambos os grupos simultaneamente, temos todo o direito de falar dela como algo subjetivo e objetivo ao mesmo tempo” (JAMES, 1974, p. 104).

Assim, em substituição às doutrinas que defendiam o dualismo substancial, James propõe um monismo de princípio, mas que surpreendentemente se revela pluralista em seu processo. Além do aspecto simultâneo de subjetividade e objetividade da consciência, defendido por James, ele ainda acrescentou ao único estofo da experiência pura, o aspecto pluralista das distintas naturezas das experiências possíveis quando estas se tornam manifestas. Portanto, em contraste ao dualismo entre consciência e conteúdo, a proposta metafísica jameseana de um monismo pluralista da experiência pura, em princípio pode parecer contraditória, sendo este aparente paradoxo esclarecido no seu sentido mais limitado quando o filósofo dirigiu-se às suas naturezas da seguinte forma:

(...) devo agora dizer que não há estofo *geral* do qual a experiência seja constituída. Existem tantos estofos quantas ‘naturezas’ nas coisas experienciadas. (...) A experiência é apenas um nome coletivo para todas essas naturezas sensíveis (...) não parece existir nenhum elemento universal do qual todas as coisas sejam feitas (JAMES, 1974, p. 110).

A visão jameseana é monista apenas ao considerar que a única coisa existente é a experiência pura; mas ela é radicalmente pluralista porque a experiência pura é infinitamente marcada pelos retalhos irregulares de suas variegadas naturezas. Segundo James: “Ela é constituída de *aquilo*, exatamente do que aparece, de espaço, de intensidade, de uniformidade, de coloração escura, de peso ou qualquer outra coisa” (JAMES, 1974, p.110).

Em resumo, ela é “o campo instantâneo do presente (...) claramente, atualidade desqualificada ou existência, um simples *aquilo*” (JAMES, 1974, p.109). Ela é somente e precisamente o que ela é, qualquer coisa que seja experienciada, no aqui e no agora, em toda a sua multiplicidade, exatamente da forma como ela é experienciada. Os seus aspectos, subjetivo e objetivo, para James não passam de atributos funcionais que se manifestam quando ela é “tomada” ou referida duas vezes, isto é, considerada dentro de dois contextos diferentes, “por uma nova experiência retrospectiva, da qual toda aquela complicação passada forma o conteúdo puro” (JAMES, 1974, p.109). Para James, essa tomada retrospectiva da experiência, cria uma nova experiência, que poderíamos denominar de experiência de segunda ordem, visto que ela se distancia um passo da experiência original direta. Se considerarmos a linguagem quando utilizada para expressar não a experiência original, ela estaria na verdade expressando outra linguagem, como freqüentemente ocorre nos discursos filosóficos e teórico-científicos, fazendo com que os fatos reais da experiência pura facilmente se percam.

Para James, essa tomada reflexiva da experiência em diferentes contextos, reflete e confirma a natureza pluralista das relações dentro da experiência, ao invés de afirmar o dualismo da substância, pois ela não passa de uma dentre uma infinidade de relações potenciais que podemos atualizar. Em outras palavras, em dada porção imediata da experiência pura, não há dualismo interior de um conhecedor e de um conhecido. Essa separação ocorre quando aquela porção é abstraída do fluxo da experiência e considerada retrospectivamente num contexto de relações diferentes, relações estas que são externas àquela experiência quando consideradas em separado e individualmente, mas internas ao fluxo geral da experiência no seu todo. Assim, para James, o dualismo entre o sujeito que conhece e o objeto cognoscível é exterior e posterior às relações experienciais puras ao contrário de um dualismo interior à substância, sendo este o postulado metafísico fundamental de seu empirismo radical.

Ao sugerir o empirismo radical com sua fundamentação na metafísica da experiência pura, além de reformular o problema daquele que conhece e do objeto conhecido, James também desafiou um considerável número de princípios longevos

e caros ao pensamento científico ocidental, como por exemplo, aqueles que insistem na defesa de que as leis matemáticas e causais existem independentemente da mente humana, na existência e persistência de uma realidade objetiva fora de um campo de consciência, ou que sujeito e objeto deveriam manter-se rigidamente distintos no intuito de salvaguardar a objetividade científica. Vale ressaltar que ao considerarmos que os objetos dependem da consciência imediata e presente de um observador, o termo objetividade, para James, não se reduz àquilo que restaria com a supressão do sujeito, mas é o reconhecimento de que aquilo que vemos é um processo ininterrupto entre o que chamamos de interno e externo. Ou seja, todas as percepções, todo o conhecimento e toda a ciência existem apenas em um contexto relacional que se dá no interior de uma experiência dependente da consciência humana como função conhecedora, sendo que essa experiência em seu estado puro é potencialmente e infinitamente mais ampla do que aquelas a que estamos acostumados. Isso significa que é no interior da experiência que todas as relações seriam processadas, e a filosofia, de agora em diante, encontraria tudo o que poderia demandar de um transcendente, de um princípio superior na própria experiência. Na experiência, como termo coletivo a uma multiplicidade de termos e relações conjuntivas e disjuntivas, dá-se o mundo, que em um conjunto de experiências individuais, fluidas, contínuas e indeterminadas, reitera o pluralismo metafísico de William James.

### **2.1.3 A epistemologia das relações experienciadas**

As relações na experiência (vale observar que não é da experiência) são também, parte vital para o desenvolvimento da epistemologia jameseana. Ao considerar que tudo o que existe é experiência, James evita o enfrentamento com os problemas impostos pelas epistemologias da representação que são obrigadas, de alguma maneira, a construir a ponte sobre o abismo que se abre na visão dualista do sujeito que conhece e do objeto que é conhecido, hiato esse que no senso comum é deixado intocado, cabendo ao sujeito superá-lo como de um salto autotranscendente. No entanto, surge o seguinte problema epistemológico: Se a consciência como

entidade não existe e tampouco pensamentos e coisas detêm dimensões ontológicas na experiência, sendo elas adições funcionais da experiência pura, como ocorre o conhecimento?

Para William James, o conhecimento pode ser facilmente explicado como um tipo particular de relação direcionada tanto a um sujeito quanto a um objeto, sendo que em cada um dos direcionamentos, porções da experiência pura podem fazer parte, lembrando sempre que a própria relação é também parte nessa experiência.

Quando o conhecimento é o da percepção, em um tipo de conhecimento que James nomeou de “conhecimento de trato”<sup>15</sup> (JAMES, 1974, p.120), que podemos também entender como conhecimento de apresentação, a relação é de identidade, na qual a mente desfruta do convívio direto e sensorial com um objeto presente. Conhecer é experienciar diretamente, imediatamente e puramente, não havendo separação entre conhecedor e conhecido. Lembremos que para James, no sentido real, não há um conhecedor nem um algo que possa ser conhecido, apenas experiência, pois eles surgem como categorias, como um par eqüidistante, apenas quando a experiência é retomada de forma retrospectiva em contextos diferentes.

Assim, alguém que se encontre no interior de uma sala lendo um livro, está antes de qualquer coisa imerso numa dimensão experiencial que no seu estado puro não diferencia nem sujeito, nem objeto, nem mental, nem físico, pois ela representa apenas um campo virtual de possibilidades, um plano neutro que se estende para além da dualidade psicofísica, mas onde as divisões podem ocorrer e as distinções podem ser construídas. A sala poderia nunca ter existido no seu campo de consciência, no entanto, no momento em que sala e indivíduo se cruzam e num movimento de retrospectiva ele interpreta a si próprio como sujeito consciente e o ambiente como objeto de conhecimento apartado não apenas de si, mas também do fluxo de continuidade experiencial pura, a sala torna-se material passível de interpretações múltiplas, sendo o seu primeiro nível o que James chama de conhecimento de trato, ou perceptual, o que faz da sala para o sujeito, um percepto (JAMES, 1974, pp. 4 - 5).

---

<sup>15</sup> O conceito de “conhecimento de trato” será retomado em maior detalhe mais adiante neste capítulo.

James se referiu a esse exemplo como aquele que pode resolver o enigma de como um ponto pode estar simultaneamente em duas retas distintas. Segundo ele, fazendo uma analogia ao enigma, é possível a uma mesma sala estar em dois lugares simultaneamente se considerarmos o ponto de interseção da experiência pura em que dois processos de seqüências associadas a dois grupos distintos, no caso do exemplo exposto por James, a casa onde está a sala e o leitor que se encontra dentro da sala. No primeiro grupo de associados, que se refere ao do leitor, temos o processo de sua biografia encadeada desde o seu nascimento até o momento em que ele se encontra na sala entretido na leitura do livro, enfim, todos os eventos que com ele se sucederam até aquele momento de contato com o segundo processo de seqüências associadas. Esse segundo grupo, se também tomado isoladamente, é o da casa constituído por sua história, todas as etapas de sua construção, pintura e decoração, incluindo toda e qualquer experiência ocorrida com ela até aquele momento. Assim, o ponto de interseção é o momento de apresentação da sala ao campo de consciência do leitor, sendo esse seu último termo, da mesma forma que é o último termo da história da casa e conseqüentemente da sala, fazendo dessa experiência, uma experiência numericamente unitária, mas que pertence a dois grupos distintos, podendo ela ser visitada de duas maneiras diferentes (JAMES, 1974, p. 105).

James também apontou certas incompatibilidades entre as operações físicas e as mentais referentes a ambos os processos. A casa, embora pudesse já existir faz trinta anos, para o leitor ela poderia jamais ter existido em seu campo de consciência. Na qualidade de estado mental do leitor, ela agora poderá existir indefinidamente e sofrer ao longo do tempo as modificações que ele queira impor a ela. Poderá pintá-la de outra cor para habitá-la o tempo que quiser sem pagamento ou até queimá-la, mas sem destruí-la. Na qualidade de objeto exterior, ao contrário, ele deverá pagar certa quantia mensalmente se quiser ocupá-la; sem manutenção ela sofrerá a ação do tempo e caso haja um incêndio, ela será totalmente dizimada. Nas palavras de James:

Se, (...) ele a segue em direção mental, tomando-a unicamente em relação a eventos da biografia pessoal, todas as espécies de coisas, que seriam

falsas, são verdadeiras para ela, e se ele a trata como uma coisa real experienciada, seguindo-a em direção física e relacionando-a a associados do mundo exterior, aquelas espécies de coisas são falsas (JAMES, 1974, p.106).

Dos perceptos, James passou no mesmo artigo aos conceitos, ou como em sua referência, das coisas apresentadas às coisas remotas (JAMES, 1974, p.106), sendo estas as constituintes do mundo pensado, que ao contrário do mundo sentido ou percebido constitui-se de conceitos diversos, lembranças ou fantasias. Segundo ele, os conceitos também são primordialmente partes da experiência pura que, portanto, podem ser tomados em dois contextos diferentes, em um deles como objetos ou campo de objetos e em outro, como estados mentais. Para ele, essas experiências não perceptuais dotadas de objetividade e subjetividade uma vez tomadas retrospectivamente por outra experiência, são de difícil compreensão pelo fato de elas estarem muito freqüentemente ligadas às experiências perceptuais por relações funcionalmente bastante importantes. Como conseqüência a isso, cremos equivocadamente que as experiências perceptuais são aquelas que traduzem uma única e genuína realidade e que suas relações com experiências conceituais são relações auxiliares ou de segunda ordem.

Pode parecer estranho imaginar que conceitos possam ser dotados de objetividade, mas James argumentou em favor dessa tese com o auxílio de uma citação do psicólogo e colega de Harvard, Hugo Münsterberg (1863 – 1916), que em síntese afirma que aquilo que é pensado é tão vivo quanto aquilo que é percebido, pois ambas as realidades nos são dadas, realidades que conhecemos e descrevemos. Assim, da mesma forma que perceptos e coisas são indistinguíveis por serem experienciados fora do sujeito, os pensamentos concebidos acerca de um objeto tampouco estariam ocultos no seu interior pensante. Para ele, portanto, tanto o objeto pensado quanto o objeto percebido ocupam lugar definido no mundo exterior, em outros termos, são dotados de objetividade. Citamos Münsterberg, quanto ao conhecimento da coisa percebida e da coisa concebida:

Tanto uma como outra podem determinar minha conduta atual, tanto uma como outra são partes da realidade que tomo conhecimento. As coisas nesta sala que examino e aquelas coisas em minha casa distante, nas quais penso, as coisas deste exato momento e aquelas de minha infância há muito

desvanecida influenciam-me e me decidem igualmente com uma realidade que minha experiência delas sente diretamente. Tanto umas como outras constituem meu mundo real, elas o fazem diretamente, elas não precisam ser primeiro apresentadas a mim e mediadas por idéias que, aqui e agora, nascem dentro de mim (...) (MÜNSTERBERG apud JAMES, 1974, pp. 107 - 108).

James corroborou as ideias de Münsterberg ao acrescentar que se não existisse o mundo perceptual que em comparação ao pensamento do mundo, parece mais poderoso e exterior que ele, “nosso mundo de pensamento seria o único mundo, e gozaria realidade completa em nossa crença” (JAMES, 1974, p. 108). Para James, tanto o objeto percebido quanto o concebido são campos de consciência, sendo que a duplicidade da experiência é nos dois casos similar.

Ao se referir mais uma vez ao exemplo já citado, James afirmou que a sala pensada, portanto conceitual, possui conexões pensadas com muitas coisas também pensadas, sendo que algumas dessas conexões são inconstantes, outras estáveis. Das conexões estáveis, o contexto é de associados que coesos entre si formam o que chamamos de “sistema de realidades exteriores” onde a existência da sala como parte de uma casa está localizada em um endereço definido e pertence a alguém que a construiu e quer vendê-la por certa quantia. Das conexões inconstantes, o contexto resultante é não coeso entre seus elementos, pois as relações possíveis com a sala são muito ampliadas naquilo que chamamos de “fluxo de nosso pensamento interno” que, na qualidade ou categoria de imagem mental, “flutua por um momento”, ao contrário da primeira que na qualidade de “real”, existe” (JAMES, 1974, p. 108).

Assim, a sala pensada também é revisitada duas vezes; uma em que a experiência representa, ou seja, subjetiva, e outra em que a experiência é representada, ou objetiva. Mais uma vez é importante lembrar que esse dualismo não está na experiência em seu estado puro, pois esta não é mais que unitária, sendo a subjetividade e a objetividade atributos funcionais que serão sentidos na sua retomada em dois contextos diferentes. A experiência conceitual da experiência pura é, portanto, subjetiva e objetiva apenas potencialmente, sendo que sua duplicação em um estado de mente e numa realidade intencional é apenas um dos muitos estados possíveis.

Em suma, inicialmente, os conceitos e os perceptos, se apresentam como um caos de experiências, mas que uma vez considerados, podem duplicar-se na organização de séries cujos elementos encontram-se ligados a grupos de associados por diferentes relações, formando dois contextos distintos. Ao primeiro, James referiu-se como “história interior da pessoa” e ao segundo, algo que atua como um “mundo ‘objetivo’ impessoal” seja ele, meramente lógico ou matemático, ou espacial e temporal, em outras palavras, um mundo “ideal” (JAMES, 1974, p. 106).

Para melhor explicar essas relações, quando o conhecimento é conceitual, ou mais precisamente, quando o conhecimento se dá através da experiência conceitual, que conforme a denominação de James é “conhecimento-sobre”<sup>16</sup> (JAMES, 1974: p.120), a relação é de continuidade corroborativa na experiência. Para James, uma experiência – uma idéia, uma imagem, um pensamento – *conhece* outra (i.e. seu referente perceptual) quando estas duas partes da experiência real exibem regiões definidas da experiência conjuntiva transicional entre elas. Neste caso, uma experiência “conhece” a outra, ou seja, existe continuidade entre elas, quando a experiência se conduz, sem interrupção, de uma a outra através de uma série de transições na qual a última experiência corrobora aquela ocorrida anteriormente. James sintetiza da seguinte forma:

Nessa continuidade e corroboração, tomadas não em sentido transcendental, mas denotando definitivamente transições sentidas, *repousa tudo o que o conhecimento de um percepto por uma idéia pode possivelmente conter ou significar*. Onde quer que tais transições sejam sentidas, a primeira experiência *conhece* a última. Onde elas não intervêm ou onde, mesmo como possíveis, elas não podem intervir não pode existir pretensão alguma de conhecimento. (...) Assim, o conhecimento vive no interior do tecido da experiência. Ele é *feito*; e feito por relações que se desenrolam no tempo. Sempre que há certos intermediários, tais que, assim que se desenvolvem em direção ao seu fim, há experiência de um ponto a outro de uma direção seguida, e finalmente de um processo completado, o resultado é que seu ponto de partida, em consequência disso, torna-se um conhecedor e seu fim um objeto significado ou conhecido (JAMES, 1974, p. 121).

Assim, no intervalo que é sucedido pela divisão entre consciência e objeto, o pensamento se apropria retrospectivamente do pensamento precedente, interpretando-o como seu e morrendo no momento em que seu conteúdo é

<sup>16</sup> O conceito de “conhecimento-sobre” será retomado em maior detalhe mais adiante neste capítulo.

transmitido para o próximo do fluxo contínuo da consciência. “Ter consciência é, portanto, interpretar o pensamento presente ainda impessoal, como sendo meu” (LAPOUJADE, 1997, p. 33 – tradução nossa). A partir desse ato de apropriação, a experiência pura desaparece, pois se torna uma experiência perspectiva cujo dado que agora é meu, foi constituído por um passado visando o futuro, em outras palavras, um evento, que uma vez destituído de sua pureza experiencial primitiva, passa a significar algo. Dessa maneira, a experiência agora se torna material a ser interpretado. A partir desse agora, aquele indivíduo pode passar a pensar na sala como parte de uma casa construída faz trinta anos e na série de acontecimentos que constituíram sua história, pois ele se tornou elemento relacional de uma experiência interpretativa. Simultaneamente, surgem acontecimentos encadeados anteriormente ao agora, que constituem sua biografia pessoal, fazendo dele próprio, também, material de interpretação.

Assim, interpretar é construir e percorrer séries infinitas de signos que especificamente no exemplo anteriormente descrito tanto podemos chamar de objetivas (história da sala) quanto subjetivas (biografia do leitor) (LAPOUJADE, 1997, p. 33 – tradução nossa).

Ao tomarmos as elaborações epistemológicas de William James, podemos vê-las como processo de significação que se constitui nuclearmente como uma série de três termos, distintas do pareamento saussuriano significante – significado. Na visão jameseana o primeiro signo é o evento pensado que coincide com o meu pensamento, que remete a um segundo signo, o intérprete, que por sua vez remete a um terceiro signo, o aspecto do objeto interpretado pelo primeiro. Assim, trata-se de um processo interpretativo indefinidamente aberto, em conformidade com o seu caráter serial (LAPOUJADE, 1997, p. 35 – tradução nossa). “O pensamento é um signo que remete não a um objeto, mas a um pensamento que é seu signo interpretante, sendo que este por sua vez remete a outro pensamento-signo que o interpreta, assim, num processo contínuo” (PEIRCE apud LAPOUJADE, 1997, p. 35 – tradução nossa).

Dessa forma, as interpretações vêm povoar o campo neutro da experiência pura, dando sentido às coisas, que para James são apenas de ordem funcional e

não ontológica. Sujeito / objeto, pensamento / matéria, mundo psíquico / mundo material, nada mais são do que séries de signos, cujo mérito funcional é o de apresentar maior utilidade e eficiência para a adaptação do ser humano ao seu ambiente, e sendo o processo de adaptação aquele caracterizado por um movimento indefinidamente contínuo, assim também será o processo da interpretação. Da mesma forma que não encontraremos jamais um ponto de repouso ao avançar nas interpretações, no caminho inverso não encontraremos um sujeito como fonte de uma interpretação originária, pois ele é também fruto da interpretação, ou melhor, o sujeito é ele próprio uma interpretação (LAPOUJADE, 1997, p. 37).

Assim, William James completa a sua reformulação do problema do conhecimento, sendo este, nada mais, nada menos, que um tipo particular de relação no interior do fluxo da experiência; a epistemologia do empirismo radical mostra-se tão radical e empirista quanto a sua metafísica.

Fica claro, portanto, que William James nutria uma profunda desconfiança em relação às análises puramente racionais, que para ele nada mais representavam do que o uso da linguagem a respeito da linguagem, sendo esta para ele, a que constitui grande parte do discurso filosófico. Conforme o que pensava James, com nossa inclinação inveterada a tais análises, tendemos facilmente ao erro de tratar a realidade como ela deve ser, ao invés de tratá-la como ela é. Como resultado desse pendor, na visão desse pensador, as ciências têm se restringido apenas àquilo que pode ser medido, ignorando vastos domínios da experiência humana, tais como a criatividade, a intuição, as pesquisas psíquicas e as experiências religiosas. Também as artes e as humanidades estariam figurando em um segundo plano em relação aos avanços da lógica matemática e da tecnologia industrial, lembrando que já na época de vida de William James, o cenário intelectual encontrava sua força e disposição na tecnocracia, cuja tendência era a reificação de métodos de um cientificismo reducionista cuja visão subsequente de mundo não era compartilhada por ele.

William James fecha assim, seu anel filosófico, não apenas opondo-se face ao racionalismo cujo apoio necessário encontra-se em entidades transcendentais e ao empirismo clássico tão caro ao cientificismo positivista cujo projeto reduz o universo subjetivo ao mundo da objetividade, mas também criando um perímetro com os

protocolos epistemológicos e metafísicos do empirismo radical que evita qualquer posicionamento fundamentado em dualidades que se refiram às dimensões da interioridade e da exterioridade.

Concluindo, o empirismo radical de William James sustentado no conceito de experiência pura que pode parecer num primeiro momento, mediador de dualidades tais como sujeito-objeto, mente-corpo, linguagem-mundo, mas que na verdade, por participar de ambos os pólos finda por desfazê-los, representa a viga-mestra de justificação epistemológica para o desenvolvimento de suas investigações no campo da consciência, seu trabalho inédito na psicologia da anormalidade, bem com suas pesquisas psíquicas e suas teses tardias na psicologia da religião.

## 2.2 SEGUNDO PROTOCOLO: O PRAGMATISMO

Se o empirismo radical delinea na sua metafísica da experiência pura um fluxo neutro e imediato de vida como fonte do material que servirá às nossas reflexões posteriores, e na sua epistemologia das relações experienciadas define o conhecimento como função de interpretação da experiência direta, imediata e pura cujo intuito é adaptar o ser humano ao seu ambiente, resta ainda perguntar: de que forma escolher dentre as infinitas interpretações de realidade que podem ser geradas a partir dessa experiência não qualificada, aquelas que poderemos tomar por verdadeiras? Como reconciliar alegações de verdades contraditórias se a realidade é uma função entre muitos e diversos estados da consciência?

Com o intuito de responder a essas indagações, usaremos como referência a aclamada obra *Pragmatismo* publicada em 1907, que consiste na coletânea das transcrições de oito conferências proferidas por William James no Instituto Lowell, em Boston entre novembro e dezembro de 1906 e em janeiro de 1907, na Universidade de Columbia, em Nova Iorque, além de alguns escritos complementares do mesmo autor. Há, no entanto, uma curiosidade a ser assinalada já de início. Em seu prefácio, James fez uma ressalva:

A fim de evitar pelo menos um mal entendido, digo que não há conexão lógica entre o pragmatismo, como eu o compreendo, e uma doutrina que dei a lume recentemente como 'empirismo radical'. Essa última se sustenta por si própria. Pode-se rejeitá-la por inteiro e ainda assim continuar sendo um pragmatista (JAMES, 1967, p. 24).

No entanto, em seu texto *The Experience of Activity* de 1905, James fez referência ao pragmatismo como sendo o método de sua filosofia do empirismo radical (JAMES, 1976, p. 81). Ao considerar a citação de 1907, parece-nos que William James não queria vincular necessariamente o pragmatismo ao empirismo radical com a intenção de desobrigar o leitor a abraçar conceitos metafísicos como o da experiência pura. Todavia, mesmo que a segunda referência pareça contradizer o propósito pretendido por William James no prefácio de sua obra, acreditamos que para ele, a articulação do pragmatismo ao empirismo radical não apenas fosse possível, mas também pretendida pelo autor na construção futura, mas nunca concretizada, de um sistema filosófico completo. Ademais para nossa pesquisa, a inclusão de uma visão metodológica pragmatista aos princípios do empirismo radical, a nosso ver, complementa de maneira instrumental os parâmetros protocolares aos quais nos propusemos delinear para uma melhor compreensão e discussão do tema aqui proposto.

Primeiramente, devemos ressaltar que o pragmatismo para William James, não é propriamente uma filosofia, mas um método de avaliação prática e também uma teoria acerca da geração da verdade, como ele próprio adiantou: “Esse, então, seria o escopo do pragmatismo – primeiramente um método, em segundo lugar, uma teoria genética do que se entende por verdade” (JAMES, 1974, p. 17). Na medida em que progredirmos com nossas argumentações, essa dupla definição revelar-se-á indissociável, uma vez que para se tornar verdadeira, uma ideia deverá passar necessariamente pelo crivo da avaliação prática preconizada pelo pragmatismo jameseano.

### 2.2.1 O Pragmatismo como princípio metodológico

Assim, para compreendê-lo como método, começemos por onde James iniciou o texto de sua segunda conferência, ou seja, pela etimologia do termo pragmatismo, cuja raiz está na palavra grega *prágma* (ação) e donde decorrem termos como “prática” e “prático”. James esclareceu também, que esse termo foi introduzido na filosofia pela primeira vez por Charles Sanders Peirce que afirmava serem as nossas crenças, na verdade, regras de ação (JAMES, 1974, p. 10). Peirce chegou a essa conclusão ao estabelecer primeiramente que o pensamento em sua essência, dirige-se sempre a um ponto de descanso, sendo esse ponto algo que uma vez alcançado, representará uma crença. O pensamento é, portanto movimento sempre direcionado para o seu local de repouso e quando o encontra, nele crê e cria as condições seguras para que a ação seja iniciada. Dessa forma, a função do pensamento é a de dar um passo em direção à criação de hábitos de ação. Se de alguma parte do pensamento não acarretar qualquer diferença em suas conseqüências práticas, então aquela parte não representa um elemento significativo ao seu sentido. Se diferentes pensamentos levarem a uma mesma conduta, as diferenças entre seus elementos não serão relevantes para o significado desses pensamentos, sendo que apenas as partes presentes que se prolongarem a conseqüências práticas distintas, serão as essenciais. Conseqüentemente, segundo Peirce, para que possamos determinar o significado de um pensamento, devemos avaliar aquilo que ele está apto a produzir, sendo essa para Peirce, a única forma de distinguir as sutilezas entre os nossos pensamentos.

Ao formular esse princípio como fundamento do pragmatismo, a intenção de Peirce na verdade, era a de criar um método capaz de esclarecer confusões conceituais ao equacionar seus significados através de suas conseqüências práticas ou operacionais. Todavia, James elevou essa concepção metodológica a níveis mais amplos, ao propor que também toda e qualquer disputa filosófica poderia ser facilmente resolvida uma vez que fossem traçadas as linhas que conduzissem seus conceitos às suas conseqüências práticas e fossem determinadas quais as diferenças sentidas na vida futura do indivíduo. Imaginemos dois conceitos,

proposições ou máximas que pareçam discordar em seus conteúdos teóricos. Uma vez aplicados a casos concretos, cada um deles demonstraria seu valor prático nas conseqüências que geraria. Se presumíssemos uma delas como verdadeira e caso suas conseqüências práticas futuras não fossem previstas diferentemente da outra, ou seja, que tanto as condutas conseqüentes de uma ou de outra não apresentassem distinção, isso significaria que suas diferenças não são reais, mas apenas verbais e que não mais valeriam a pena serem debatidas entre si. Segundo James, um número considerável de disputas filosóficas seria facilmente resolvido se o método pragmatista fosse adotado, pois quando aplicado esse simples teste, pois aquilo que parecia complexo e intricado passaria a ser insignificante e às vezes até inócuo (JAMES, 1978, pp. 124 - 125). Assim, o pragmatismo revela sua implicação não apenas estética, mas também ética na associação que faz entre a abstração da verdade e a concretude da ação:

Não pode haver nenhuma diferença em alguma parte que não faça diferença em outra parte – nenhuma diferença em matéria de verdade abstrata que não se expresse em uma diferença em fato concreto e em conduta conseqüente derivada desse fato e imposta sobre alguém, alguma coisa, em alguma parte e em algum tempo (JAMES, 1978, p. 125 – tradução nossa).

Nesse sentido, o pragmatismo aproxima-se do empirismo por ter como campo de atuação os fatos, o concreto e a ação, distanciando-se dos princípios apriorísticos com pretensões ao absoluto, das abstrações e dos sistemas fechados, tão característicos do racionalismo. O pragmatismo conforme a concepção jameseana, representa um programa de trabalho que jamais encontrará seu ponto de repouso, pois ele é em realidade, um programa para mais trabalho uma vez posto a funcionar dentro da corrente de nossas experiências. Para o método pragmatista não há palavras definitivas como Absoluto, Matéria, Deus ou Energia, ou outras cujas pretensões sejam determinar a solução final a um problema, pois de cada uma delas deve-se extrair o seu valor prático que inserido no fluxo constante das experiências não podem representar um ponto final. Dessa forma, o pragmatismo indica caminhos eficientes e úteis para a possível modificação da realidade ao invés de oferecer respostas ultimadas a seu respeito. “As teorias, assim, tornam-se instrumentos, e não respostas aos enigmas, sobre as quais podemos descansar” (JAMES, 1974, p.

12), nos disse William James, deixando claro que toda teoria quando submetida ao método pragmatista, perde sua rigidez e se flexiona em direção às suas próprias conseqüências, ao seu próprio significado de valor prático. Segundo James, a analogia proposta pelo jornalista e escritor italiano Giovanni Papini (1881 – 1956) que situava o pragmatismo entre as teorias como um corredor de hotel que dá acesso aos apartamentos é esclarecedora:

Inúmeros quartos dão para ele. Em um, pode-se encontrar um homem escrevendo um volume ateístico; no próximo, alguém de joelhos rezando por fé e força; em um terceiro, um químico investigando as propriedades de um corpo. Em um quarto, um sistema de metafísica idealística está sendo excogitado; em um quinto, a impossibilidade da metafísica está sendo demonstrada. Todos porém, abrem para o corredor, e todos devem passar pelo mesmo se quiserem ter um meio prático de entrar e sair de seus respectivos aposentos (JAMES, 1974, p. 13).

Portanto, o pragmatismo não segue dogmas nem doutrinas, pois se resume nessa perspectiva a um método. Não mira os princípios ou as categorias *a priori*, os fundamentos transcendentais ou as justificativas teóricas, mas vislumbra os frutos, as conseqüências e os fatos que deles possam decorrer. Ele tampouco tem preconceitos ou impõe obstáculos ou classificações para aquilo que deva ser admissível como evidência, pois sendo completamente maleável, acolherá qualquer hipótese seguida de suas provas. Dessa maneira, seu escopo abriga desde a lógica racionalista, passando pelo apego sensório empirista, até as experiências mais pessoais e humildes, podendo elas ser de natureza religiosa ou mística, desde que tragam consigo conseqüências práticas (JAMES, 1974, p. 22).

Conseqüentemente, o pragmatismo como atitude de orientação, reformula a concepção daquilo que entendemos comumente por verdade, sendo esse o par indissociável de um método com tamanha amplitude. Se para o método pragmatista as teorias são instrumentos, as verdades intelectuais que as constroem são invenções humanas que têm por efeito o aproveitamento da realidade muito mais do que nos apresentar a ela (BERGSON, 1968, introdução – tradução nossa). Elas são apenas tentativas de aproximação e não transcrições literais da realidade, muito embora James assevere que todas elas de uma maneira ou de outra, possam ser úteis, mesmo que sua função seja sintetizar o fato velho e apontar para o novo.

### 2.2.2 O Pragmatismo como teoria genética da verdade

Quanto à verdade, retomemos o pragmatismo agora como uma teoria de sua gênese, conforme já havíamos mencionado anteriormente em citação de William James. Embora ele tenha tratado esse tema de maneira preliminar em sua segunda conferência no Instituto Lowell, é na sexta conferência que James concentrou seus esforços no desenvolvimento de sua concepção de verdade. Inicialmente, James a definiu como “uma propriedade de certas ideias nossas”, ou o seu “acordo” com a realidade (JAMES, 1974, p. 23), dessa forma esclarecendo a coincidência no pragmatismo entre o termo “verdade” e a expressão “ideia verdadeira”. Segundo a crença popular, para que esse “acordo” exista entre uma ideia e a realidade, é necessário que a primeira seja uma cópia da segunda em seus mínimos detalhes. Além de ser uma impossibilidade prática, esse seria um modelo um tanto quanto estático, inerte e final não só para a ideia, mas também para a realidade. O pragmatismo por sua vez, concebe como verdadeira toda ideia que possamos “assimilar, validar, corroborar e verificar”, sendo falsa aquela com a qual não se possa agir assim (JAMES, 1974, p. 24). Assimilação, validação, corroboração e verificação são termos que denotam no pragmatismo, o caráter processual envolvido na geração de uma ideia verdadeira, como nos explicou o próprio William James em seu texto:

A verdade de uma ideia não é uma propriedade estagnada nessa ideia. *Acontece* ser a verdade uma ideia. Esta torna-se verdadeira, é *feita* verdadeira pelos acontecimentos. Sua verdade é, de fato, um evento, um processo: o processo, a saber, de verificar-se, sua *verificação*. Sua validade é o processo de sua *validação* (JAMES, 1974, p. 24).

Assim, por ser propriedade de uma ideia, a verdade não é, mas se faz verdade na sua verificação e validação, processos esses que práticos e conseqüentes a partir dela, denotam pragmaticamente um acordo com a realidade. Ao admitirmos a verdade como processo, disso também decorre que é preciso obtê-la e elaborá-la a partir de ideias que, ao contrário da verdade transcendente e definitiva que de acordo com a visão racionalista poderá ou não ser alcançada, nos são dadas na experiência. O pragmatismo, portanto, não vê a verdade como pré-

existente ao sujeito, mas sim como um processo do qual ele participa na sua elaboração, sendo que este se dá em caráter discursivo no intercurso social. “Todas as verdades, pois, estruturam-se verbalmente, armazenam-se, tornam-se disponíveis a todos” (JAMES, 1974, p. 29). Segundo James, elas são constituídas em grande parte de verdades prévias advindas da fala ou do fato, mas que em seu caráter de processo contínuo e constante, sofrem mutações na medida em que sua efetivação se dá na ação sobre os acontecimentos do mundo, sendo estes, os testes cujos resultados subjetivos determinam a sua eficácia. Ao considerarmos que as ideias na sua maioria tanto podem ser adquiridas através dos sentidos quanto através da fala de outrem, pode-se dizer que a verdade é um processo que se faz na experiência existencial. Dessa forma, James rejeitava as verdades como simples correspondências estáticas das proposições e concluímos que para ele, as verdades além de plásticas são também feitas na experiência. “As verdades emergem dos fatos; elas, porém, mergulham de novo nos fatos e trazem acréscimos a estes; os fatos criam de novo ou revelam nova verdade (a palavra é indiferente) e assim indefinidamente” (JAMES, 1974, p. 33). Verdades e realidade parecem buscar uma coincidência final, no entanto, por elas serem interdependentes nas suas construções mútuas e infinitas, isso se torna impossível.

Quanto aos processos de verificação e validação James os desenvolveu em sua sexta conferência, já que em sua segunda conferência na tentativa de delinear preliminarmente alguns conceitos acerca da verdade, James havia recorrido às concepções de dois outros pensadores contemporâneos seus, Ferdinand C. Schiller (1864 – 1937), seu amigo e admirador, e John Dewey (1859 – 1952), esse também reconhecido como um dos fundadores da escola filosófica pragmatista. Segundo James, ambos viam a verdade como uma ideia que, partícipe da experiência, torna-se verdadeira na medida em que nos auxilia na manutenção de relações satisfatórias com outras partes da experiência (JAMES, 1974, p.14). Assim, em princípio, poderíamos dizer que qualquer ideia que nos transporte de uma parte de nossa experiência a outra parte, eficaz e satisfatoriamente, é verdadeira em toda a sua extensão, denotando a visão instrumental da verdade para o pragmatismo. Todavia, ao retomar a concepção de verdade de Schiller e Dewey, James a levou mais

adiante quando afirmou que a verificação e a validação são os processos de condução que levam a ideia original, através de outras ideias e atos a outras partes da experiência que sentimos potencialmente em nós, sem discordar dela, em conexões e transições progressivas, harmoniosas e satisfatórias. No intuito de esclarecer quais outras ideias ou quais outras partes da experiência, James recordou que os pensamentos verdadeiros são instrumentos de ação, portanto sua posse, longe de ser um fim, é um “meio preliminar em direção a satisfações de necessidades vitais” (JAMES, 1974, p. 25), o que faz dos pensamentos verdadeiros, pensamentos úteis, pois seu valor prático deriva, sobretudo, do valor prático dos objetos que eles visam. Dessa forma, os pensamentos verdadeiros são aqueles que conduzem a outros pensamentos ou partes da experiência que por serem úteis, tornam-se também verdadeiros. Para James, esse é o alicerce fundamental do pragmatismo como teoria genética da verdade, o pensamento verdadeiro como uma espécie de bem, ou melhor, como ele próprio afirmou: “*Verdadeiro é o nome do que quer que prove ser bom no sentido da crença*, e bom, também, por razões fundamentadas e definitivas” (JAMES, 1974, p. 20 – grifo do autor). Segundo James, as idéias verdadeiras como um bem, significam ideias vantajosas ou úteis na medida em que satisfizerem as expectativas do indivíduo em relação às suas experiências práticas, sendo que a crença se consolida na medida em que essas ideias tragam benefícios à vida do indivíduo. Assim, a ideia pragmaticamente verdadeira é aquela cognitivamente útil na condução do indivíduo aos fatos, ao contrário da mentira ou do engano que, embora possam ser úteis para fazer-nos chegar a certos resultados, falham na dimensão da facticidade da experiência da vida. A veracidade pragmática, dessa forma, não pode ser reduzida a mera conveniência. Quanto à utilidade e à veracidade das ideias, James ainda complementou:

Pode-se dizer que é ‘útil porque é verdadeira’ ou que ‘é verdadeira porque é útil’. Ambas as frases significam exatamente a mesma coisa, a saber, que há uma idéia que se completou e pode ser verificada. Verdadeira é o nome para qualquer ideia que inicie o processo de verificação, útil é o nome para a sua função completada na experiência (JAMES, 1974, p. 25).

Para James, portanto, verdadeira e útil são adjetivos que se configuram e se confirmam mutuamente no movimento processual de verificação e validação iniciado

por uma ideia, que ao tornar-se verdadeira representa um momento que poderá levar a outros momentos na experiência e cuja fluidez de suas conexões e transições dependerá do acordo contínuo e harmonioso de seus próprios processos de verificação e validação.

Assim, a noção de verdade no pragmatismo é tão fluida em seu movimento como a experiência, porque certos momentos em nossa experiência podem nos conduzir a outros momentos, momentos que valham a pena para nós, que nos sejam úteis. São conduções vantajosas, que transitam em direções que vão da experiência como inspiração para um pensamento verdadeiro e que novamente se reinserirão nas particularidades da experiência e assim continuamente. Essas direções verificadas são o que James chamou de “originais e protótipos do processo-verdade”, mas que na verdade representam uma mínima parte do conjunto total de verdades que dispomos, pois na sua maioria, as verdades não são verificadas, mas verificáveis. A verificabilidade das ideias segundo James já é suficiente, pois ao levar-nos aos arredores do objeto visado harmoniosa e suavemente, desistimos da verificação e tomamo-las como verdadeiras como em um sistema de crédito que assimila como verdadeira a ideia de que algo existe. Como no exemplo elaborado por James, em que acreditamos na existência do Japão sem que precisemos pessoalmente verificar veracidade. Para James, enquanto não forem desafiadas, essas ideias serão contadas como verdadeiras, da mesma forma que notas bancárias continuarão circulando e desempenhando sua função enquanto ninguém as recusa acusando-as de serem falsas (JAMES, 1974, p. 27).

Ainda quanto à relação ideia verdadeira - ideia útil, não se pode argumentar que somente será verdadeira a ideia cujo objeto se apresente útil naquela ocasião, ou seja, que ela deixará de ser verdadeira uma vez que sua utilidade prática se torne irrelevante, pois na visão pragmatista de William James, deve-se considerar que quase qualquer objeto pode tornar-se temporariamente importante. Assim, a indicação de que quase todas as realidades são potencialmente relevantes justifica a advertência de James quanto à vantagem de se ter um “estoque de verdades extras” (JAMES, 1974, p. 25), verdades acumuladas a partir de ações bem sucedidas em experiências passadas, sendo que estas, armazenadas para futuras referências

práticas, serão ativadas quando necessário tornando-se úteis e conseqüentemente verdadeiras.

Ainda em relação ao estoque de verdades, James referiu-se também àquelas já acumuladas no passado, mas que podem ser desafiadas por novas experiências. Para ele, nesse cenário, essas experiências podem requerer novas verdades, ou melhor, novas ideias verdadeiras, uma vez que o estoque se mostre ineficiente frente à novidade. Esse novo desafio, segundo James, causa uma perturbação íntima que deverá ser resolvida pela modificação da massa informacional previamente constituída. Primeiramente, no intuito de salvaguardar o velho estoque e ao mesmo tempo apaziguar a crise, todos os tipos de operações serão empreendidos. Câmbios, intercâmbios, combinações e reorganizações dos elementos constantes do velho estoque são algumas dessas operações que, antes de qualquer coisa, confirmam a tendência do espírito humano à conservação de uma crença, pois segundo James, é da nossa natureza procurar a preservação máxima de nossas certezas, até que elas se mostrem infrutíferas na resolução da perturbação interna causada pelo fato novo. Neste caso, novas ideias surgem, mas mesmo assim, não é qualquer nova ideia que será aceita. Elas deverão fundir-se ao velho corpo de verdades, capazes de intermediar uma nova passagem entre ele e a nova experiência causando o mínimo de distúrbio. Caso a nova ideia seja bem sucedida nessa conexão, causando um mínimo de modificação à ordem previamente estabelecida, ela será considerada verdadeira, mas também na medida em que ela proporcione um máximo de continuidade na transição. “Temos uma teoria como verdadeira exatamente em proporção à capacidade em solver esse ‘problema de máxima e de mínima” (JAMES, 1974, p. 15). James reafirma nossa lealdade com as verdades já adquiridas ao apontar que uma ideia radicalmente distinta do estoque de verdades pré-concebidas jamais será admitida como verdadeira por ela se mostrar incapaz de servir como instrumento de intermediação com a nova experiência. Nesses casos, o que comumente acontece é que para preservá-lo chegamos a duvidar da novidade ou até ignorá-la, mesmo que isso signifique desrespeito às suas testemunhas. Ao contrário dessa atitude racionalista o pragmatismo não crê em verdades universais, pois para James, uma solução por mais que seja verdadeira para um indivíduo, ela

não incidirá necessariamente na satisfação do outro. Uma verdade terá sempre certos aspectos exaltados por alguém, que não serão necessariamente os mesmos valorizados por outros, o que faz da sua plasticidade na visão jameseana, uma característica dependente daqueles que a elaboram. Além disso, da mesma maneira como as experiências são plurais e individuais, as verdades como pensamentos que se tornam verdadeiros na proporção que exerçam com sucesso sua função de intermediadoras, são plurais e em certa medida individuais, pois podem ser verificadas e validadas intersubjetivamente.

É importante assinalar que, ao buscar respostas às questões referentes à verdade, sua subjetivação e ações dela decorrentes, James combatia o racionalismo de sua época quando afirmou a impossibilidade de separar os fatores reais dos fatores humanos em tudo quanto possamos conhecer e por esse motivo foi mal interpretado ao sofrer a crítica injusta de que suas teses representavam a redução do comportamento moral a atos que conduzem apenas ao êxito pessoal transformando-o numa variante utilitarista marcada pelo egoísmo, rejeitando a existência de valores ou normas objetivas. Segundo James, como já vimos, o pragmatismo é um método de avaliação de verdades reivindicadas, não por meio de análises da veracidade ou falsidade de definições primárias, mas pela constatação de seus resultados morais ou estéticos. Todavia, ele sugere também uma maneira de reconciliar definições conflitantes acerca da realidade, pois mesmo que as crenças sejam individuais e idiossincráticas, elas podem ser mantidas se as consequências dessas diferentes crenças conduzirem a formas comuns e consensualmente validadas de comportamentos sociais aceitáveis.

### 2.3 TERCEIRO PROTOCOLO: O FLUXO DE CONSCIÊNCIA

Em *Princípios de Psicologia* (1890), mais especificamente no capítulo IX, William James lançou uma nova concepção ao descrever as realidades psicológicas como fluxos contínuos que se entrecruzam e se interpenetram. Nessa obra, ele se referiu a essa noção como “fluxo de pensamento”, todavia, dois anos mais tarde em

seu *Psychology: Briefer Course* (Psicologia: Síntese de Curso), James a alteraria para “fluxo de consciência”. É importante assinalar que em seu texto podemos constatar indícios de seu envolvimento com a psicologia científica francesa também conhecida como psicologia experimental do subconsciente, bem como com as pesquisas psíquicas conduzidas por ele próprio e outros membros da S.P.R., sendo esses conteúdos o que mais tarde viriam a contribuir na solidificação de uma metafísica da experiência e de sua psicologia do subconsciente. Todavia, James procurava naquele momento, fixar a psicologia como ciência natural, portanto, seu texto ainda transpirava o empirismo clássico que mais tarde ele viria a combater:

Começamos, agora, nosso estudo da mente a partir de dentro. Muitos livros começam com as sensações<sup>17</sup> como os fatos mentais mais simples, e procedem sinteticamente construindo cada estágio superior a partir daqueles que lhe são inferiores. Mas isso é abandonar o método empírico de investigação. Ninguém nunca teve uma sensação simples em si mesma (JAMES, 1974, p. 49).

James no início do texto estabelece que o pensamento em si, ao contrário das sensações, deve ser o postulado inicial da Psicologia, visto que desde o nascimento nossa consciência é aturdida por uma abundância de objetos e relações, sendo as sensações simples decorrência de processos anteriores a ela. Podemos também demarcar para nossas argumentações, o fato de que para James a consciência não se revela nem como realidade substancial, nem como ato reflexivo, mas como o movimento daquilo que se faz consciente, ou seja, o pensamento. Como ele próprio afirmou: “*O primeiro fato para nós, portanto, como psicólogos, é que o pensamento, de algum modo, continua.*” Uso a palavra pensamento, para toda forma de

---

<sup>17</sup> É importante esclarecer que no início de nossa pesquisa, utilizamos como referência bibliográfica o texto “O Fluxo do Pensamento” da coleção Os Pensadores, volume XL, publicado pela Editora Abril Cultural em 1974, tradução de Pablo Rubén Maricón. No entanto, mais tarde, identificamos alguns termos divergentes desta tradução para o texto original, publicado por Henry Holt and Co., em 1910. Citamos, portanto, referências à publicação de 1974 nos excertos não comprometidos pela tradução e referimo-nos à de 1910 naqueles em que percebemos tais discrepâncias, com a notação “tradução nossa”. Os termos de maior relevância para a nossa pesquisa são: “*feeling*” (sentimento, sensação), “*feel*” (sentir, ter a sensação) e “*sensation*” (sensação), que embora possuam distinções conceituais na língua inglesa, também podem ser compreendidos como sinônimos. Considerando que William James os distinguiu, decidimos tratá-los da seguinte forma: para “*sensation*” usaremos “sensação” e para “*feeling*” e “*feel*”, usaremos respectivamente “sentimento” e “sentir”. Oportunamente ao longo do texto, conceituaremos esses termos, segundo o autor em maior detalhe, para uma melhor compreensão do leitor.

consciência indiscriminadamente.” (JAMES, 1974, p. 49 – grifo do autor). Para caracterizar o fluxo de pensamento, ele apontou cinco características:

- 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 próprio.
- 5 - Ele está interessado em algumas partes desses objetos com exclusão de outras partes, e acolhe ou rejeita – *escolhe* dentre elas, em uma palavra – o tempo todo (JAMES, 1974, p. 50 – 51).

É importante ressaltar que James viria a se referir a esse mesmo continuum como “fluxo de consciência” em seu *Psychology: Briefer Course* (1892, também conhecido como “Jimmy”), um compêndio elaborado a partir do *Principles of Psychology*. Além disso, no mesmo *Briefer Course* James abandonou a quarta característica na definição do fluxo de consciência, o que segundo os pesquisadores de sua obra Eugene Taylor e Michael Sokal, seria o mais significativo indicador da direção de suas novas percepções acerca da consciência. De acordo com Taylor, mais tarde James viria a revelar que essa mudança de rumo deveu-se às suas contínuas investigações com a consciência subliminar, mais especificamente em suas pesquisas com tranSES mediúnicos e alguns casos tanto psicopatológicos quanto de experiências transcendentais, temas que abordaremos em nosso próximo capítulo. De acordo com James, nessas instâncias a consciência parece voltar-se para seu interior e tomar como objetos seus próprios processos. Para ele, uma vez que esse fenômeno interno seja possível, as distinções e as relações entre sujeito e objeto passariam a ser duvidosas, bem como as asserções de que a única via de percepção de objetos seria através de processos da consciência em estado de vigília (TAYLOR, 1996, p. 117). Portanto, descartaremos qualquer alusão a esse item, pois nosso objetivo repousa na discussão das conclusões de William James acerca dos estados incomuns da consciência para a compreensão do problema proposto pela pesquisa.

### 2.3.1 O pensamento tende a uma forma pessoal.

Em seu texto, James inicialmente afirmou que “Todo pensamento é parte de uma consciência pessoal” (JAMES, 1974, p. 50) e estabeleceu assim a dificuldade em definir o que vem a ser uma “consciência pessoal”. Segundo ele, todos nós sabemos o que é, mas ainda assim, sua descrição precisa representa uma das mais árduas tarefas filosóficas. Todavia, no intuito de esclarecer sua asserção inicial, James fez referência aos pensamentos que encadeados entre si fazem parte da experiência pessoal de cada um, portanto, processos mentais individualizados e não compartilháveis com outrem. Assim, da mesma forma que os pensamentos devem ser necessariamente de alguém, pois não há como se constatar a existência de um pensamento desprovido de uma base pessoal, eles tampouco podem ser cambiados intersubjetivamente, fazendo do mundo da consciência, um mundo que é simultaneamente de isolamento e de pluralidade, pois nem tempo nem espaço coincidentes, e nem mesmo similaridades de qualidade ou conteúdo conseguiriam ultrapassar as barreiras que se interpõem entre duas mentes que pensam.

Depreende-se daí que a existência de uma “mente pessoal” ou “um ego pessoal” é condição necessária para que haja pensamentos, não sendo possível que se dissociem daquele que os processa, pois neles estarão, na maior parte das vezes, as marcas da personalidade do indivíduo. Como afirmou James: “Nesses termos, o ego pessoal, antes que o pensamento poderia ser tratado como o dado imediato em psicologia. O fato consciente universal não é que ‘sentimentos e pensamentos existem’, mas ‘eu penso’ e ‘eu sinto’” (JAMES, 1974, p. 50).

Para James, os pensamentos já são personificados por fazerem parte de processos mentais tanto quanto a própria personalidade, o que não significa que todos sejam partes inequívocas de egos pessoais, por isso sua insistência em afirmar a sua tendência em aparecerem como tais. Seus argumentos em favor da tendência dos pensamentos a uma forma pessoal estão também fundamentados em suas observações dos fatos da personalidade subconsciente e da escrita automática, pesquisas estas que tiveram seu início anteriormente à publicação de *Princípios de Psicologia* e que se estenderam até a sua morte em 1910. De acordo com James,

essas personalidades ocultas constituem verdadeiras personalidades secundárias, que embora se mostrem na sua maioria aquém da personalidade que chamaremos de primária, mostram-se como unidades conscientes, portadoras de memórias contínuas, capazes de comunicação oral e/ou escrita que se manifestam sem o conhecimento da consciência normal e até reclamando para si identidades próprias e desvinculadas do portador consciente principal. Citando os estudos com sonâmbulos anestésicos de Pierre Janet, James parafraseou o pesquisador francês em suas conclusões dizendo que essas são personalidades sempre anormais, verdadeiros compartimentos do que deveria ser uma unidade egóica ideal. Aparte de comungar ou não com as conclusões de Janet, James tomou as constatações de um de seus estudos para apontar a tendência dos pensamentos a uma consciência pessoal, visto que no caso de “*Lucie*” os conteúdos mentais da personalidade secundária – “*Adrienne*” – lembrariam aqueles do ego principal, mesmo que ela insistisse que os pensamentos eram exclusivamente seus, ou também por *Adrienne* acusar a percepção sensorial de dor provocada pelo pesquisador no braço da paciente, ao passo que *Lucie* em estado consciente normal permanecia alheia à estimulação<sup>18</sup>.

Quanto aos escritores automáticos<sup>19</sup> e médiuns<sup>20</sup>, William James ocupou-se de suas próprias observações referindo-se àqueles “imperfeitamente ‘desenvolvidos’”, tomando o cuidado em diferenciá-los de uma classe de médiuns segundo ele mais desenvolvidos em suas expressões de transe no intuito de não prejudicar a questão do que ele chama de “‘controle do espírito’<sup>21</sup> real (...)” (JAMES, 1974, p. 52). James argumentou que aqueles médiuns nomeiam sua identidade secundária mais espontaneamente, sendo elas supostamente as de espíritos de indivíduos já mortos, alguns famosos, outros conhecidos do médium ou totalmente

<sup>18</sup> Para maiores detalhes sobre o caso “*Lucie*”, ver *The Hidden Self in The Works of William James – Essays in Psychology*, (1983/1890).

<sup>19</sup> Pessoas capazes de produzir material escrito mais ou menos significativo sem a direção consciente do escritor. A escrita pode ocorrer sem que o escritor tenha consciência do que está escrevendo e enquanto esteja preocupado com outros assuntos (ENGLISH & ENGLISH, 1977, p. 303)

<sup>20</sup> Concordamos com Robert A. McDermott, quanto à preferência na utilização do termo “sensitivo” ao invés de “médium” por este inferir que sua posição é intermediária a duas entidades, sendo uma delas de uma personalidade supostamente desencarnada. Mesmo assim, o termo “médium” será mantido neste texto, por esta ser a expressão que James utilizou de maneira consistente em toda a sua obra (MCDERMOTT, 1986: pp. xxii –xxiii – nota).

<sup>21</sup> “Controle” era a expressão utilizada pelos pesquisadores psíquicos para referirem-se às supostas personalidades comunicantes de indivíduos falecidos.

desconhecidos, mas cujos conteúdos seriam provavelmente originários de fragmentos inferiores da mente por suas características de expressão rudimentar e não inteligente o que evidenciaria um fenômeno de natureza anímica da própria consciência do médium (JAMES, 1974, p. 50). Outra observação feita por James com relação à mediunidade pouco desenvolvida refere-se à constatação de conteúdos cujos padrões morais recorrentes guardariam relação a uma possível influência do meio social em que são produzidos. James assim exemplificou o que estava dizendo:

Numa comunidade espírita, obtemos mensagens otimistas, enquanto numa vila católica ignorante a personagem secundária chama a si mesma pelo nome de um demônio e profere blasfêmias e obscenidades, ao invés de nos dizer como a felicidade reina na terra prometida (JAMES, 1974, p. 52).

Parece-nos que James relacionava as expressões “mediunidades pouco e mais desenvolvidas” respectivamente às produções de baixa e alta qualidade no que se referia à clareza, coesão e fluência dos textos, não implicando necessariamente na qualidade moral de seu teor, mas sim sua fonte intelectual. Mesmo que James jamais tenha afirmado categoricamente a sobrevivência da personalidade humana à morte e a possibilidade de sua comunicação, ele parece distinguir um tipo do outro atribuindo a origem do primeiro a egos secundários cujos conteúdos guardados em camadas diferenciadas do subconsciente se manifestariam de maneira obscura em dadas condições.

Para William James, esses egos secundários subjazem ao plano dos pensamentos encadeados, característicos de uma consciência em estado de vigília normal, mas mesmo assim preservam uma organização unitária dotada de memória, hábitos e senso de sua própria identidade. Mesmo em estado de catalepsia, os histéricos embora demonstrem pensamentos desorganizados e impessoais, ao permanecerem imóveis ou quando forçados a determinados movimentos que serão repetidos indefinidamente pelo paciente, mesmo aí eles parecem tender ao desenvolvimento de uma memória, motivados por sentimentos que seriam segundo Janet de posição ou de movimento, o que para James “não constitui exceção

importante à lei de que todo pensamento tende a assumir forma de consciência pessoal” (JAMES, 1974, p. 53).

### **2.3.2 O pensamento está em constante mudança**

No intuito de consolidar os fundamentos do que vem a ser a consciência, e de que forma ela opera, James inicialmente definiu o termo “mudança”, não como a impermanência do pensamento, mas como o constante câmbio que se pode constatar em intervalos sensíveis de tempo, acrescentando que essas mudanças sucessivas jamais poderão levar a consciência a um pensamento idêntico a outro anteriormente experienciado. Nas palavras de James, “O resultado no qual desejo colocar a tônica é este: *nenhum estado, uma vez passado, pode ocorrer novamente e ser idêntico ao que foi antes*” (JAMES, 1974, p. 53).

Ao desenvolver seus argumentos em favor dessa característica acerca do pensamento e conseqüentemente da consciência, William James contrapôs-se às teorias psicológicas que recorrem a uma perspectiva atomista da mente que, resumidamente, defendem a tese de pensamentos e estados complexos da consciência como o resultado de combinações entre elementos simples e imutáveis. Segundo ele, essa é uma característica da ciência, que ao procurar explicar o complexo a partir do simples ou então, ao pressupor um objeto composto por partes, pressupõe que suas representações mentais também o devam ser. Com isso, James faz referência direta às concepções de John Locke (1632 – 1704), que chama essas partículas básicas de construção mental de “idéias simples” e Johann Friedrich Herbart (1776 – 1841), para quem a base funcional da mente seria composta por imagens, idéias ou qualquer outro tipo de manifestação psíquica isolada, podendo estas se combinar entre si. Segundo James, essas unidades de pensamento consideradas imutáveis dentro do fluxo por esses filósofos as tornariam passíveis de repetição, isto é, seria plausível a recorrência do mesmo pensamento ou estado mental.

Em contraposição a esses conceitos, e no intuito de afirmar a continuidade da consciência, James introduziu o termo “sentimento”<sup>22</sup> recorrendo a uma citação de um contemporâneo seu, o filósofo inglês Shadworth Hollway Hodgson (1832 – 1912), que além de relacioná-lo ao domínio do mental, assevera que nele diferentes sentimentos se sucedem:

Vou diretamente aos fatos, sem dizer que vou à percepção, ou sensação, ou pensamento ou qualquer outro modo especial. O que encontro, quando olho para minha consciência, é que do que não posso me privar, ou não ter na consciência, se de alguma forma tenho alguma consciência, é de uma seqüência de diferentes sentimentos. Posso fechar meus olhos e ficar perfeitamente quieto e tentar não contribuir, em nada, para meu próprio desejo; mas se penso ou não penso, se percebo coisas externas ou não, sempre tenho uma sucessão de sentimentos diferentes. (...) Não ter a sucessão de diferentes sentimentos é não ser absolutamente consciente. (*A Filosofia da Reflexão, I, 248, 290*, HODGSON apud JAMES, 1974, p. 53).

Assim, mesmo que a nossa experiência pessoal nos leve a acreditar na possibilidade da reprodução de pensamentos idênticos, pois ao vermos repetidamente o mesmo objeto, ou ouvirmos o mesmo som ou sentirmos o mesmo odor, acreditamos estar reproduzindo a mesma sensação anteriormente vivida e supomos que as idéias geradas a partir daquelas experiências são as mesmas, em realidade, a única coisa que estaríamos replicando é a experiência de estar diante do mesmo objeto, estar em contato com o mesmo som ou o mesmo odor. Para James, isso é devido ao fato de não termos a nossa atenção habituada às “sensações” que acompanhadas de nossas “percepções”<sup>23</sup>, nunca são as mesmas. Segundo ele,

<sup>22</sup> “Sentimento” na psicologia de William James é um termo geral utilizado pelo autor para designar todos os estados de consciência, não considerando suas qualidades particulares ou funções cognitivas. Para ele, o termo “pensamento” seria o ideal, todavia sua oposição a “sensação” o torna incompleto. Assim, James afirmou preferir de acordo com a conveniência do texto o uso das expressões “sentimento” ou “pensamento”, mas sempre em sentido amplo. (JAMES, 1910, vol. I: pp. 185 - 186). Mais adiante, no capítulo VIII do mesmo volume, William James especificou suas diferenças ambas ao tratar das formas de conhecimento. Segundo ele: “Os estados mentais comumente caracterizados como sentimentos, são as *emoções* e as *sensações* que obtemos da pele, músculo, víscera, olho, ouvido, nariz e palato. Os ‘pensamentos’, como conhecidos no linguajar popular, são os *conceitos* e os *juízos*”. Todavia, a relação entre ambos é esclarecida por James na seguinte analogia: “Os sentimentos são a semente e o ponto de partida da cognição, os pensamentos a árvore desenvolvida” (JAMES, 1910, vol. I, p. 222 – tradução nossa).

<sup>23</sup> James define “Sensação” e “Percepção” da seguinte maneira: são funções cognitivas que concebem os objetos por meio dos sentidos como realidades imediatamente presentes e externas. Por isso diferem de “pensamento” e “concepção” cujos objetos não se mostram presentes dessa mesma maneira física e imediata. Todavia, o objeto ou o conteúdo da sensação apresenta-se em um

usamos as sensações apenas como degraus para o reconhecimento de realidades, pois em condições distintas de luz, distância e temperatura, as sensações relativas aos mesmos objetos, sons e odores respectivamente, não serão as mesmas, portanto, nossos pensamentos ou estados de consciência diante daquelas situações tampouco serão os mesmos.

William James afirmou que por estarmos preocupados com a similitude das coisas e visto que nossas sensações nos asseguram esse acesso, mesmo diferentes entre si na identificação de uma mesma realidade, elas são descuidadamente consideradas também idênticas, o que dificultaria a distinção de suas características absolutas como a qualidade e a intensidade. Todavia, nossa atenção parece despertar às suas diferenças quando a experiência de câmbio entre sensações se apresenta à razão como que simultaneamente. James argumenta que da mesma forma que ao transitarmos da escuridão total para a penumbra, um objeto branco poderá ser identificado, nossas sensações são diferentes também do verão para o inverno, do cansaço para o vigor, do sono para a vigília, e, sobretudo, da infância, para a maturidade e finalmente a velhice. Assim, James concluiu que tanto nossas disposições orgânicas como nossas emoções alteram nossa sensibilidade. (JAMES, 1974, p. 54 - 55).

Ele acrescentou ainda que as sensações apresentam-se sempre associadas a algo, e que, portanto, elas não são puras e sempre sujeitas ao fluxo da vida, constituindo também um fluxo no qual a assunção de sensações idênticas é incabível. Mais infundado ainda seria presumir a imutabilidade das “massas mais amplas do pensamento” (JAMES, 1974, p. 55), o que nos leva à conclusão de que nossos estados mentais também são singulares. Ainda que expostos a um fato idêntico a outro anteriormente vivido, sempre o pensaremos diferentemente, sob uma nova perspectiva, estabelecendo novas relações ou situando-o em novos contextos, pois todo pensamento é único e este só pode em situação extrema ser semelhante a

---

grau de extrema simplicidade, por isso sua função é a do conhecimento (*acquaintance*) do fato, ou conhecimento de trato (JAMES, 1910, vol. II, pp. 1 – 30). Já a percepção, embora a sensação esteja nela contida, vai mais além, pois tem consciência de um maior número de fatos associados ao objeto da sensação. Sua função é o “conhecimento-sobre” (JAMES, 1910, vol. II, pp. 76 - 77).

outro, mas jamais indistinguível. James ainda afirmou que as mesmas mudanças ocorridas na dimensão do sensível ocorrem na do imperceptível asseverando que a mudança contínua de estados mentais não repousa, tornando unicamente segura, a realidade da consciência como impermanente em seus estados e irreproduzível em seus pensamentos.

Outro pressuposto, agora de natureza especulativa em relação à fisiologia do cérebro, foi acrescentado aos argumentos por William James em favor da impossibilidade da replicação de um mesmo pensamento e da mutabilidade constante de nossos estados mentais. Foi a partir de suas observações acerca das sensações que ele assim a construiu:

Cada sensação corresponde a alguma ação cerebral. Para uma sensação idêntica ocorrer, teria de ocorrer uma segunda vez em um cérebro imutável. Mas como isso, falando estritamente, é uma impossibilidade fisiológica, também é impossível uma sensação imutável; pois para toda modificação cerebral, por menor que seja, deve corresponder uma mudança de igual valor na sensação que o cérebro produz (JAMES, 1974, p. 55).

Segundo James, o cérebro também está sujeito a constantes modificações. Tais mudanças foram reiteradas mais uma vez com o recurso de argumentos fisiológicos cerebrais expostos por ele em capítulos anteriores de sua obra, com a afirmação de que nosso cérebro muda e que seu equilíbrio interno total se altera a cada pulsação de mudança. Segundo James, essas mudanças ou mutações são devidas aos fatores orgânicos da nutrição e da circulação sanguínea, e a fatores funcionais como a afecção dos nossos sentidos pela realidade exterior e “a suscetibilidade muito especial em que o órgão foi deixado naquele momento por tudo que ele sofreu no passado” (JAMES, 1974, p. 56). James ainda acrescentou que cada estado cerebral nosso tem gravado em si todo o seu passado, a sucessão de todas as experiências pregressas pelas quais passamos e que nos afetaram até então. Se alterássemos algo nessa sucessão, o estado cerebral também se modificaria de alguma maneira em alguma parte, pois cada um desses estados é determinado parcialmente pela natureza da sucessão passada. Dessa maneira, segundo James, a experiência nos remodela constantemente e cada reação mental é resultante de todas as experiências de mundo que tivemos anteriormente, portanto,

nenhum estado cerebral será idêntico a outro, pois sendo sua constituição de natureza cumulativa e também seus elementos de constituição jamais idênticos entre si, isso seria totalmente inviável. James procurou tornar suas asserções ainda mais convincentes com o auxílio de uma metáfora que propõe que nenhum ponto do cérebro pode apresentar a mesma condição duas vezes, da mesma forma que em nenhum ponto do mar veremos duas ondas quebrando identicamente, embora elas possam ocorrer num mesmo ponto.

A mesma imagem de uma onda no mar nos auxilia a compreender as mudanças de estados cerebrais que James descreveu como um processo em que à medida que há um aumento de tensão em alguns pontos, ocorre um afrouxamento em outras, bem como a sua descarga ativa sendo que essas tensões, segundo ele, são responsáveis tanto por influências positivas no psiquismo humano, quanto pela determinação da psicose<sup>24</sup>. Outra imagem evocada por William James na tentativa de descrever os processos de mudança de tensão cerebral foi a do caleidoscópio que à medida que é girado lenta ou rapidamente, muda de um estado de equilíbrio para outro, formando incontáveis combinações. Analogamente, as redistribuições que se dão no cérebro se revelariam também infinitas.

### **2.3.3 Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo**

A continuidade sentida, a que se referia William James é aquela oposta aos termos quebra, fenda ou divisão, o que não significa necessariamente que interrupções ou intervalos de tempo durante as quais a consciência estaria ausente não possam ocorrer, e nem tampouco, rupturas na qualidade ou conteúdo do pensamento que trariam à consciência uma sensação de mudança abrupta no seu fluxo (JAMES, 1974, p.58).

---

<sup>24</sup> Segundo LADD, é o fato psíquico no sentido mais geral (LALANDE, 1999, p. 891). Seguindo a mesma concepção, o termo *psicose*, como empregado por William James, referia-se simplesmente a uma aceleração psíquica, sem relação necessária com os estados patológicos posteriormente descritos por Feuchtersleben ou Kraepelin ainda no século XIX. O mesmo ocorre quanto ao termo *neurose*, cujo sentido era referente à atividade fisiológica do cérebro.

James classificou os casos de interrupção em duas ordens: aqueles em que a consciência como que em estado de suspensão não sente os intervalos de tempo, e aqueles em que a consciência percebe os intervalos. No primeiro caso, que para James parecem ser mais comuns e numerosos do que se possa conceber, a consciência simplesmente não está consciente, portanto, não se apercebe da interrupção. Além desse estado de inconsciência, James se referiu também àqueles produzidos por anestésicos, pela epilepsia e por desmaios, que mesmo assim guardam algum nível de consciência em relação à vida sensível, como que em suspensão acima do intervalo. Vale lembrar que William James submeteu-se várias vezes a experiências com um gás de efeito analgésico e sedativo, o Óxido nitroso, estas atestadas em cartas enviadas a amigos, publicações e anotações de cursos ministrados em Harvard (TAYLOR, 1996, p. 88). Segundo ele, a consciência mesmo nesses estados sente de maneira não fragmentada, ou seja, a sensação é de unidade tendo todas as suas partes muito próximas umas das outras como se não houvesse nada entre elas. Ainda sobre a percepção das interrupções:

Esperar que a consciência perceba as interrupções de sua continuidade objetiva como intervalos, seria como esperar que o olho perceba um intervalo de silêncio porque não ouve, ou que o ouvido perceba um intervalo de escuridão porque não vê. De maneira análoga para os intervalos que não são percebidos (JAMES, 1974, p. 59).

Já para os casos em que os intervalos são percebidos, James referia-se às interrupções da consciência durante o sono, após as quais, ao acordarmos não temos dúvidas de quem somos, ou mesmo que estivemos dormindo durante um determinado período, normalmente recordando nossos últimos estados mentais.

Nesses casos é certo, mantemos nossa unidade egóica e também temos consciência de que estivemos temporariamente inconscientes, da mesma forma que lembramos, ou na expressão de James, temos a “sensação direta” daquilo que pensávamos enquanto o sono nos acometia, lembrança essa cujo objeto é sentido de forma íntima e imediata, sendo essas qualidades comuns a tudo o que sou eu e a tudo o que é meu. Assim, todas as sensações presentes ou passadas dotadas dessas qualidades, serão admitidas como parte do mesmo ego, sendo elas articuladas em sua unidade e, portanto não corrompidas pelo intervalo de tempo,

reforçando a idéia de que a consciência pessoal é sensivelmente contínua (JAMES, 1974, p. 59).

A consciência, portanto, não aparece a si mesma talhada em pedaços. Palavras tais como 'cadeia' ou 'sucessão' não a descrevem adequadamente como ela se apresenta na primeira instância. A consciência não é algo juntado; ela flui. Um 'rio' ou um 'fluxo' são as metáforas pelas quais ela é mais naturalmente descrita. *Ao falar dela, daqui por diante, chamemo-la o fluxo do pensamento, da consciência ou da vida subjetiva* (JAMES, 1974, p. 60).

Todavia, James acrescentou que contidas na unidade fluida da consciência, entre os pensamentos, há articulações que tanto podem parecer uma espécie de junção quanto de separação entre as partes – James as comparou aos nós do colmo do bambu – que asseguram sua continuidade mesmo que objetos distintos e descontínuos pareçam rompê-la, como um som abrupto que quebra o silêncio, ou um corpo que se lança repentinamente diante dos nossos olhos. Segundo James, eles podem nos deixar momentaneamente confusos ou aturdidos, mas esses estados também são estados mentais que fazem daquilo que nos parece uma ruptura, na verdade, uma transição, visto que ao quebrar-se o silêncio, o sentimento do silêncio prévio ainda perdura, como que se estendendo sob o som, o que não caracterizaria a interrupção de um sentimento, mas a passagem de um ao outro, um se sobrepondo ou se opondo ao outro. Nas palavras de James, “(...) o *sentimento* do trovão é também o sentimento do silêncio agora mesmo acabado” (JAMES, 1910, vol. I, p. 241 – grifo do autor, tradução nossa).

Aos olhos de James, o erro é nosso, ao nomearmos os pensamentos segundo seus objetos, que a nós parecem plurais e individualizados em suas formas, pois nossa consciência conhece a todo instante uma miríade de coisas, algumas delas passadas, outras que em instantes se apresentarão e outras tantas ainda presentes, mas que constituem um estado total de apreensão. Segundo James: “*Qualquer* que possa ser o conteúdo do ego, ele é habitualmente percebido *com* todo o resto por nós humanos e deve formar uma *ligação* entre todas as coisas das quais nos tornamos sucessivamente conscientes” (JAMES, 1974, p. 61).

A unidade essencial da consciência é, portanto, a unidade de apreensão de um todo variegadamente composto e unido, cujos estados embora possam ser

modificados por sensações, emoções ou atenções, distinguindo alguns objetos em detrimento de outros, não deixa de ser unidade. Para James, a mesma união e sucessão se dão em nível fisiológico cerebral, visto que um excitação qualquer seguido por outro, e por outro ainda (a, b, c), quando ocorrem no órgão não podem ser considerados separadamente, isto é, não se pode considerar apenas o último da seqüência, pois ainda estão presentes nele as “vibrações moribundas” dos dois primeiros (JAMES, 1974, p. 62). James referiu-se a esse fato como um processo cerebral, em que ligado a ele, o pensamento se desloca como numa onda mental contínua que jamais pode ser segmentada em três partes, ou três processos ou até mesmo em três pensamentos.

Mesmo na mudança de estados subjetivos, a continuidade ainda está presente em matizações graduais, mas que variam na sua velocidade, que James distinguiu em duas, uma lenta e outra rápida, sendo que na primeira, nossa consciência apreende os objetos de pensamento de forma tranqüila e estável. Já na segunda, nossa consciência está voltada para as passagens, transições ou relações. Em referência ao fluxo de consciência e à alternância de velocidades relacionadas a objetos e transições, James fez a seguinte analogia:

Como a vida de um pássaro, ele parece ser feito de uma alternância de vôos e pousos. (...). Os lugares de descanso são comumente ocupados por imaginações sensoriais de alguma espécie, cuja peculiaridade é poderem ser sustentadas diante da mente por um tempo indefinido e contempladas sem mudança; os lugares de vôo são preenchidos com pensamentos de relações, estáticos ou dinâmicos, que, na maior parte, são obtidos entre as matérias contempladas nos períodos de descanso comparativo. *Chamemos os lugares de descanso de as 'partes substantivas' e os lugares de vôo de as 'partes transitivas' do fluxo do pensamento* (JAMES, 1974, p. 62 – grifos do autor).

James explicou que é como se as partes substantivas do pensamento, mesmo que temporárias, fossem o objetivo das transições do fluxo de consciência, ou como se estas tivessem a função de conduzir-nos em vôos apressados de uma conclusão substantiva a outra, o que torna as áreas transitivas do pensamento, objeto de difícil análise, pois elas são puro movimento. Se pudéssemos paralisá-las, elas deixariam de ser o que são, seria o mesmo que agarrar um pião para captar o seu movimento. Além disso, James afirmou que a velocidade de transição é tão rápida, que a nós

parece imperceptível dando-nos a impressão de que o pensamento é substantivo na sua totalidade.

James, além de reiterar a dificuldade introspectiva de captação das partes transitivas, denunciava as escolas de pensamento sensualista e intelectualista como responsáveis, não apenas por falhar em registrá-las, mas também pela ênfase exagerada nas partes mais substantivas do fluxo. Para ele, o Sensualismo via apenas os estados substantivos da mente, chegando a negar tanto as relações externas quanto internas à mente, como se fosse possível paralisar um pensamento, fazendo do mundo sensualista, um mundo de segmentação e de separação, cujas conexões pretendidas não passariam de ilusão verbal. No caso dos intelectualistas, James afirmava que admitiam a existência real das relações no mundo, todavia negavam a existência de “estados transitivos’ ou ‘sentimentos de relação”<sup>25</sup> (JAMES, 1910, vol. I, p. 247), fundando-as em outro plano inteiramente distinto ao que eles chamam de Intellecto ou Razão. James contrariou essas duas escolas de pensamento ao afirmar que: “Se existem coisas tais como os sentimentos, *então, de modo tão certo como as relações entre os objetos existem em rerum natura, então seguramente e mais seguramente, existem sentimentos pelos quais essas relações são conhecidas*” (JAMES, 1910, vol. I. p. 245 – grifo do autor, tradução nossa).

Ademais para James, o empirismo sempre nos fez crer que onde há um substantivo separado, ele deverá corresponder necessariamente a uma coisa separada, da mesma forma que, onde nada houver, nenhuma entidade pode existir, com isso aniquilando os estados psíquicos silenciosos ou anônimos (JAMES, 1974, p.64). Para ele, isso pode ser constatado na linguagem, cujo privilégio é dado às partes substantivas, talvez por ser o reconhecimento de objetos uma de suas funções. James afirmava que mesmo prestando-se a expressar algumas das relações que nós sentimos existir, não existe no discurso humano a possibilidade de

---

<sup>25</sup> William James estendeu-se em uma longa nota na defesa da co-substancialidade entre os sentimentos de relação aos sentimentos ou pensamentos dos termos substantivos do fluxo de consciência. Em seus argumentos, ele citou alguns sensualistas, aos quais ele se refere como “honrosas exceções”. Dentre eles, Destutt de Tracy, Laromiguière, Cardaillac, Brown e finalmente Spencer, a quem James dedicou especial ênfase. Sua tese repousa essencialmente na asserção que as relações, por mais momentâneas e fugidias que possam ser, são sentidas antes de serem racionalizadas, portanto com *status* idêntico às partes substantivas do fluxo (JAMES, 1910, vol. I, pp. 247 - 250, nota).

expressar todos os matizes das relações existentes, pois mesmo que o mundo objetivo revelasse as relações existentes, é o fluxo de consciência que as combina com suas cores interiores próprias. Para James, deveríamos expressar em nossa linguagem “um sentimento de *e*, um sentimento de *se*, um sentimento de *mas*, e um sentimento de *por*, da mesma forma que dizemos um sentimento de azul ou um sentimento de *frio*” (JAMES, 1910, vol. I, pp. 245 - 246 – grifos do autor, tradução nossa). Constata-se nessas argumentações que William James já contemplava em período anterior a 1890, mesmo que em estado seminal na sua psicologia, um dos fundamentos do empirismo radical, a conclusão generalizada de que as relações que conectam as experiências devem ser relações experienciadas e, portanto, serem consideradas tão reais como qualquer parte do sistema.

James acreditava em um cérebro que em processo de busca incessante por seu equilíbrio interno encontra-se em estado constante de mudança, sendo as variadas velocidades das pulsações nervosas determinantes para essa mudança, o que reafirma sua posição teórico-especulativa em favor de uma teoria dinâmica da consciência. Segundo ele, analogamente a um caleidoscópio que ao girar uniformemente, tem por vezes seus arranjos estabilizados com alterações mínimas, e em outras, suas formas alteradas bruscamente, o cérebro em sua reorganização perpétua, sofre tensões e relaxamentos que ora se prolongam no tempo, ora se deslocam muito rapidamente. Assim sendo, a consciência como correspondência subjetiva das constantes tensões e relaxamentos de pulsações cerebrais tampouco cessa em seu fluxo não uniforme, que, embora apresente estados distintos uns dos outros e momentos de reorganização mais duradouros que outros, jamais deixará de ser uma só consciência. James assim distinguia os estados de consciência:

As consciências duradouras, se são de objetos simples, chamamo-las ‘sensações’ ou ‘imagens’, conforme sejam intensas ou fracas; se de objetos complexos, as chamamos ‘perceptos’ quando intensas, ‘conceitos’ ou ‘pensamentos’ quando fracas. Para as consciências rápidas temos aqueles nomes de ‘estados transitivos’ ou ‘sentimentos de relações’, que temos usado. Assim como as mudanças cerebrais são contínuas, analogamente, todas essas consciências se misturam entre si como visões dissolventes. Propriamente, elas são apenas uma consciência prolongada, um fluxo ininterrupto (JAMES, 1974, p. 65 - 66).

James afirmou haver outros estados importantes e de função cognitiva imprescindível, que tanto os sensualistas como os intelectualistas também falharam seja em encontrá-los ou em atribuir-lhes o estatuto de sentimentos. Ele se referia ao que ele chamou de “sentimentos de tendência” que de acordo com sua tese são estados de consciência que, embora não sejam levados em consideração pela psicologia tradicional, ocupam segundo James, aproximadamente um terço de nossa vida mental (JAMES, 1910, vol. I, p. 253). Ao posicionar-se favoravelmente à existência desses sentimentos, William James se contrapôs frontalmente às psicologias que afirmam que as imagens só poderão se apresentar à nossa consciência, se perfeitamente definidas, além de afirmarem que a partir das qualidades simples objetivas, decorrerão os sentimentos, mas de forma alguma as relações. James argumentava que para elas é como se o rio fosse uma coleção de barris de água, sem que houvesse entre eles qualquer espécie de fluido, immobilizando assim o seu fluxo. É nesses interstícios que James concentrou sua atenção para a defesa da existência dos sentimentos de tendência.

Seu argumento inicial foi a constatação de que nossas consciências podem se deparar com situações de esquecimento temporário, digamos o nome de algum objeto ou de alguém. É como se um espaço vazio se abrisse, como que interrompendo o fluxo de nossos pensamentos, mas que na verdade constitui uma lacuna intensamente ativa (JAMES, 1974, p. 68). Ativa porque nela, o espectro do nome por hora olvidado, como que habitando o interior dessa lacuna, busca o elemento para o encaixe perfeito que dissipará a aparente interrupção, mas que ao mesmo tempo não titubeia em rejeitar o impróprio. Fica claro, portanto, que esse não é um estado de neutralidade da consciência, pois esta procura o preenchimento da lacuna, sendo ele distinto de outro qualquer que possa parecer semelhante aos menos avisados. Como poderíamos supor no caso de dois indivíduos com nomes diferentes e que foram esquecidos simultaneamente, que qualquer um dos nomes caberia em qualquer uma das duas lacunas. Entretanto, de acordo com James isso não ocorre, pois mesmo que pareça semelhante à outra em seu estado de vacuidade, cada uma das lacunas deverá ser preenchida por seu elemento devido.

Podemos dizer que são duas lacunas que ainda desconhecem seus conteúdos, mas que o reconhecerão assim que os encontrarem, sem jamais confundi-los por outro.

Na mesma medida em que esse primeiro argumento nos conduz à concepção da existência de estados intencionais da consciência, ou sentimentos de tendência, outras situações exemplares ainda foram apresentadas por William James, como as situações repetidas de uma mesma experiência. Nesses casos, em contraste às experiências inéditas, podemos sentir a experiência recorrente com certa familiaridade, sem necessariamente ter de localizá-las em algum tempo ou espaço já passados. Odores, sons e sabores trazem consigo sentimentos inarticulados de familiaridade, cuja carga emocional cala fundo em nosso íntimo, e que segundo James podem ser interpretados como atividades psíquicas provavelmente devidas “ao excitação submaximal de associações cerebrais de ampla extensão associativa” sendo que “o único nome que temos para todos os seus matizes é ‘senso de familiaridade’” (JAMES, 1974, p. 69).

Ele ainda acrescentou exemplos que se referem ao uso de certos elementos da linguagem, que quando ouvidos nos levam a antever sua conclusão. Para James, estes são como “esqueletos verbais de relações lógicas” (JAMES, 1974, p. 69) que conduzem nossas expectativas em determinados sentidos e que nos permitem a antecipação de seu ponto final. Ao contrário das imagens sensoriais, que por sua natureza e processo são fatos psíquicos estáveis, ou seja, sua duração relativa permite sua observação, estes estados psíquicos transitivos, embora vazios de imagens, são puro movimento lógico e determinante de uma direção. James afirmava que os discursos humanos estão repletos de “sinais de direção” do pensamento e cuja função é a condução de um conjunto de imagens a outro, sendo que, no momento da presença completada, o sentimento de direção se perde (JAMES, 1974, p. 69).

Segundo James, esses estados de consciência nos permitem entender sem que o ponto de repouso tenha sido alcançado, como perspectivas rápidas e premonitórias de esquemas mentais vivificados por sentimentos de tendência que não poderiam estar mais distantes do zero psíquico defendido por escolas tradicionais de psicologia que afirmam que seus resultados serão sentidos apenas

quando completados; as mesmas escolas que carecem da visão de que mesmo que o rio pudesse ser definido por uma consecução de barris de água, assim mesmo haveria a necessidade de um fluido intersticial para a garantia de seu fluxo.

É exatamente essa água livre da consciência que os psicólogos resolutamente esquecem. Toda imagem definida na mente é embebida e tingida na água livre que flui em torno dela. Como ela flui o sentido de suas relações, próximas e remotas, o eco moribundo de onde ela veio até nós, o sentido de aurora para onde ela é conduzida. A significação, o valor da imagem está totalmente contido nessa auréola ou penumbra que envolve ou escolta a imagem – ou melhor, que é fundida em uma com ela (...); deixando-a, é verdade, uma imagem da mesma coisa de que ela era antes, mas fazendo-a uma imagem daquela coisa, novamente tomada e recentemente entendida (JAMES, 1974, p. 71).

Assim, o sentimento de tendência, que também constitui um estado transitivo de consciência e a que James por vezes se referia como intenção, é o que garante o movimento e indica a direção do seu fluxo. Uma estrutura sem imagem, mas que dotada de atividade intencional e seletiva, busca soluções para os espaços aparente e temporariamente vácuos de conexão mental. Dessa mesma concepção de estrutura vazia que dotada de uma assinatura de sentimento de direção e que tende a um resultado, James ainda extrapolou seu modelo para um esquema mental capaz de acolher uma peça musical ou teatral, ou mesmo um sistema científico ou filosófico. De acordo com ele, “pensadores têm relances premonitórios de esquemas de relações entre termos”, isso porque sentem os pensamentos que surgirão a seguir, pois “todos nós temos essa consciência permanente de para onde nosso pensamento está indo” (JAMES, 1974, p. 71).

Em referência a essa capacidade de nossa consciência, James empregou a expressão “campo de visão da consciência”, cuja extensão pode variar de acordo com a disposição mental. Se descansada, a mente pode alargar seus horizontes intencionais e relacionais, antecipando imagens que mesmo distantes, serão alcançadas antes de sua presença efetiva. Quando fadigada, ela se retrai quase que se restringindo ao registro das palavras como unidades que somente depois de associadas formarão algum sentido, ou seja, seu alcance torna-se mínimo. Entre essas duas situações extremas, a consciência em estado normal de fluidez se

apresenta como termo funcional médio em que suas fronteiras permitem algumas antecipações dos pontos de parada intermediários à conclusão final.

Para James, essas paradas intermediárias podem ser facilmente diferenciadas dos estados em que nosso pensamento é completado em definitivo, tendo este como característica, o equivalente a uma inflexão descendente do pensamento seguida por total silêncio. Ao contrário do pensamento finalizado, aquilo a que James chamava distintamente de paradas, estão por sua vez encharcadas de sentimentos que abrem novas perspectivas para uma definição, fazendo da sucessão de pensamentos um fluxo tão plasmado de tendências quanto de imagens. Ademais, as partes substantivas do fluxo, por mais que possam parecer distinguíveis como imagens, guardam em si intenções determinadas pela consciência, como no exemplo dado por James à palavra “homem” que tanto pode ter a intenção de referência a um determinado indivíduo, como a toda a espécie, alterando totalmente dessa maneira o sentido ou direção do encadeamento mental.

Em seu texto William James representou esses processos mentais como ação cerebral com o auxílio de um diagrama bastante simples, que nos lembra a imagem de uma vaga, ou onda, cuja base é fechada por uma linha reta horizontal. Em cada ponto dessa linha reta, estaria representada alguma extensão cerebral ou processo e a linha curva acima que inicialmente se apresenta ascendente e que após seu ápice descende imbricando-se com a base novamente, representa as diferentes intensidades sucessivas do processo. Como que numa onda mental, seu ápice se deslocaria continuamente em determinada direção, na representação de momentos consecutivos de uma excitação neural, sendo que os momentos anteriores à sua altura máxima continuariam ligados a ele, bem como aqueles que ainda estão por vir. Valhamo-nos do mesmo exemplo apresentado por James: ao recitar a sequência *a, b, c, d, e, f*, no momento que pronuncio “*d*”, nem *a, b, c*, nem *e, f, g* estarão totalmente fora de minha consciência, pois ambos os grupos de letras (as que precederam “*d*” e as que o sucederão), respectivamente, “‘misturam suas fracas luzes’ com a mais forte de *d*, porque suas neuroses são ambas despertadas em algum grau” (JAMES, 1974, p.72). Assim, tanto os processos mentais crescentes

como os decrescentes, a cada momento se combinam e “alteram o efeito físico dos processos que estão em seu ponto culminante” (JAMES, 1974, p.73).

Quanto à seleção das idéias que farão parte do encadeamento de pensamentos que se dá no fluxo da função cognitiva, James em suas considerações acerca da função cognitiva de diferentes estados mentais, propôs a existência daquilo que ele denominou de *sobre-tom psíquico*, *difusão* ou *borda*. No entanto, antes de abordá-los, é importante ressaltar que ele antes resumira os conhecimentos distinguíveis no fluxo de consciência em dois tipos: o “conhecimento de trato” (*knowledge of acquaintance*) e “conhecimento-sobre” (*knowledge-about*). Abrimos aqui um parêntese para discorrer um pouco sobre esses conceitos de William James, por julgá-los instrumentais para a compreensão de sua concepção de consciência nesse texto.

O primeiro, o conhecimento de trato ou conhecimento de apresentação, define um conhecimento parco de pessoas ou objetos que nos permite, ao se revelarem em um determinado lugar, apenas a identificação de suas presenças. Em sua explicação James fez uso de exemplos tais como o conhecimento da cor azul, o conhecimento do sabor de uma pêra ou o conhecimento de um segundo quando o sentimos passar. Embora capazes de identificá-los em uma experiência subsequente e até mesmo de distingui-los entre outras cores, sabores e momentos, somos incapazes de descrevê-los nesse tipo de conhecimento, ou comunicar o conhecimento a seu respeito a quem nunca teve contato ou experiência semelhante, pois dele não temos conhecimento da natureza interna que fazem desses fatos o que são. A única coisa que podemos indicar a essas pessoas é o lugar onde poderão encontrá-los ou o que deverão fazer para experienciá-los. O segundo tipo, o conhecimento-sobre, é um conhecimento de maior intimidade com o objeto, que alcança a natureza interna desse fato permitindo-nos conhecer aquilo que o faz ser o que é. Esse conhecimento envolve análise por parte da consciência ao ponto em que possam ser percebidos diferentes tipos de relações, sejam elas internas ou externas ao objeto. Portanto, quanto menos analisarmos algo e menor seja a percepção do número de suas relações ou, quanto menos soubermos a seu respeito, mais próximos estaremos de um conhecimento de trato (JAMES, 1910, vol. I, p 221).

James compara o conhecimento de trato ao sujeito de uma oração, e o seu predicado ao conhecimento sobre. Mesmo que o sujeito seja conhecido, e que tenha conotações ricas implícitas em seu nome, conheceremos sempre mais a seu respeito quando a sentença for completada (JAMES, 1910, vol. I, p. 222). Assim, a partir daquilo que descreveu James, podemos concluir que esses dois tipos de conhecimento não representam pólos extremos que se excluem mutuamente, mas sim, termos que além de variáveis são relativos entre si. Quanto à sua relatividade, James afirmou que: “(...) o mesmo pensamento de uma coisa pode ser chamado conhecimento sobre ela em comparação a um pensamento mais simples, ou de trato em comparação a um pensamento daquela mesma coisa que seja, todavia mais articulado e explícito” (JAMES, 1910, vol. I, pp. 221 - 222 – tradução nossa).

Ele ainda acrescentou que de acordo com nossa vontade, podemos recair à mera condição de trato com um objeto se dispersarmos nossa atenção e ficarmos fitando-o inexpressivamente como que em uma espécie de transe, da mesma forma que podemos ascender ao conhecimento íntimo acerca dele, reunindo nossas faculdades, observando-o, analisando-o, pensando-o. Segundo James, quando conhecemos algo simplesmente, temos o objeto simplesmente presente em nossas mentes, ou melhor, temos a idéia do objeto, mas quando conhecemos intimamente esse mesmo objeto, quando conhecemos suas relações, passamos a poder operá-lo com nosso pensamento (JAMES, 1910, vol. I, p. 222). Em outras palavras, sentimento e pensamento representam o pareamento antitético e também os correlatos mentais desses dois tipos de conhecimento, pois conhecemos as coisas de forma simples através do sentimento, mas é pelo pensamento que verdadeiramente nos tornamos sabedores delas. Resumidamente, “Os sentimentos são a semente e o ponto de partida da cognição, os pensamentos são a árvore desenvolvida” (JAMES, 1910, vol. I, p. 222 – tradução nossa).

Na função cognitiva, os dois tipos de conhecimento integram-se ao fluxo subjetivo por afinidade àquilo que James chama de lacunas (*gaps*) sendo o seu grau determinado pela presença ou não do sobre-tom psíquico ou borda de relações, ou melhor, é o grau de qualidade e intensidade da borda dos conhecimentos que definirá qual é de trato e qual é conhecimento-sobre, determinando assim qual tipo

de pensamento terá adesão ao fluxo. Segundo James, nos conhecimentos de trato, a borda de relações ou afinidades está ainda indefinida e inarticulada, ao passo que em um conhecimento-sobre por ser um conhecimento de relações, sua borda além de presente está definida.

Vale lembrar que James defendia a tese de que nosso fluxo de consciência é ocupado em grande parte por um tópico ou problema, ao redor do qual gravitam os pensamentos. Esse tópico é a lacuna referida acima e que parece interromper o fluxo, mas como James o descreveu, está psiquicamente ativa na busca de uma solução. Para toda e qualquer imagem que passe por ali, sentimos seu halo de relações em relação a esta lacuna, lembrando que esta tanto aproxima as imagens quanto rejeita, pois “preenchê-la é o destino do nosso pensamento” (JAMES, 1910, vol. I, p. 259 – tradução nossa). Assim, cada imagem ou pensamento como que flutua no halo de relações do qual a lacuna é o termo. Se a lacuna não for definida, ela indicará o que James chamou de “disposição de interesse sobre algo” (JAMES, 1910, vol. I, p. 259 – tradução nossa), que mesmo vaga, terá igual atuação sobre as representações, como que as envolvendo com relações de afinidade, com sentimentos de atração ou repulsa, harmonia ou discórdia. A lacuna não deixa de ser uma crise a ser resolvida por nossa consciência, portanto, quando um pensamento cuja relação ao tópico seja de interesse, sentimos o bem-estar psíquico desse encontro, da mesma forma que sentiremos a crise agravada quando pensamentos inadequados à nossa necessidade interagirem com o halo de relações. Todo pensamento que tenha afinidade com a lacuna psíquica poderá tornar-se porção relevante e adequada ao nosso fluxo de idéias. Seja uma palavra, frase, imagem ou idéia complexa, todos tenderão aos resultados conclusivos que preencherão o tópico, solucionarão o problema. É esse o pensamento que permanecerá, fazendo com que os outros se esvançam da memória. Segundo James, esse pensamento antes de tornar-se conclusão era parte do fluxo de idéias que fluía ao longo do tópico, até ser detido pelo interesse do tópico que agora passa a tratá-lo de maneira substantiva (JAMES, 1910, vol. I, p. 259).

Mas estaríamos nos equivocando ao concluir apressadamente que um halo de relações acolheria igualmente diferentes conjuntos heterogêneos, como por exemplo,

palavras e imagens. Segundo James, mesmo que esses conjuntos heterogêneos possam ser relevantes ao tópico, as relações sentidas de um e de outro seriam diferentes, o que não invalidaria a possibilidade de que ambos pudessem ser úteis para a resolução do problema. Para James, tanto as palavras quanto as imagens possuem orlas de relações de repugnância e de afinidade, que podem ser consideradas paralelamente análogas, lembrando que “O elemento mais importante nessas orlas é, repito, o mero sentimento de harmonia e discórdia, de uma direção correta ou errada no pensamento” (JAMES, 1910, vol. I, p. 261 – tradução nossa).

Assim, o fluxo é o meio para se chegar à conclusão, todavia, suas várias configurações não precisam ser necessariamente as mesmas para que o objetivo seja alcançado. Isso significa que de várias formas ou com fórmulas distintas a questão poderá ser resolvida, o que para James não importava, pois o significado do fluxo como um todo, será o mesmo. Isso de alguma maneira, também explicaria o fato de atentarmos tanto às partes substantivas do fluxo de consciência em detrimento aos caminhos ou processos pelos quais as obtivemos, pois sendo o fluxo um todo significativo, seus possíveis meandros não invalidam o resultado único que soluciona a crise. Portanto, podemos nos deparar com sentimentos de relação que apesar de serem idênticos estarão em sistemas muito diferentes de imagens, mas que convirjam para uma mesma conclusão. Se os caminhos pelos quais esses diversos sistemas, sejam eles compostos por idiomas distintos, imagens visuais ou táteis, sistemas analíticos ou sintéticos, áridos ou tingidos intensamente por emoções, levaram seus pensadores ao mesmo ponto de repouso final, “todos eles tiveram substancialmente o mesmo pensamento” (JAMES, 1910, vol. I, p. 269 – tradução nossa).

James finalizou sua tese de que o pensamento é sensivelmente contínuo, afirmando que pouco importa em que tipo de substância psíquica ou em que tipo de imagens os pensamentos se desenvolvem. Para ele, as imagens que verdadeiramente importam são aquelas que representam as paradas, os locais de pouso ou conclusões substantivas, sejam elas transitórias ou finais. Ele também nos lembrou de que no fluxo da consciência, os sentimentos de relação, a que ele chama de sobretons psíquicos, auréolas ou bordas de relação, têm precedência de valor

sobre os termos relacionados, pois são eles que garantem a continuidade dos processos psíquicos; mesmo com a aparente disjunção entre imagens, palavras ou qualquer tipo de representação, são eles que mantêm sua unidade. Ainda sobre a continuidade do fluxo, James complementou: “Entre todos os seus elementos substantivos existe consciência ‘transitiva’ e as palavras e imagens são ‘bordeadas’ e não tão distintas quanto parecem a uma visão descuidada” (JAMES, 1910, vol. I, p. 271).

Portanto, são os sentimentos de relação que constituem o fluido intersticial que funde os estados substantivos ao todo transitivo e que mantém em movimento o contínuo, porém irregular, fluxo de nossos pensamentos unificando-o em um só corpo; são esses sentimentos que delineiam suas margens irregulares, com suas tendências a indicar o curso que esse rio de consciência deverá seguir em correntes ora rápidas nas suas transições, ora suaves em pequenos redemoinhos substantivos, mas cujos desvios mais ou menos tortuosos, nos levarão a um ponto de chegada nunca definitivo. Todavia, é importante assinalar que o sentimento não está apartado dos estados substantivos da mente, pois se considerarmos a acepção geral dada por James como equivalente a estados de consciência, e também como o elemento básico donde se desenvolvem as sensações e os pensamentos, podemos dizer que ele não se exclui do processo. Ele não apenas é o ponto de partida para formas mentais mais específicas, mas permanece nelas na qualidade essencial daquilo que lhes dá sentido, ocupando assim posição central na sua teoria psicológica. Para James, a consciência e seus processos cognitivos se esvaziados de sentimento, seriam vazios também de sentido.

#### **2.3.4 A consciência está sempre mais interessada em uma parte de seu objeto do que em outra.**

A atenção seletiva e a atenção deliberativa que tanto enfatizam alguns perceptos em relação a outros, quanto organizam objetos da percepção dispersos em grupos ou seqüências da mesma forma que separam outros, eram para William James funções mentais não apenas presentes em nossa consciência, mas determinantes no processo de constituição de quem somos. Segundo ele, embora

um tanto conscientes da existência dessas ações seletivas da mente, nós ainda ignoramos uma grande quantidade daquilo que é descartado nesses processos.

Somos seres seletivos já na constatação de que nossos sentidos não são capazes da apreensão de todos os fenômenos, como por exemplo, certas velocidades do movimento, frequências de som e luz ou variações térmicas que nos escapam ao alcance dos órgãos sensoriais. Nossa incapacidade em percebê-los tampouco implica em sua inexistência, no entanto atestam que numa primeira instância cognitiva, a seleção de certos perceptos nos é imposta por nossas próprias limitações sensoriais.

No âmbito dessas sensações possíveis, a nossa Atenção (a maiúscula é de escolha de William James) também conduzirá à seleção de certos aspectos das “coisas”<sup>26</sup> que se nos apresentam, como algumas sensações do objeto de percepção que passarão a representá-lo totalmente, deixando outras em um plano secundário como aparências relativizadas pelas circunstâncias. Para James, assim procedemos com todos os perceptos, continuamente escolhendo alguns traços ou características segundo padronizações de luz, cor ou distância que os tipificam, não esquecendo que para ele, embora esses traços nos pareçam objetivos em oposição às sensações subjetivas que experienciamos, não passam de meras sensações, como aquelas que sentimos. Assim, a percepção se desdobra duplamente em sua escolha, pois, primeiramente decide quais as sensações significativas em contraste com as sensações ausentes e novamente seleciona apenas algumas que irão representar a realidade objetiva. James ainda acrescentou que o processo seletivo da atenção é contínuo e habitual durante toda a vida, o que faria de experiências objetivas compartilhadas por indivíduos distintos, coleções também distintas de impressões selecionadas a partir de experiências anteriores ou interesses pessoais de cada um.

Também na ordem da razão, as conexões de sensações nela envolvidas, são processos de natureza seletiva, pois o Raciocínio mostra-se dependente da

---

<sup>26</sup> No seu texto, James assim responde à pergunta: O que são coisas? “Nada, (...), senão grupos especiais de qualidades sensíveis que prática ou esteticamente podem nos interessar, para os quais, conseqüentemente, damos nomes substantivos, e os quais elevamos para este *status* exclusivo de independência e dignidade” (JAMES, 1910, vol. I, p. 285 – tradução nossa).

habilidade mental que permite a divisão de um fenômeno em partes para que a partir da seleção de determinado ponto chegue-se à conclusão mais satisfatória. Nesta passagem, James referiu-se ao gênio, que capaz de fixar de maneira eficiente no seu projeto o ponto correlato, encontra soluções racionais para emergências teóricas, e metódicas para as práticas. No âmbito da estética e da ética, artistas e agentes morais respectivamente, escolhem o que deverá ser evidenciado em detrimento do irrelevante. O artista escolhe suas técnicas, cores e formas no intento de obter soluções estéticas em seus trabalhos, enquanto dentre uma infinidade de atos possíveis, indivíduos selecionam alguns atos em detrimento de outros na determinação de seus modos de vida. James afirma que “a mente é em cada estágio um teatro de possibilidades simultâneas” (JAMES, 1910, vol. I, p. 288), sendo a consciência a responsável por suas comparações, mas cabendo à atenção, através do reforço ou inibição, a tarefa de seleção e descarte dessas possibilidades.

Para William James, a mente em seus processos de seleção recebe quantidades imensas de informações simples que na medida em que são filtradas em etapas sucessivas serão selecionados os produtos mentais mais elaborados, da mesma forma que um escultor depura a pedra até a revelação da estátua.

Analogamente à pedra que guarda em si infinitas estátuas, no “caos primordial de sensações” está a matéria prima para a constituição de infinitos mundos, sendo cada qual possível a partir de cada mente humana que poderia em tese reclamar sua autoria. Todavia, como explica James, o mundo em que sentimos e vivemos é o mesmo de nossos ancestrais e nós, que em exercícios contínuos e acumulativos de escolha vem se revelando (JAMES, 1910, vol. I, pp. 288 - 289). Nas suas palavras:

(...), na minha mente e na sua, as porções rejeitadas e as porções escolhidas do material original do mundo são, em grande escala, as mesmas. A raça humana como um todo concorda amplamente com relação ao que ela deve notar e nomear, e com relação ao que não (JAMES, 1910, vol.I, p. 289 – tradução nossa).

No entanto, mesmo que a realidade eleita seja comum à maioria, há um fato qualificado por James como extraordinário, algo que resgata o caráter único de cada indivíduo, portanto salvaguardando as identidades individuais. Esse fato é que não se sabe de dois homens que tenham coincidido na mesma escolha do ponto para

tracejar a linha que cinde o universo em duas metades, a do eu e a do não-eu. Segundo ele, esse é um fato psicológico fundamental do qual não há como se isentar, pois cada um de nós divide o universo de interesses em uma metade que nos define e também determina o que é nosso, em oposição à sua contraparte que igualmente não deixa de nos definir pela negação daquilo que não somos. “Cada um de nós dicotomiza o Kosmos em um lugar diferente” (JAMES, 1910, vol. I, p. 290 – tradução nossa).

### 3 O PROJETO JAMESEANO PARA UMA CIÊNCIA DA MENTE

#### 3.1 EVIDÊNCIAS DE UM PROJETO

Não há consenso quanto ao fato de William James ter deixado a psicologia de lado após 1890. No entanto, considerando-se as evidências que passaremos a apresentar, esperamos demonstrar inicialmente neste capítulo o seu interesse pelos estados excepcionais da mente. Ao expor tais evidências, esperamos corroborar nossa tese de que sua intenção era a de formular um corpo teórico que abrangesse e descrevesse dinamicamente esses estados. Para isso, analisaremos o seu artigo *The Hidden Self*, publicado em 1890, e também sua concepção de personalidade publicada na *Johnson's Universal Cyclopedia* em 1895, sob o título de *Person and Personality*. Ambos os textos introduziriam de forma sintética alguns dos temas desenvolvidos e levados a público mais tarde por James em suas Conferências Lowell (1896). Esses temas também serão tratados em detalhe ainda neste capítulo.

Discorreremos também sobre a defesa que William James empreendeu junto aos órgãos legislativos do estado de Massachusetts em favor dos chamados *mental healers*<sup>27</sup>, ou na sua tradução literal, os curandeiros mentais. Estes eram indivíduos que se popularizaram no século XIX devido ao sucesso de supostas curas realizadas pela ação da mente sobre o corpo mas que, segundo James, justamente por não haver base evidencial sólida para uma comprovação científica, mereciam o benefício da dúvida até que estudos contestassem ou não sua legitimidade.

---

<sup>27</sup> O termo cura mental tem um significado bastante amplo e abrange qualquer tratamento com o objetivo de restabelecer a saúde física ou mental por meio da ação da mente sobre o corpo. Considerando essa definição, o hipnotismo também poderia ser qualificado como uma técnica de cura mental, todavia, no contexto que encontramos o termo em nossas referências bibliográficas, ele exclui o hipnotismo, mas encerra toda e qualquer outra prática considerada alternativa à medicina clássica, cuja fundamentação seja a interação terapêutica entre mente e corpo (CUTTEN, G. B. 1911, p. 273 - 274).

### 3.1.1 O eu oculto

Sob o impacto das investigações e ideias de Pierre Janet, William James apresentou ao público leitor americano nesse texto, os avanços científicos da Psicologia Experimental do Subconsciente, movimento encabeçado pelo pesquisador francês. Nessa publicação, James prenunciava uma verdadeira revolução científica com o estudo experimental de aspectos da consciência, alternativos aos seus estados normais de vigília.

Para ele, os dois efeitos imediatos de tal revolução seriam a desmistificação dos fenômenos chamados ocultos e mais, a desmitificação de que eles atestariam a morbidez da mente. Segundo James, a quantidade de casos que resistem às explicações de fraude ou mesmo de truques enganosos da própria imaginação, coloca os fenômenos excepcionais da mente entre os objetos de ciência de maior interesse para a compreensão da natureza mental humana. Além disso, esses mesmos fatos que, através dos tempos têm sido registrados abundantemente como expressões de forças externas e ocultas agindo sobre o psiquismo humano, na verdade corroboram a hipótese de que a consciência possui um alcance cognitivo maior do que acreditamos vivenciar. Assim, para James, com o novo estudo científico do hipnotismo, as adivinhações, as inspirações, as possessões demoníacas, as aparições, os transe extáticos, as curas milagrosas bem como a produção de doenças, enfim os fatos atribuídos a poderes sobrenaturais de alguns indivíduos (JAMES, 1983/1890, pp. 248 - 249), estariam prestes a perder seu caráter miraculoso para alguns e de bizarrice para os descrentes. Para esse efeito, James ressaltou quantos desses relatos, que eram antes classificados nas bibliotecas sob o título de “superstições”, estariam sendo reobservados e republicados como “Casos de histero-epilepsia”, todos sob análises acreditadas cientificamente (JAMES, 1983/1890, p. 249).

James reconhecia em Pierre Janet a autoridade pioneira no assunto, sobretudo pela quantidade de casos detalhados em seu livro *L'Automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889). A partir dos relatos de Janet e também de sua experiência

como pesquisador, James descreveu os sintomas da histeria em termos de “alterações da sensibilidade natural de várias partes e órgãos do corpo”, (JAMES, 1983/1890, p. 251), sobretudo, na forma de anestésias localizadas, ou a perda de sensibilidades, fossem elas táteis, olfativas, gustativas, visuais ou auditivas. Segundo Janet, uma vez submetido ao tratamento através da hipnose, o paciente histérico além de ter seus sintomas terapeuticamente abolidos, com eles também seriam abolidas quaisquer lembranças daqueles sintomas. Para James, essa era a primeira grande generalização teórica, que o levava à conclusão de que a relação íntima entre anestésias e amnésias nos histéricos poderia indicar uma relação íntima também entre as sensibilidades e a memória em nossa vida cotidiana. Em outras palavras, nossas experiências passadas podem ser revividas, uma vez que o mesmo estímulo sensível então presente, se repita.

Além dessas especulações teóricas, James tratou também da hipótese explicativa de Janet. Para ele, a histeria era devida a uma contração do campo de consciência do indivíduo, cujo centro da atenção enfraquecido por experiências traumáticas anteriores, tornava-se incapaz de processar a quantidade de informações e ideias normalmente envolvidas em uma consciência normal.

Para James, este estado de monoideísmo era também a característica de pessoas não histéricas em estado de transe hipnótico, ou seja, para ele, um histérico apresentava as mesmas características de uma pessoa não histérica em transe hipnótico. Quanto a esses transes, James também abordou de forma sintética em seu texto, a possibilidade da emergência de personalidades secundárias em pessoas em profundo estado hipnótico. Segundo James, essa segunda condição sonambúlica permitia a manifestação de uma consciência com sensibilidades e memórias diferenciadas da primeira, em resumo, uma pessoa diferente (JAMES, 1983/1890, p. 252). O que mais lhe chamou a atenção, é que a personalidade secundária, além de não apresentar os sintomas da personalidade primária, apresentava um estado geral mais saudável e mostrava-se conhecedora do sofrimento da primeira. Em um nível ainda mais profundo de transe, uma terceira personalidade poderia emergir com características distintas das anteriores e ciente da existência das outras duas. James ainda aventou a possibilidade de que as três personalidades na verdade não

existiam em formas sucessivamente manifestas, mas coexistiam, ou seja, existiam simultaneamente, sendo essa, segundo James, a grande tese de Pierre Janet, que generalizaria e universalizaria a coexistência das múltiplas personalidades em um mesmo indivíduo. “É como se estados separados existissem na mesma pessoa, cada um com características parciais do todo” (TAYLOR, 1996, p. 43 – tradução nossa).

James finalizou seu ensaio com importantes observações acerca do que se passava no cenário das pesquisas psíquicas nos Estados Unidos naquele momento, apontando primeiramente, para suas próprias pesquisas, que haviam revelado um tipo diferente de transe. Segundo ele, um estado mental vivido por uma mulher não histérica que durante o transe demonstrava conhecimentos a respeito de fatos que transcendiam as capacidades de sua consciência em estado normal (JAMES, 1983/1890, p. 268). Obviamente, James fazia referência à médium Leonora Piper, com que já conduzia experimentos havia algum tempo, mas complementou sua afirmação destacando a importância de um estudo comparativo dos tranSES e os estados subconscientes.

### **3.1.2 James e os *mental healers*<sup>28</sup>**

Outra evidência importante refere-se à defesa que William James empreendeu em favor das curas pela fé promovidas pelos curandeiros mentais nos Estados Unidos. Segundo James, os resultados obtidos por eles não eram menos impressionantes, que os da psicoterapia científica, mesmo que suas curas atendessem a métodos distintos. Aliás, antes de 1890, James já demonstrava um interesse particular pelas relações entre a psicoterapia e as curas mentais (TAYLOR, 1984, p. 2). Para ele, as práticas de cura não ortodoxas deveriam ser consideradas como objeto legítimo e merecedor de profundo escrutínio por parte da ciência. Inicialmente, sua experiência com tais métodos foi pessoal, pois desde muito jovem, James fora acometido por diversas enfermidades que muito fragilizaram sua saúde. Apesar das tentativas frustradas com técnicas de cura alternativas, seu interesse

---

<sup>28</sup> Vide página 134.

naquilo que considerava experimentações importantes e de potencial valor terapêutico não foi abrandado. Ao contrário, James tornou-se o mais ávido defensor dessas práticas alternativas na década de 1890, período em que as curas mentais estavam sendo ameaçadas de serem banidas pelo Poder Legislativo do estado de Massachusetts.

Ao longo do século XIX, a medicina ortodoxa competia pelo domínio profissional com praticantes de diversas medicinas que além de alternativas não eram reconhecidas pelos centros acadêmicos da área da saúde. No estado de Massachusetts, essa disputa culminou com um projeto de lei formulado com o intuito de banir tais práticas ao exigir que todos aqueles que as levassem a efeito fossem licenciados mediante a realização de um exame de proficiência médica (MURPHY, 1973, p. 8). Entre os argumentos apresentados por James em favor desses curandeiros, figurava a eficiência do hipnotismo na Europa, também considerado uma prática médica alternativa (KNAPP, 2003). Segundo James, eles provavam através de resultados surpreendentes nada além de uma relação terapêutica que se dava de pessoa para pessoa<sup>29</sup>.

Alguns anos mais tarde, em oposição a outro projeto de lei semelhante ao anterior, os argumentos de William James sustentavam-se nas premissas de que a medicina ortodoxa jamais deteve o monopólio sobre métodos, teorias ou curas eficientes, e que o conhecimento científico avança mais rapidamente quando programas rivais de pesquisa concorrem cada qual com suas teorias e práticas por mesmo fim. Segundo uma perspectiva pragmatista, nós somente podemos nos aproximar da verdade, mas nunca alcançá-la, portanto, quanto mais práticas diferentes de cura houvesse, maiores seriam as chances de nos aproximarmos de verdades médicas (KNAPP, 2003).

No mais autêntico espírito científico jameseano, ele ainda apontou o estado da ciência médica de então como incompleto e difuso, sem que nenhuma de suas áreas pudesse reivindicar a posse de um conhecimento final. James finalizou seu discurso assegurando ao Comitê Legislativo que o avanço da medicina depende do esforço

---

<sup>29</sup> Já em 1864, enquanto cursava medicina, James escreveu em uma ocasião: “Um médico realiza mais pelo paciente e sua família, com o efeito moral de sua presença do que qualquer outra coisa” (JAMES apud PERRY, 1935 – tradução nossa).

conjunto e do compartilhamento de conhecimentos, e que, caso a terapêutica mental fosse banida, importantes contribuições seriam completamente eliminadas desse diálogo (KNAPP, 2003).

James considerava as questões referentes às curas mentais da mesma forma que via os fenômenos investigados pelas pesquisas psíquicas e pela psicologia do subconsciente, i.e., como manifestações similares e de grande significância para a ciência, no entanto, pouco conhecidos e reconhecidos como experiências legítimas do domínio mental humano. Ao passo que as pesquisas psíquicas evidenciavam a interação da mente com uma dimensão informacional, portanto, não material, os curandeiros mentais apresentavam casos inegáveis em que a cura havia ocorrido pela ação da mente sobre a matéria, fosse ela do terapeuta ou do paciente (MURPHY, 1973, p. 13).

### 3.1.3 Pessoa e personalidade

Outra evidência que demonstra a importância do subconsciente na psicologia visionada por William James está na definição conceitual de personalidade formulada por ele e publicada em forma de artigo na *Johnson's Universal Cyclopædia* em 1895 sob o título de *Person and Personality*. É interessante notar que em *Princípios de Psicologia*, James não havia formulado tal conceito, tratando a personalidade apenas como a conexão entre o “eu” (*self*) e nossas experiências conscientes (TAYLOR, 1996, p. 57).

James iniciou seu texto com uma análise lexicográfica do termo “pessoa”, *person* em inglês, indicando sua origem na palavra latina *persona*, ou máscara, que por sua vez provinha da composição grega *per* (através) e *sona're* (som, i.e. fala). James estabeleceu também a definição de pessoa na linguagem coloquial, como “um indivíduo cuja integralidade típica está na união entre um corpo humano e uma alma racional e livre” (JAMES, 1983/1895, p. 315), o que excluiria dessa definição, segundo ele, os espíritos puros, ou as almas dos mortos à espera da ressurreição, os mentalmente retardados por serem irracionais, os maníacos por não serem livres e obviamente os animais por não serem humanos (JAMES, 1983/1895, p. 315).

James também adiantou que na psicologia o termo “personalidade” refere-se à individualidade, ou melhor, a uma identidade pessoal, muito embora muitas sejam as opiniões referentes aos seus fundamentos. A partir daí, James dedicou várias páginas na descrição das mais variadas definições para ambos os termos, desde sistemas orientais de pensamento até Locke, sem deixar de mencionar Platão, Aristóteles, as escolas helenísticas e Descartes. Finalmente, James afirmou em seu texto que a psicologia de sua época, como regra geral, apoiava-se nas ideias lockeanas, ao referirem-se ao “eu empírico” como a sucessão de ideias associadas e mantidas agrupadas pela memória (JAMES, 1983/1895: p. 318). Para alguns, a composição dessas unidades é a pessoa, fazendo dela uma entidade secundária, sem um princípio unificador. Para outras, é a alma que detém posse das ideias, ou mesmo um ego transcendental cuja responsabilidade é a síntese delas (TAYLOR, 1996, p. 59). Finalizado esse percurso histórico-filosófico conceitual, James então passou ao que lhe interessava, aos estados excepcionais da mente, dando especial relevo à dissociação<sup>30</sup> e às personalidades múltiplas.

James reafirmou nesse texto, a revolução que tais fenômenos representavam para a psicologia da época, que os avanços nas pesquisas indicariam que a consciência não se constituía de uma única expressão, mas que uma pluralidade de “eus” era provavelmente o seu melhor conceito. Para James, a mera concepção de que a identidade individual se resumia à conexão de idéias ao organismo humano não era suficiente, pois os estudos das personalidades múltiplas demonstravam que sucessivas ou simultâneas consciências não comunicantes estariam presentes em um mesmo indivíduo.

Com o intuito de demonstrar que esses estados de dissociação não são apenas observados em casos patológicos como a histeria e os transtornos de personalidades múltiplas, James enumerou situações ordinárias como os esquecimentos corriqueiros, ausências mentais (*absentmindedness*) e o esquecimento de sonhos. Para James, o fato de que subitamente recordamos aquilo que nos pareceu esquecido, demonstraria que a ideia esteve sempre presente em nosso psiquismo, no entanto, momentaneamente dissociada do seu fluxo.

---

<sup>30</sup> Vide página 13.

Em transe hipnóticos naturais (sonambulismo<sup>31</sup>) ou mesmo induzidos, a regra é a do esquecimento ao se recobrar a consciência, e a da recordação da última vivência sonambúlica ao se reentrar no transe. James, concluiria que é como se duas vidas separadas, cada qual com suas memórias, habitassem um mesmo organismo. Ademais, com base nos resultados obtidos em pesquisas envolvendo a escrita automática, ambas as memórias pareciam coexistir, sendo que a consciência oculta mantinha registros das experiências vividas pela outra.

James repetiu os vários casos de personalidades múltiplas citados em *The Hidden Self* em que personalidades se revelavam, na medida em que o transe fosse induzido a níveis mais profundos, o que para ele evidenciava a pluralidade de “eus”, e que a unidade era na verdade o extrato visível da consciência vinculado à realidade material.

Outros fenômenos foram ainda explorados por James na composição de um conceito mais abrangente de pessoa, como a escrita automática, vista por ele como via de acesso às outras camadas da consciência. Para ele, todos nós somos capazes de reproduzir esse fenômeno, mas em diferentes graus de qualidade. Da escrita automática para o transe mediúnico, a diferença estaria no fato de o médium se expressar pela palavra escrita ou falada reivindicando que seu autor não faz parte daquele organismo, apenas o instrumentaliza.

James ousou ainda mais ao fazer incursões para o interior de temas historicamente considerados ocultos ou fantásticos, mas com o claro propósito de desmistificá-los. Já ao finalizar seu artigo, levantou a seguinte questão: Qual seria o princípio de unificação da personalidade como a conhecemos?

O que se pode afirmar segundo James, é que na individualidade orgânica humana podem residir muitas *consciências* e assim, no sentido dado por Locke, muitas *pessoas* (grifos do autor). Contudo, muito da natureza dessas pessoas secundárias continua sem explicação, mesmo que pareçam “eus” incidentais constituídos de agrupamentos de ideias que pareçam levar uma vida quase independente. O que para ele estava claro é que as margens ou limites daquilo que

---

<sup>31</sup> Este fenômeno pode ocorrer espontaneamente, em que o indivíduo executa as ações inconscientemente, em estado de sono ou sonolência. Todavia, ele pode também ser induzido artificialmente por meio da hipnose (ARNOLD, W. & EYSENCK, H. J. & MEILI, R. 1994, vol. 3, p. 375).

entendemos por personalidade muda na medida em que adentramos em regiões ainda desconhecidas da mente.

### 3.2 AS CONFERÊNCIAS LOWELL SOBRE OS ESTADOS EXCEPCIONAIS DA MENTE <sup>32</sup>

A peça evidencial mais contundente e, portanto, de apelo argumentativo decisivo em favor da tese que William James não apenas esteve envolvido com a Psicoterapia do Subconsciente, mas que intencionava formular um corpo teórico acerca de processos mentais incomuns são as conferências por ele proferidas em 1896 na cidade de Boston, sob o patrocínio do Instituto Lowell cujo tema abordado foi “Os Estados Excepcionais da Mente”.

No entanto, mais do que uma evidência, as conferências podem ser consideradas como a versão estendida das teses de William James acerca da consciência como uma pluralidade de “eus”, já apresentadas em textos anteriores. Todavia, além de seus argumentos terem sido sustentados por observações e estudos de casos documentados por médicos e pesquisadores, James desenvolveu suas hipóteses com a clara intenção de não apenas desmistificar fenômenos considerados ocultos, mas desmitificar, ou melhor, contestar a concepção de que os estados excepcionais da mente são indicadores incontrovertidos de morbidez.

Os temas definidos por James foram: “Sonhos e Hipnotismo”, “Automatismo”, “Histeria”, “Personalidades Múltiplas”, “Possessão Demoníaca”, “Feitiçaria”, “Degeneração” e “Gênio”. Em carta a um amigo, James disse que procuraria evitar temas relacionados às pesquisas psíquicas e ao ocultismo, o que parece não ter acontecido, a julgar por algumas das temáticas escolhidas. Mas na mesma correspondência, James assinalou que seu objetivo era trazer a público, novos

---

<sup>32</sup> As Conferências Lowell de William James jamais foram transcritas, portanto, não há uma publicação integral desse material. Por esse motivo, nossa pesquisa bibliográfica acerca desse tema se restringiu às notas de sua autoria, recuperadas e compiladas por Eugene Taylor e publicadas em 1984. Esse trabalho de reconstrução contou também com o complemento de Taylor a alguns dos apontamentos de James, deixados por ele em forma abreviada. Taylor é hoje considerado autoridade de renome internacional e referência em estudos jameseanos.

*insights* da terapêutica da sugestão, sobretudo, para a psicoterapia, medicina e psicologia. Ele também trataria os conteúdos, a partir de casos com sujeitos decididamente mórbidos<sup>33</sup>, mas com a intenção de dirigir os conceitos a seu respeito, a conclusões otimistas e favoráveis à saúde (TAYLOR, 1984, p. 5). Vale lembrar que “por muito tempo, a morbidez vinha sendo tratada como fixa e inalterável, de alguma forma algo diferente do normal” (TAYLOR, 1984, p. 5 – tradução nossa).

As quatro primeiras conferências indicavam o empenho de William James na configuração de uma psicologia dinâmica do subconsciente<sup>34</sup>. Nas quatro últimas, os mesmos aspectos foram retomados, mas o objetivo parece ter sido direcionado ao subconsciente em suas manifestações patológicas na esfera social, ou seja, as relações entre quadros considerados mórbidos e a sociedade.

Para cumprir com o nosso objetivo de pesquisa em demonstrar o deslocamento de William James em direção a uma teoria psicodinâmica do subconsciente e demonstrá-la como um corpo teórico legítimo de ciência, abordaremos as quatro primeiras conferências. Os temas restantes serão mencionados na medida em que eles possam enriquecer nossos argumentos.

### 3.2.1 “Sonhos e Hipnotismo”

William James iniciou sua primeira conferência com uma advertência, que mais parece uma instrução de como o público deveria encarar os temas que se seguiriam a partir daquele momento. Ele começou expondo a ideia de que a maior dificuldade que temos em compreender os estados mentais anormais se deve muito mais à nossa atitude frente a eles do que ao caráter fixo dos fenômenos. James

---

<sup>33</sup> É importante salientar que William James em suas argumentações ao longo das oito conferências, fez repetidas referências a inúmeros pesquisadores, bem como a artigos e estudos publicados. Não citaremos seus nomes e nem suas referências bibliográficas para que o foco central do texto não seja desviado dos argumentos de James, mencionaremos apenas, “evidências apresentadas”. Para maiores detalhes vide TAYLOR, E. (1984). **William James on Exceptional Mental States**, USA, The University of Massachusetts Press.

<sup>34</sup> O termo *subconsciente* é principalmente empregado na psicologia francesa para indicar processos que se manifestam através de reações inteligentes que parecem revelar uma espécie de personalidade. Para Janet, pode ser sinônimo de personalidade secundária e incompleta, subordinada ao eu principal (LALANDE, 1999, p. 1060). Já a perspectiva psicodinâmica, indica que o comportamento anormal origina-se de conflito intrapsíquico. O conflito resulta em estresse que, quando não resolvido, provoca uma distorção ou fratura na personalidade (HOLMES, 1997, p. 37).

adverte que ao invés de pensar no mórbido, devemos pensar morbidamente (*morbidly*), sugerindo claramente que a morbidez é um processo contínuo, como um fluxo, e que ele está sempre relacionado a uma condição oposta de saúde, simultaneamente presente na vida mental. O estado mórbido, portanto, não pode ser definido sem que se leve em consideração o estado mental saudável, da mesma forma que segundo James, “Uma vida saudável no seu todo, deve conter no seu todo, elementos mórbidos” (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 15). James assim assinala que a morbidez é na verdade um construto dimensional, o que significa que todas as pessoas a vivenciam, seja em menor ou maior grau, sendo que, quanto mais nos aproximamos do primeiro extremo, teremos indivíduos mentalmente cada vez mais saudáveis, ao passo que à medida que nos deslocamos na direção oposta, encontraremos o mórbido, o patológico.

Com isso, James se afastava da concepção de Pierre Janet, que determinava a ocorrência de estados anormais da mente apenas em indivíduos acometidos por patologias. Para ele, contrariamente à proposta de James, o mórbido não poderia ser definido em graus de morbidez, pois sua classificação era categorial.

James, nas suas argumentações lança mão do sono e do ato de sonhar. Segundo ele, em uma análise objetiva e isenta, o sono poderia ser considerado uma doença terrível, caso não fosse comum a todos dormir diariamente. Com os sonhos o mesmo aconteceria, no entanto por ser costumeiro e familiar não o encaramos como anormal. Mesmo assim, segundo James, existem condições consideradas patológicas por causa do sono desmedido ou incontrolável, da mesma forma que os sonhos em casos extremos podem interferir na nossa vida consciente. James ainda assinalou a semelhança entre as ocorrências oníricas e certas experiências de intoxicação química em que toda a realidade a que estamos acostumados em estado de vigília parece desaparecer, tornando aqueles tipos de experiências como as únicas disponíveis à nossa consciência. Para James, não há garantia alguma que a realidade que experienciamos em estados normais de consciência, sejam as únicas possíveis. Talvez, elas representem apenas um fragmento de um todo ao qual não temos acesso em condições regulares.

Comparativamente os sonhos demonstram serem experiências mentais bastante diferentes daquelas que vivenciamos fora do sono. Segundo James, as associações que ocorrem nas experiências oníricas são muito mais livres, significando que muitas delas parecem fazer sentido do ponto de vista consciente, mas muitas outras seriam incoerentes vistas pelo mesmo prisma. Para James, a razão para isso reside na seletividade da mente em relação às ideias e o objeto da nossa atenção em dado momento. Isso quer dizer que excluimos tudo aquilo que possa parecer incongruente com a continuidade lógica de progressão de nossos pensamentos. Para ele, essa é uma característica que varia de indivíduo para indivíduo, e que pode ser atestada nas diferentes reações a um mesmo evento, digamos uma situação de perigo iminente. As associações em nível consciente são individuais, portanto, variáveis, não havendo caminho único em que o fluxo mental siga seu curso.

Quanto aos sonhos, James observou, as ideias estão dissociadas de suas referências materiais, o que pode ampliar também o espaço para associações que durante a vigília seriam inimagináveis. Além disso, James enumerou as duas características que podem ser atribuídas à experiência onírica: o estreitamento da atenção e a vivacidade ou nitidez de seus conteúdos. A primeira para ele trata-se de uma exclusão de conteúdos pela atenção, um traço negativo da experiência que ocorre pela restrição de seu foco. A segunda característica por sua vez é positiva, é como se a atenção roubasse a energia daqueles objetos mentais que foram excluídos no processo para dotar o objeto da atenção de uma vivacidade intensa, diria James. Segundo ele, o estreitamento ocorre em apenas alguns transtornos mentais, mas a vivacidade é presente em quase todos, no entanto, é nos sonhos que eles ocorrem concomitantemente.

James estabeleceu ainda, uma diferença fundamental entre a consciência sã em vigília e os estados oníricos:

A mente sã é um sistema de ideias ativas integradas a outras ideias que constituem um campo, com um foco e uma margem; todavia, a margem *controla*. (...) Em uma vida saudável não há uma ideia isolada! Na teoria, a tendência é a de se acreditar em cada ideia e agir a partir de cada uma delas. Isso não acontece normalmente durante a vigília, porém, é

*exatamente o que ocorre nos sonhos* (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 18 – tradução nossa, grifos do autor).

Isso significa que a distinção básica entre vigília e sonho é que no primeiro estado, as ideias seguem um fluxo contínuo, ordenado e direcionado pelo foco da atenção, mas controlado, ou seja, limitado pela margem. No sonho ideias isoladas não apenas ocorrem, mas também cremos em sua realidade bem como podemos agir motivados por essa crença. Mesmo assim, há situações em que o monoideísmo pode ocorrer durante a vigília, como aquelas referidas por expressões como “sonhar acordado”, que descreve um estado de aparente distração, e “construir castelos no ar” que representa o estado em que nos encontramos como que absorvidos por uma ideia, como era o caso de Isaac Newton, que segundo relatos, poderia permanecer concentrado durante horas na contemplação de uma única ideia. James ainda acrescentou a embriaguez etílica e a embriaguez devida ao sono aos seus exemplos. Para ele, todas essas situações estariam classificadas como estados de transe durante a vigília, semelhantes aos sonhos, sobretudo por causa da tendência a enfatizar-se uma única ideia como nas experiências oníricas.

Outra caracterização de tranSES que podem ocorrer durante a vigília é a do sonambulismo<sup>35</sup>, termo em voga na psicologia francesa da época. A possível causa para a ocorrência desses estados apresentada por James veio de Pierre Janet. Para ele, tais fenômenos ocorreriam por um enfraquecimento neural devido a uma série de experiências traumáticas ou exaustivas, lembrando que esses estados podem ser induzidos por meio da hipnose, ou pelo uso excessivo do álcool, mas sua ocorrência natural é a que produz os exemplos mais notáveis do fenômeno dissociativo, podendo durar até muitas horas.

Passando para o hipnotismo propriamente dito, James o apresentou como o método de indução a estados excepcionais que muito se assemelham às condições sonambúlicas naturais que acabamos de citar, estados em que parece ocorrer uma fragmentação da mente em duas ou mais partes.

---

<sup>35</sup> Pierre Janet definia sonambulismo como “uma segunda existência psicológica, claramente distinta da primeira, mas alternante com ela. Um estado em que as faculdades intelectuais estão suficientemente desenvolvidas para a percepção de sensações e até para a compreensão de sinais e da linguagem como na experiência normal, mas um estado que é totalmente esquecido quando o sujeito retorna à sua condição normal” (TAYLOR, 1984, p. 22 – tradução nossa).

A teoria prevalente na época era a de que a consciência em vigília e a consciência subliminar, também referida como o subconsciente, funcionariam em harmonia, amalgamadas em uma unidade conhecida por personalidade consciente. Normalmente, o estado de vigília é o que está em primeiro plano, enquanto o subconsciente mantém-se em atividade, no entanto obscurecido em um plano secundário. Através da hipnose, esses dois sistemas se dividem, fazendo com que a consciência seja separada do resto do sistema nervoso, permitindo assim a expressão de estados até então abrandados.

Para James, o estado hipnagógico é um estado de sono parcial, portanto, um estado de transição entre a vigília e o sono e entre o sono e a vigília, significando que qualquer pessoa o vivencia pelo menos duas vezes ao dia. Ao contrário do que se acreditava, James afirmou que a técnica nada tinha a ver com a vontade do hipnotizador sujeitando a vontade do hipnotizado. Na verdade, o sucesso da técnica dependia mais na permissão do sujeito ao transe, cabendo ao operador apenas ganhar a sua confiança e ser capaz de fixar sua atenção em condições de relaxamento.

O sintoma do transe hipnótico é a sugestibilidade, que para James significava a intrusão de uma ideia na mente, que num primeiro momento a recusa, mas em seguida a aceita sem questioná-la e a realiza irrefletidamente, quase que automaticamente (TAYLOR, 1984, p. 25). Neste estado, a ideia proposta ao sujeito é também vívida, no sentido que ela provoca uma excitação emocional intensa, fazendo dela a única ideia. Outra característica exposta por James é o da eficiência motora, ou seja, a facilidade com que a ideia é traduzida em atividade muscular na realização de ações. James ainda ressaltou que algumas pessoas são sugestíveis mesmo em vigília, sobretudo aqueles mais sensíveis em momentos de grande expectativa, como por exemplo, alguém que antes de realizar uma tarefa capital para sua vida sintia-se como que paralisada por causa da sugestão que não conseguirá concluí-la. Segundo James, em casos como este, a musculatura oposta àquela necessária para a consecução da tarefa pode automaticamente contrair-se. Outros casos apontados por James e que serão abordados ainda nesse capítulo

referem-se à sugestionabilidade observada em multidões ao participarem de atividades religiosas ou políticas.

A imagem de uma ideia invasiva no fluxo de consciência foi exposta da seguinte maneira por William James, na introdução da obra de Boris Sidis, *The Psychology of Suggestion* de 1898:

Em todas essas instâncias temos um fluxo de consciência que flui por seu curso individual e idiossincrático; subitamente, ele é interrompido por uma onda que vem das profundezas e alcança a superfície, se sobrepõe às outras ondas, inunda as margens, desvia temporariamente o curso da corrente, e então subitamente se acalma para que o fluxo retome seu curso natural, fluindo novamente em seu antigo leito (TAYLOR, adaptado de JAMES in SIDIS, 1898 – tradução nossa).

Como causa dessa interferência intrusiva, James manteve referência à mesma metáfora e resumiu dizendo que invariavelmente a perturbação se deve a uma fonte externa ao fluxo de consciência, outro fluxo que flui ao longo do primeiro, lembrando ainda que a sugestionabilidade deve-se ao estreitamento do campo de consciência.

Em suas alusões finais ao tema James afirmou que o estrato hipnagógico sob a superfície consciente em que ocorrem os sonhos e os tranes hipnóticos é o mesmo para ambos, acrescentando que os sonhos podem também ser produzidos a partir de estimulações externas, assim como é feito nos estados sonambúlicos induzidos. Outras semelhanças foram destacadas por ele em relação a esses dois estados, como a possibilidade de se implantar sugestões tanto pós-hipnóticas como pós-oníricas; em ambos percebe-se a anestesia dos sentidos para a maioria dos estímulos externos; a concordância entre o sujeito e um agente externo, podendo este ser o choro débil de uma criança que desperta a mãe que não é despertada por outras fontes sonoras mais intensas; as sugestões são obedecidas em ambos os casos; as lembranças não são retidas ou se esvaecem rapidamente após a saída dos dois estados, sendo possível nos sonhos a recordação de imagens fragmentadas que se perderão também, a menos que tenham sido muito vívidas; e finalmente a possibilidade de que as sugestões implantadas em um estado podem ser manifestadas no outro. Para reforçar o seu argumento quanto a essa característica, James citou o caso de um paciente histérico que relatava sentir em

seu corpo, os efeitos das experiências vivenciadas em seus sonhos, e.g. uma surra ou mordidas de um cão.

James finalizou sua conferência, dizendo que em tudo o que fora apresentado, percebe-se o fenômeno da dissociação, em outras palavras, a pluralidade de estados ou de uma consciência dividida em várias partes. Para ele, essa concepção inicial era fundamental para a compreensão dos temas seguintes.

### **3.2.2 “Automatismo”**

Em sua segunda conferência, James inicialmente reafirmou o estado hipnagógico como a região ultramarginal da consciência e que a hipnose seria o método experimental mais adequado para a sua exploração, não apenas para uma melhor compreensão do normal, mas também do patológico. As comparações feitas por ele anteriormente entre os sonhos e as reproduções hipnóticas levaram-no também à afirmação que “a mente parece abarcar uma confederação de entidades” (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 35 – tradução nossa).

Antes de apresentar os automatismos, James retomou o tema dos transe hipnóticos, fazendo referência a dois fenômenos produzidos nestes estados: a alucinação negativa e a sugestão pós-hipnótica.

A primeira consiste basicamente na operação contrária daquilo que já é conhecido por todos, ou seja, a sugestão de imagens ou sons inexistentes ao sujeito em transe e a sua conseqüente reação a elas como se fossem reais. Assim, as alucinações negativas seriam caracterizadas pelo que James chamou de anestésias sistematizadas, sobretudo da pele e da visão. Neste caso a sugestão é a da supressão de um objeto do campo visual, de um som do campo auditivo, ou até para que o indivíduo não sinta dor em uma determinada região do corpo. James apresentou estudos que indicavam que a cegueira, a surdez ou a insensibilidade nesses estados não eram sensoriais, mas sim mentais. Em outras palavras, o sujeito via, ouvia e sentia, no entanto as conexões entre os sentidos e o campo de consciência eram interrompidas, como em um processo de dissociação ativa, diria James (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 36).

A partir desses dados, a indagação fundamental para ele estava na localização da ideia em tais situações, pois poderíamos supor que ela permanecesse ainda no campo mental, mas oculta, ou fora dele, além da margem, portanto, inalcançável pelo centro da atenção. James acreditava que estaria “marginalmente” (*marginally*) localizada, isto é, acerca da margem, no entanto, existindo de maneira ineficiente, mas pronta para voltar a fazer suas conexões. Contudo, segundo James, ela poderia se dissociar completamente e não apenas estar além dos limites da consciência, mas afastar-se deles, o que para ele em casos patológicos, poderia determinar a perda da unidade mental e o lapso para uma condição de polipsiquismo dos campos de consciência, que mesmo coexistindo, manter-se-iam dissociados entre si.

Quanto às sugestões pós-hipnóticas, as evidências apresentadas por James foram obtidas a partir de experimentos conduzidos por pesquisadores tanto da SPR quanto da escola de Nancy de terapia sugestiva. Essa sorte de fenômeno consiste em sugerir algo a um sujeito em transe hipnótico, para que seja realizado tardiamente, após a saída deste estado. As sugestões poderiam variar desde paralisias, sono, sonhos, curas, anestésias, atos motores a alucinações visuais ou auditivas. O tempo sugerido para a consecução da tarefa também poderia variar entre minutos, horas e dias.

As evidências demonstravam que não apenas as sugestões eram acatadas até em detalhes, mas que a sua realização se dava exatamente no momento prescrito. Para James, essa era a indicação inicial da existência de uma inteligência secundária capaz de operações autônomas sem interferir com a consciência ordinariamente ativa. Os detratores dessa ideia defendiam a tese da cerebração inconsciente, ou seja, o cérebro já habituado a certos comportamentos simples tenderia à sua repetição, isso devido aos chamados centros cerebrais inferiores. Para esses críticos, esses centros seriam os responsáveis também pelos atos reflexos e a execução de tarefas habituais, deixando assim a autoconsciência imperturbada. Portanto, para estes cientistas a ação era fruto de um condicionamento anteriormente registrado pelo cérebro e se houvesse a pretensão

de atribuir a esse fenômeno um caráter inteligente, este seria de segunda ordem, ou inferior e permanentemente derivado da consciência primária.

James discordava dessas conclusões e para argumentar suas convicções, apresentou novas evidências que sugeriam a atividade de caráter inteligente e independente desse estrato da mente. Sujeitos sob transe hipnótico eram capazes de efetuar operações matemáticas, escrever de trás para diante, contar as letras em uma sentença, ao mesmo tempo em que conscientemente estariam lendo um texto em voz alta ou participando ativamente de uma conversa, o que apontaria para a existência de “dois sistemas conscientes simultâneos” (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 40 – tradução nossa).

Como explicação teórica, James introduziu neste ponto de sua conferência uma das mais importantes ideias apresentadas por ele naquela ocasião e das quais, muitas de suas interpretações dependeriam, a formulação de Frederic W. H. Myers acerca da “consciência subliminar”<sup>36</sup>.

Sua teoria afirmava que o fluxo de consciência a que estamos acostumados não seria a única consciência que existe em conexão com o nosso organismo. Para ele, é provável que o nosso eu empírico consista em uma mera seleção feita a partir de uma multidão de pensamentos e sensações, das quais algumas são igualmente conscientes àquelas que conhecemos empiricamente. Myers não atribuía primazia à consciência em estado de vigília, a não ser pelo fato de que ela, entre as outras, era a mais adequada às necessidades da vida comum. Ele afirmava ainda, a possibilidade da existência de outros pensamentos, sentimentos e memórias, estivessem eles isolados ou em conexão contínua, que conscientemente ativos estariam coordenados de alguma maneira ao organismo e assim, formando parcialmente o que se conhece por individualidade (MYERS apud TAYLOR, 1984, pp. 41 - 42).

---

<sup>36</sup> O termo *subliminar* ou *subliminal* refere-se ao que está situado abaixo do limiar, ou seja, abaixo do limite da sensação, da consciência, etc. A *consciência subliminar* ou o *eu subliminar* é o conjunto dos estados e das operações mentais que não chegam ao eu consciente. Para Myers, há nesta expressão a ideia de uma realidade metafísica mais profunda que a do eu consciente, que lhe serviria de suporte (LALANDE, 1999, pp. 1068 - 1069).

Myers se referia à consciência em vigília pelo termo “supraliminar”, deixando os termos, “subliminar” ou “transliminar” como referência ao todo de onde a primeira seria apenas um simples extrato. Segundo ele, a dimensão que se estende “além da margem”, na expressão de William James, poderia ser descrita em graus psíquicos variáveis. Nos inferiores estariam conteúdos arcaicos e rudimentares demais para os estados supraliminares, para Myers, bastante avançados, mas limitados pela atenção a lembranças e processos necessários para a luta pela existência. Os processos já automatizados e que não precisem da supervisão consciente podem não permanecer retidos pela memória supraliminar, passando então ao nível subliminar.

Nos seus níveis superiores, a consciência subliminar segundo a concepção de Myers, abriga informações desconhecidas da consciência em vigília, podendo esses conhecimentos emergir na forma de mensagens vindas dessas camadas. As impressões telepáticas ou clarividentes, exemplos citados por Myers, seriam assim, o resultado de processos operados nas regiões subliminares da mente obedecendo a leis desconhecidas por nós. Contudo, essas informações que transcendem ao tempo e ao espaço, estariam de alguma forma obscura conectadas aos nossos sistemas sensórios.

Quanto à comunicação entre essas duas esferas, James defendia a possível alternância entre elas, pois segundo ele, assim sugeriam as evidências. Como por exemplo, o estudo que demonstrou que um sujeito em estado normal de consciência, após ter efetuado cálculos matemáticos durante o transe, podia reproduzir de maneira automática as mesmas operações enquanto lia em voz alta. Isso quer dizer que sua mão agia sem o comando de sua vontade, cuja atenção consciente estava no texto sendo lido. Outro experimento mais simples envolvia a contagem de passos enquanto se caminhava. Após duas semanas de repetição da mesma ação, a atenção do indivíduo podia ser distraída para a paisagem ao longo da caminhada ou até mesmo para uma conversa, que o número de passos declarado por ele quando indagado, correspondia ao número de passos contados por um terceiro indivíduo que o acompanhava à distância contado seus passos.

Ainda nessa mesma linha de evidências, James mencionou o caso de um membro da SPR que aparentava possuir habilidades incomuns ao fixar o olhar em uma pedra de cristal. Certa ocasião, ela declarou ter visto palavras impressas que indicavam o falecimento de uma pessoa conhecida, a data e as circunstâncias da morte. Surpresa com a visão, ela procurou o jornal do dia anterior e encontrou as mesmas palavras impressas em fonte idêntica às que havia visto no cristal. Verificando outros conteúdos daquela página, ela se recordou de tê-los lido, mas não a notícia da morte da conhecida.

As evidências poderiam levar James à conclusão da existência de uma memória subconsciente capaz de registrar dados que aparentemente não foram retidos pela memória consciente, no entanto a questão referente às informações derivarem de uma vida mental autônoma ou de meros fragmentos da consciência em vigília não teria encontrado sua resposta. Para ele, naquele momento, a explicação ainda era equívoca.

James passou então a relatar evidências que descartariam a segunda hipótese, mas ao invés de confirmar a primeira, gerariam questões ainda mais complexas de serem resolvidas. São os casos em que a cognição de eventos ainda não passados era compartilhada por mais de uma pessoa e também aqueles que sugeriam a possível transferência de conteúdos mentais de uma pessoa ou mais para outra. É importante lembrar que todos esses casos citados por James eram extraídos de artigos publicados por médicos ou pesquisadores acreditados junto à comunidade científica da época, aos quais ele atribuía probidade por conhecê-los pessoalmente.

Apesar das críticas à hipótese de uma consciência subliminar apresentada por James, as evidências, segundo ele, convergiam e corroboravam para a admissão tanto da sua existência, quanto de sua natureza inteligente reflexiva e psíquica.

Para consubstanciar a defesa de sua tese, James finalmente discorreu sobre o automatismo na exposição dos mecanismos em que mensagens sensoriais e motoras adviriam do extrato subliminar. Tal fenômeno era definido por ele como a atividade física ou mental executada sem o conhecimento do eu consciente, na expressão de um domínio secundário e em algumas circunstâncias ocultado da

personalidade. As mensagens motoras envolveriam comportamentos tais como a escrita automática, a fala automática, qualquer forma de desenho espontâneo ou outros movimentos corporais inconscientes, enquanto que as sensoriais produziam alucinações visuais, auditivas e sinestésicas (TAYLOR, 1984, p. 49).

James mencionou uma grande quantidade de exemplos, provavelmente por esse ter sido o objeto de estudo que ocupou uma larga extensão de sua carreira, além de representar o fenômeno cujas práticas já eram conhecidas por ele desde muito cedo em sua vida. É importante lembrar também que em meados do século XIX, a técnica da escrita com *planchette*<sup>37</sup> era bastante conhecida nos Estados Unidos e na Europa, cujo ímpeto maior deveu-se às atividades de espiritualistas e curandeiros-mentais.

Dentre os casos citados, está o de um casal em que a mulher sistematicamente praticava a escrita automática, até que em determinada noite, a mensagem produzida era de suposta autoria de um amigo já falecido do marido. Este iniciou uma conversa com ele, através da intermediação da esposa usando a mesma técnica. Várias das informações obtidas eram do conhecimento do casal, exceto por uma, a de que o amigo sentia-se mal por ter excluído uma de suas filhas de seu testamento. Mais tarde, o casal confirmou a novidade junto à família do amigo, que atestou a exclusão por causa da filha ter se casado contra a sua vontade. James também incluiu como evidência, um caso que ele já havia mencionado em *Princípios de Psicologia*<sup>38</sup>, o de Sidney Dean, membro respeitável do Congresso norte-americano, jornalista e homem de negócios a quem James conhecia pessoalmente. Dentre o grande número de mensagens automaticamente produzidas por Dean e enviadas a James, uma série chamou sua atenção. Eram mensagens hieroglíficas que aparentavam ter unidade em seu desenho, mas que impressionavam pela complexidade e pela forma como foram produzidos, ou seja, com movimentos precisos de um único traço feito a lápis. Essas mensagens foram então mostradas a professores de Harvard, especialistas em sânscrito, hebraico, assírio, árabe, e em

---

<sup>37</sup> Prancheta triangular com três pés sendo um deles um lápis, usada para a prática da escrita automática.

<sup>38</sup> JAMES, W. (1910). **The Principles of Psychology**, American Science Series – Advanced Course, New York: Henry Holt and Company, vol. I, p. 394.

dialetos chineses e japoneses, mas nenhum dos caracteres foi identificado como semelhantes aos de nenhum desses idiomas.

James finalizou sua fala, declarando que embora a técnica do automatismo produza material abundante e interessante para a pesquisa, suas evidências ainda não davam a vitória a nenhuma das teorias até então apresentadas, querendo dizer que as elas poderiam servir tanto a favor como contra a hipótese de uma consciência secundária inteligente. Mesmo dizendo que essa técnica faça “a hipótese de Myers, de uma consciência secundária, inteligente e de operação independente, parecer mais plausível” (JAMES, apud TAYLOR, 1984, p. 50 – tradução nossa), James arriscou-se a afirmar apenas que “esses fenômenos parecem alternar entre duas esferas” (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 52).

### 3.2.3 “Histeria”<sup>39</sup>

Nessa conferência, James reafirmou que as evidências apresentadas em datas anteriores demonstravam a presença de uma segunda dimensão consciente na mente humana. Uma inteligência a que ele se referia como secundária, mas que, no entanto, parecia ser autônoma em relação à primeira. A imagem descrita por James se configura em dois níveis, sendo o primeiro, o da consciência em estado de vigília, acima do que ele chama de limiar, ou margem, portanto supraliminar, e abaixo dele, não apenas um, mas múltiplos fluxos de consciência imersos na chamada região subliminar que poderia ser dividida em graus. Dos inferiores para os superiores, a variação poderia ser notada pela qualidade dos fenômenos produzidos a partir dela. Desde as anestésias características da histeria, até as cognições a fatos ulteriores, a região subliminar parece assim ser um reservatório de energias conscientes cujos fluxos podiam ocasionalmente e naturalmente ter acesso à superfície. Artificialmente através da hipnose, esses acessos poderiam ser

---

<sup>39</sup> Transtorno mental que envolve sintomas físicos que não apresentam uma base orgânica demonstrável. Os sintomas podem incluir paralisia, cegueira, dor, convulsões e surdez. Um exemplo seria um indivíduo cujo braço está paralisado embora nenhum dano em músculos ou nervos possa ser encontrado. Hoje a histeria é chamada de transtorno somatoforme por assumir a forma de problemas somáticos (HOLMES, D. S., 1997, p. 28).

provocados por meio de sugestões do hipnotizador tanto para a exploração da mente quanto na intenção terapêutica de buscar aí as causas psicogênicas de transtornos essencialmente psíquicos, mas de reflexo somático como a histeria.

Para James, as evidências referentes às alucinações negativas e à escrita automática atestavam a presença dessa dupla face da consciência, no entanto, uma vez aplicado esse modelo aos casos de histeria, novas luzes seriam lançadas sobre a sua estrutura e a sua cura, transformando um capítulo sombrio da opinião humana em outro relativamente luminoso. Em sua opinião, uma visão mais “otimista” da morbidez mental (JAMES apud TAYLOR, 1984, p.53).

Quanto aos seus sintomas, James afirmou que a histeria não apresenta caráter definitivo. Tanto podem ser dores como insensibilidades, paralisias ou contrações, anestésias unilaterais ou desmaios, perda de voz, soluços ou vômitos. Todavia, segundo ele, o sintoma mais comum e generalizado nesse tipo de transtorno consiste na alteração da sensibilidade natural em várias partes do corpo. Já os sintomas em seu grau máximo podem culminar na histeria grave, onde crises intensas podem levar o paciente à inconsciência. Segundo James, a expressão francesa “*attitudes passionnelles*”, ou atitudes passionais, descrevem bem como o campo de consciência do paciente seria tomado por uma única e intensa emoção cuja somatização se faz visível na forma de contrações violentas e paralisia.

James já havia descrito os sintomas da histeria em *Princípios de Psicologia*, demonstrando que antes de 1890 esse transtorno de ordem psíquica já o interessava<sup>40</sup>, no entanto é nas Conferências Lowell que ele credita sua definição como um transtorno de ordem mental e não uma doença devida a uma origem física a Jean-Martin Charcot, médico-chefe do Hospital Salpêtrière em Paris. Além disso, segundo James, foi Charcot quem descobriu através da hipnose que cada sintoma da histeria podia ser investigado até as suas causas e que normalmente elas eram memórias ligadas a experiências traumáticas.

Outra observação importante feita por James, diz respeito às anestésias, que para ele pareciam ser eletivas, isto é, o paciente histérico em alguns casos podia não ver ou sentir um determinado objeto, mas ao mesmo tempo perceber outros ao seu

---

<sup>40</sup> JAMES, W. **Principles of Psychology**, 1910, vol. I, pp. 202 - 203.

lado. Isto nos faz lembrar os experimentos com sujeitos saudáveis em transe hipnóticos que falham na percepção de algo que lhe foi sugerido não ver, ouvir ou sentir. Outros experimentos com histéricos citados por James demonstravam também que a cegueira ou surdez, parcial ou total, era de ordem intelectual e não sensorial, da mesma forma que ocorria com não histéricos sob hipnose. Para ele, essas evidências conduziam à conclusão de que a histeria era na verdade uma doença da camada hipnótica da consciência, em outras palavras, da região subliminar da mente.

Ainda em análise analógica entre a histeria e os estados hipnóticos, James comungava da opinião de Charcot, Janet, Binet e Myers, que o fenômeno histérico poderia ser auto-sugerido. Enquanto na hipnose a sugestão era feita a partir de um agente externo, na histeria ela teria sua origem internamente localizada e implantada em regiões da mente inalcançáveis para a consciência normal (MYERS apud TAYLOR, 1984, p. 59). Embora a explicação quanto a esse processo não pareça ser de todo satisfatória, a consideração de uma etiologia auto-sugestiva traria implicações importantes em termos psicoterapêuticos, uma vez que a hipnose era considerada por James, a técnica de acesso eficaz para o interior da mente do paciente.

Outra característica adiantada por James é a hipersensibilidade do extrato subliminar quando exposto. Segundo ele, tanto o histérico quanto alguém em transe hipnótico pode demonstrar uma apuração dos sentidos acima do normal, como por exemplo, identificar com clareza sons comumente inaudíveis, ver objetos detalhadamente a uma grande distância ou sentir frio ou calor extremos quando em contato com temperaturas moderadas. Binet demonstrou essa característica ao colocar uma moeda na nuca de pacientes histéricos que por sua vez eram capazes de desenhar a face da moeda que os tocava com precisão.

Seguindo as hipóteses de Janet, James também concordava que os ciclos histéricos são comumente iniciados por um evento impactante na vida do paciente, fazendo com que a memória desse choque torne-se não apenas subconsciente, mas parasitária em sua mente. Uma vez que a memória do trauma é provocadora de extremo estado de ansiedade, ela é dissociada da consciência primária e apropriada

pela consciência subliminar, passando de simples memória à condição de uma ideia fixa. Essa ideia pode ainda desenvolver-se na associação com outras memórias também residentes na consciência secundária, podendo expressar-se tanto nas crises histéricas quanto na forma de doenças orgânicas (TAYLOR, 1984, p. 64).

Para James, quanto à dinâmica do subconsciente nesses casos, os sintomas da histeria eram devidos a um “enriquecimento” da personalidade secundária ao privar a primária de uma função que ela deveria ter conservado, passando a consciência, portanto, a ter suas funções parceladas entre fluxos distintos na mesma pessoa. James assim resumiu: “A consciência se divide, e duas metades compartilham o campo” (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 62).

James passou então, às técnicas de cura dos transtornos histéricos a segundo Josef Breuer (1842 – 1925), este considerado o pai da psicanálise. A “cura pela fala” de Breuer foi apresentada por James como a técnica em que ele (Breuer), através da indução hipnótica fazia com que o histérico revivesse em transe o seu trauma e todos os efeitos emocionais a ele ligados, para que nesse processo catártico os sintomas fossem aliviados. Após descobrir a ideia fixa causadora dos sintomas durante o transe, Breuer apresentaria seus achados ao paciente, agora em condição normal de vigília, para que suas memórias pudessem ser recuperadas e a experiência pudesse ser revivida em todas as suas nuances emocionais. Segundo James, dessa forma novas conexões poderiam ser feitas e a ruptura restaurada (TAYLOR, 1984, p. 65).

A terceira conferência de William James ainda contou com extensos relatos de casos registrados tanto por Breuer como por Janet, atestando o fato de que ideias fixas podem ter efeitos visíveis e serem causadoras de sofrimentos psíquicos e físicos a qualquer um. James também destacou que não há um único tipo de personalidade histérica, mas por outro lado, que existe uma esperança renovada para a cura da chamada insanidade.

### 3.2.4 “Personalidades Múltiplas”

James iniciou sua quarta conferência com a seguinte afirmação: “Já estamos familiarizados agora com a noção de que a consciência de um indivíduo qualquer não precisa ser necessariamente algo totalmente integrado” (JAMES, apud TAYLOR, 1984, p. 73 – tradução nossa). Para ele, a partir do foco da atenção e dos limites marginais da consciência, podemos de maneira imperceptível e gradual incorrer em fenômenos que parecem colocar nossa consciência para “além da margem” (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 73). O que parecia inicialmente impressionante tornava-se agora trivial.

O hipnotismo e a escrita automática são os meios pelos quais o acesso a essas regiões é possível. Instrumentos que possibilitam tanto a exploração da mente quanto o alívio do sofrimento causado por algumas de suas manifestações na expressão de uma consciência secundária que por vezes assumia o controle temporário ou parcial das funções mentais ou orgânicas. Contudo, o tema abordado nessa conferência dizia respeito a ocorrências em que a dissociação da personalidade se fazia de maneira ainda mais óbvia, os casos de personalidades alternantes. James classificou esses casos sob três tipos particulares: as fugas, ou a passagem de um estado de consciência ao outro com a total perda de memória do estado anterior; os casos epiléticos, ou ataques convulsivos durante crises de histeria, acompanhados de contrações e anestésias que desaparecem quando se volta ao estado de vigília; e os casos psicopáticos e estados oníricos, instâncias da insanidade mórbida acompanhadas por experiências alucinatórias transitórias nas quais o indivíduo parece estar sonhando, quando na verdade está totalmente consciente.

A esses casos, todos considerados patológicos do ponto de vista médico, James ainda acrescentou um quarto tipo, a mediunidade, com a intenção de aventar uma instância oposta às anteriores e de natureza possivelmente benigna. Mesmo que considerada por muitos, como paranormal, para James ela poderia sugerir uma dimensão transcendente da personalidade humana (TAYLOR, 1984, p. 74).

James passou então ao relato de casos documentados por médicos e pesquisadores da área, em que indivíduos recorrentemente “acordavam” em locais totalmente desconhecidos, sem recordarem como chegaram até lá. Em alguns casos, meses poderiam se passar entre a “fuga” da consciência e o seu retorno, período do qual, mesmo exercendo atividades laborais, o indivíduo não encontrava registro em sua memória consciente. Esses fenômenos qualificados por James de automatismos ambulatórios guardavam entre si algumas semelhanças quando o histórico precedente à doença era levantado, como prostração física ou psíquica após algum evento traumático, sintomas também comuns à histeria.

Mas para James, nem todas as instâncias em que personalidades alternantes se manifestavam podiam ser classificadas como casos de histeria, pois alguns casos apresentados por ele evidenciavam que o histórico médico do paciente indicaria conclusivamente estados de melancolia ou depressão, sem necessariamente a ocorrência de um fato traumático.

Em alguns desses casos, o indivíduo acordava de um sono mais profundo que o habitual sem reconhecer parentes ou amigos, a casa ou a região onde morava. Sua personalidade claramente alterada mostrava-se alegre, animada e até mesmo sedutora, ou seja, totalmente oposta ao que sempre tinha sido. Um novo episódio de sono profundo ocorria e, tudo voltava a ser como antes, mas sem recordar de nada do que ocorrera anteriormente. Houve casos, segundo James, em que as alternâncias entre personalidades podiam persistir durante anos, ou até mesmo estabilizarem-se na segunda personalidade definitivamente até o fim da vida do paciente.

Mas o que mais chamava a atenção dos pesquisadores, e é claro inclusive a de James, é que a cada mudança, além da falta total de registros mnemônicos da fase anterior, a personalidade mutante retomava sua vida exatamente onde a havia deixado. É como se as duas fases representassem vidas de duas pessoas diferentes sendo vividas alternadamente sobre uma mesma linha de tempo, mas por cada uma possuir uma coleção particular de memórias excludente da outra, a sensação de unidade permaneceria em ambas as personalidades.

Em outros casos ainda, a consciência alternante permanecendo no controle do indivíduo durante anos chegava a adotar um novo nome e conseqüentemente uma nova identidade, nova atividade profissional e até mesmo, uma nova família. Mas subitamente e sem nenhuma explicação aparente, o indivíduo podia retomar posse de seu eu original. Em um caso dessa natureza acompanhado pessoalmente por William James, ele concluiu que a segunda personalidade mesmo sendo como que o extrato contraído, abatido e amnésico da primeira, era ainda um eu distinto (TAYLOR, 1984, p. 79).

Outros eram ainda mais dramáticos em que a pessoa podia acumular mais de duas personalidades e cada uma delas com memórias referentes a segmentos diferentes da sua vida. Vale notar que elas também possuíam traços distintos entre si, mas que juntas, compunham a totalidade da primeira personalidade. Segundo James, neste caso específico, também foram observadas habilidades extrasensoriais e de clarividência, todas investigadas em detalhe por autoridades médicas que se ocuparam do caso à época (TAYLOR, 1984, pp. 80 - 81).

Além dos casos mencionados até agora, todos envolvendo personalidades que pareciam alternantes entre si, James também citou o caso descrito por Janet que sugeria não apenas a alternância, mas a coexistência dessas múltiplas personalidades numa mesma pessoa. Em outras palavras, casos cujas evidências apontavam para o fato de que enquanto o paciente expressava sua personalidade primária, outras se mantinham sensíveis, operantes e ocupadas em outros interesses, e o mais surpreendente, reclamavam vida própria, mesmo que esta só pudesse se expressar publicamente durante o estado sonambúlico. Em um desses casos, a segunda personalidade da paciente de Janet reconhecia o marido da primeira, mas não como seu marido. No entanto, afirmava que os filhos pertenciam a ela e não à primeira. Uma investigação mais aprofundada do caso revelou que no primeiro parto a paciente fora induzida a um estado sonambúlico pelo médico usando técnicas de hipnose, e que nos partos subsequentes ela passava ao estado de transe espontaneamente.

Para James, todos esses casos corroborariam a teoria de Janet que a fragmentação da mente em diferentes partes é possível somente quando há uma

debilidade, e conseqüentemente uma deficiência da capacidade de unificação ou coordenação. Todavia, James mostrou outra categoria de fenômenos em que o indivíduo passa a um estado secundário de consciência, e nele fala, escreve ou age como outra pessoa, sem apresentar nenhum dos sintomas indicadores de histeria, melancolia ou depressão. Ao contrário do que foi visto até agora, são manifestações ocorrentes em indivíduos considerados normais do ponto de vista tanto médico quanto psicológico. James se referia ao fenômeno da mediunidade, onde ocorre segundo ele, uma aparente “invasão da personalidade por entidades independentes” (TAYLOR, 1984, p. 86). Contudo a palavra entidade não significava necessariamente uma personalidade, pois para ele não havia dúvida da existência de um complexo de ideias organizadas separado do estado primário de vigília, mas atribuir a ele o estatuto de personalidade no sentido de identidade de uma pessoa distinta era algo ainda incerto. Nesse ponto de sua conferência, William James salientou o seguinte:

Aqui estamos, na grande bifurcação de nossas interpretações. Se tomarmos um caminho nós nos manteremos no racional, no aceitável, e no estritamente científico. Se tomarmos o outro, iremos em direção às pesquisas psíquicas. Eu disse que lá não adentraria (JAMES, apud TAYLOR, 1984, pp. 86 - 87 – tradução nossa).

James descreveu a mediunidade como um estado em que o sujeito (médium) fala, escreve ou age como que animado por outra pessoa, que normalmente se identifica como alguém outro que não o indivíduo em transe, conta sua história e se diz o espírito de alguma pessoa já falecida, às vezes conhecida de alguém presente ao transe, às vezes não. James salientou que através da história, essas entidades chamadas por ele de “controles”, foram inicialmente interpretadas como a expressão de deuses pagãos, mas que subseqüentemente foram demonizados pela religião, tornando o transe uma ocorrência de possessão do corpo por uma entidade diabólica. Para ele, na verdade, a mediunidade era análoga às possessões demoníacas que em épocas passadas foram equacionadas com a insanidade, mas que agora em seu tempo, seria vista de forma mais benigna e até otimista em certos casos, por suas mensagens de alto valor moral (TAYLOR, 1984, p. 94).

Segundo suas observações, tanto em casos de transe mediúnicos quanto de possessões demoníacas, os sujeitos acometidos por esses fenômenos não poderiam

ser classificados como insanos, pois para James, nada haveria em comum entre eles. Segundo ele: “Em ambos os fenômenos, as crises são curtas, sem resquícios de memórias posteriores e entre as crises, os pacientes demonstram estarem bem” (JAMES, 1983/1895, p. 329 – tradução nossa).

A hipótese médica de explicação para tal fenômeno também foi apresentada. Segundo ela, esses estados nada mais eram do que a suscetibilidade elevada à sugestão do sujeito, modelada a partir de um modelo patológico. Para James, essa explicação era satisfatória nos casos de automatismo em que a sugestão se limitava a ações simples, como por exemplo, escrever uma letra do alfabeto. Nesse caso, a tendência era a de que a letra fosse repetidamente desenhada. Mesmo que outra fosse sugerida e o sujeito obedecesse ao comando, a letra sugerida inicialmente era retomada. Contudo, a hipótese da sugestão e imitação não era abrangente o suficiente para os casos em que as comunicações se apresentavam altamente sofisticadas (TAYLOR, 1984, p. 88). Tanto na escrita automática quanto em transe considerados mediúnicos, James observou similaridades genéricas em muitos casos, o que poderia sugerir uma causa comum, ou pelo menos um contexto que segundo ele, se estudado mais a fundo, constatar-se-ia a racionalidade dos fenômenos.

Diante de tal “complexidade da Natureza”, segundo a expressão usada por James, a teoria defendida por Janet dos fragmentos separados da personalidade primária, tampouco era descritiva o suficiente. Para ele, a de Myers, ainda se mostrava a mais compreensiva quando confrontada com esse caso de exceção. Assim afirmou James:

“Para Myers, os sonhos, a chamada mediunidade, bem como certas intoxicações, epilepsias, histerias e recorrentes insanidades propiciam exemplos do desenvolvimento do que ele chamava de cadeias mnemônicas secundárias – novas personalidades, mais ou menos completas, lado a lado com o estado normal” (TAYLOR, 1984, p. 87 – tradução nossa).

O finalizar sua fala, James se limitou a afirmar que nesses casos, homens e mulheres mentalmente sãos apresentam uma tendência à personificação de um tipo determinado, mas que ocasionalmente demonstram conhecer fatos alheios à pessoa que os comunica. Ele concluiu dizendo que a mediunidade em todos os seus graus, parece fazer parte de um tipo particular e natural de personalidade alternada, e que a

“susceptibilidade a ela não é um dom incomum, em pessoas que não têm nenhuma outra anomalia nervosa aparente” (JAMES apud TAYLOR, 1984, p. 88 – tradução nossa).

Todavia, James reconheceu que a psicologia pouco conhece acerca dessas ocorrências, mas que a tarefa era de urgência para que se pudesse compreender a pessoa humana não apenas em seus estados excepcionais, mas também em suas características comuns.

### 3.3 AS INVESTIGAÇÕES PSÍQUICAS E O PROGRAMA DE PESQUISA PARA OS ESTADOS EXCEPCIONAIS DA MENTE

A autoridade e relevância de William James para a psicologia são incontestáveis, bem como sua notoriedade como o filósofo do empirismo radical e do pragmatismo, frentes que garantem o seu lugar na história do pensamento humano (DEWEY, 1910; TAYLOR, 1996; TAYLOR & WOZNIAK, 1996; SCHULTZ & SCHULTZ, 1998).

Todavia, os resultados de seus esforços na investigação de experiências anômalas do psiquismo humano não são lembrados de forma tão notável, pois sua dedicação contínua e resoluta em uma esfera onde poucos se aventuraram, é até hoje vista por muitos, mais como uma excentricidade intelectual de William James do que uma forma legítima de consolidar um novo campo científico de pesquisa. Assim como até hoje, essas ocorrências faziam parte de um tema posto à margem pela comunidade científica do século XIX, e herético pelas denominações religiosas ortodoxas e dominantes da época. Mas contrariando ambas, James considerava esta classe de fenômenos como centrais justamente por desafiarem reivindicações tanto científicas quanto religiosas (MCDERMOTT, 1986, p. xiv). Ele não apenas acreditava que os eventos mentais excepcionais eram fundamentais para a compreensão da natureza humana, mas também os via como objetos de ciência capazes de conciliar as pretensões religiosas de fundamentação da realidade sobre uma base espiritual com métodos e critérios verdadeiramente científicos (MCDERMOTT, 1986: pp. xiii –

xiv), assim, por quase trinta anos William James investigou os chamados fenômenos psíquicos<sup>41</sup>.

Como pesquisador nessa área, sua carreira teve início em 1882, quando se encontrou pela primeira vez com os fundadores da Sociedade para Pesquisas Psíquicas (*SPR – Society for Psychical Research*) em Londres, e durou até sua morte em 1910. Aqueles eram indivíduos “intelectualmente talentosos, totalmente dedicados e abastados” (MCDERMOTT, 1986, p. xv), que se tornaram sinônimos de pesquisas psíquicas naquele período, formando uma associação colaborativa que não pode ser considerada à parte do trabalho de James naquele campo (MCDERMOTT, 1986, p. xv). Três anos mais tarde, a primeira reunião da Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas (*ASPR – American Society for Psychical Research*) se realizava em Boston. Juntamente com intelectuais e cientistas da Universidade de Harvard, William James desempenhou um papel de liderança em sua fundação (MURPHY, 1973, p. 14), ocupando a presidência dos Comitês sobre hipnotismo e mediunidade, dois dos fenômenos mais investigados e discutidos em ambas as SPRs (ALVARADO, 2002). Durante aquele período, James observou, descreveu, resumiu e interpretou incontáveis ocorrências daqueles tipos de fenômenos, mas foi com a médium Leonora Piper (1859 – 1950) que ele concentrou a maior parte de seus esforços. Por muitos anos, James participou de sessões em que a Sra. Piper manifestava habilidades mentais que contrariavam quaisquer proposições oriundas de teorias da ciência ortodoxa da época.

Ela fez demonstrações que levaram James a considerá-la o seu “corvo branco”<sup>42</sup> (JAMES, 1986/1896, p. 131), e também a crer na possibilidade da aquisição de conhecimentos através de um canal distinto dos órgãos sensoriais. Em um bom dia, em seus tranSES mediúnicos, a Sra. Piper era capaz de revelar informações verificáveis acerca da vida particular de James e sua esposa Alice, bem como fornecer detalhes fáticos acerca dos outros presentes, mesmo daqueles que

---

<sup>41</sup> Vide definição na página 1.

<sup>42</sup> William James usou essa expressão ao referir-se às habilidades da Sra. Piper e a como elas desafiavam as leis naturais conhecidas: “Se você deseja contrariar a lei de que todos os corvos são pretos, você não deve tentar demonstrar que nenhum corvo é preto; é suficiente provar que um único corvo é branco. O meu corvo branco é a Sra. Piper” (JAMES, 1986/1896, p. 131 – tradução nossa).

ela jamais vira antes, atribuindo a espíritos de pessoas já falecidas as informações comunicadas. Mas James foi bastante cauteloso quanto às suas teorizações e conclusões. Embora ele não tenha logrado uma interpretação definitiva quanto àqueles fatos devido à complexidade do transe mediúnico e seus muitos fatores envolvidos, como ele próprio apontou, (JAMES, 1973/1907, p.113), James considerou as seguintes hipóteses: a possibilidade de fraude, rejeitada após anos de diligentes observações; a hipótese de espíritos como a fonte das informações, a qual ele reconheceu ser “não apenas a mais natural, mas a mais simples” (JAMES, 1973/1907, p. 113), contudo, hipótese jamais corroborada por evidências conclusivas; a da telepatia ou transferência de informações entre duas mentes, hipótese menos provável com a evidência de informações desconhecidas de qualquer pessoa, exceto da personalidade comunicante; e finalmente a teoria de uma extensão subliminar da mente da Sra. Piper, que incorreria na aceitação da existência de um reservatório mundano de informações, expressas apenas em estados de transe (TAYLOR, 1996, pp. 49 - 50).

Todavia, além dos discursos, relatórios e artigos decorrentes de seu contato direto com esse tipo de fenômeno, James também deixou outro legado; um aspecto de seu trabalho pouco discutido, a proposta de uma atitude científica aberta, mas rigorosa, para a pesquisa dos fenômenos mentais, inclusive os excepcionais. Muito embora ele não tenha publicado nada especificamente sobre esse tema, ao reunirmos indicações esparsas apontadas por James em vários de seus escritos bem como ao recorrermos a artigos mais recentes que fazem alusão ao seu método, nosso argumento é de que as ideias de William James, mesmo que seminais, objetivavam uma abordagem abrangente de pesquisa capaz de investigar não somente as dimensões, objetiva e subjetiva da experiência psicológica, mas também os estados excepcionais da consciência, tema que grande parcela da ciência de seu tempo insistia em negar o status de objeto legítimo de investigação.

Essa psicologia jameseana, centrada no indivíduo em constante processo de mudança (TAYLOR, 1996, p. 5), considerava a experiência em todas as suas variedades como a viga-mestra e a matriz da qual o homem, através da percepção, continuamente constrói a realidade em sua mente de maneira única. Assim, para

James, o mundo era múltiplo, um fluxo constante (MARCHEL & OWENS, 2007), como um rio que nunca encontra seu ponto de descanso. Em seu artigo *The Meaning of Truth*, James afirmou que ao considerar-se o fato de que toda experiência é um processo, nenhum ponto de vista poderá ser o último (JAMES, 1975/1909, p.55). É desnecessário dizer que o conhecimento científico não é exceção a essa regra, e dada a natureza e complexidade dos fenômenos mentais de exceção bem como sua dependência a contextos dificilmente replicáveis, é nossa compreensão que James reconhecia a impossibilidade de uma explicação plausível por meio de uma única disciplina, ou através da observação de um número limitado de ocorrências difíceis de serem controladas. “Conhecer um objeto é conduzi-lo através de um contexto dado pelo mundo”, escreveu James (JAMES, 1975/1909, p.35). Por causa disso, James defendia a ideia de que nenhum resumo ou esquema único poderia conter a totalidade criativa do real (MURPHY, 1973). Em outro momento James afirmou:

Todos nós, cientistas e não cientistas, vivemos em um plano inclinado de credulidade. O plano inclina-se para um lado em um homem, para outro em outro homem; e que aquele cujo plano não se inclina para nenhum lado seja o primeiro a atirar uma pedra! Na verdade, os transe dos quais eu falo romperam em minha mente a ordem reconhecida da natureza. A ciência, até agora como ciência nega tais ocorrências excepcionais, na minha opinião fica prostrada no pó; e a necessidade intelectual mais urgente que sinto agora é que a ciência seja reconstruída de maneira que tais coisas tenham um lugar positivo (JAMES, 1979/1897, p. 236 – tradução nossa).

Compreendemos que através de suas palavras, James não revelou nem a intenção de criar um novo ramo da ciência, nem rotular o empirismo de contra produtivo, mas de expor suas limitações em relação aos fenômenos considerados excepcionais, e conseqüentemente, exigir uma abordagem científica mais abrangente para os eventos psicológicos em geral. Coadunamos com a perspectiva de Heidebreder que afirmou que enquanto outros psicólogos pretendiam fazer “da nova psicologia uma ciência”, James estava preocupado em que “a nova ciência fosse a psicologia” (HEIDBREDER, 1933, apud LEARY, 2003). Mas quais seriam os contornos da proposta jameseana de uma ciência psicológica e quais as condições necessárias para se alcançar tal ciência?

Acreditamos que James vislumbrava um programa de ciência ampliado o suficiente para abarcar as experiências mentais em todas as suas variedades, incluindo os fenômenos psíquicos (MCDERMOTT, 1986, p. xix), como instância legítima da experiência humana, e que isso somente seria possível através de uma mudança radical da atitude científica. Mesmo não sistematizadas explicitamente, as ideias de James uma vez reunidas, compõem um esquema que podemos dividir em três aspectos. O primeiro diz respeito à atitude científica do pesquisador, o segundo concerne à metodologia de investigação e o terceiro refere-se a um câmbio radical de princípios teóricos fundamentais.

No primeiro aspecto, se considerarmos a definição jameseana de psicologia em *Princípios de Psicologia*, como “(...) a ciência da vida mental, de seus fenômenos e suas condições” (JAMES, 1910, vol. I, p. 1, tradução nossa) e a compararmos ao que William James disse ser o objeto das pesquisas psíquicas: “o estudo sistemático das leis da ação mental” (JAMES, 1886, p. 55 apud SCHMEIDLER, 1992), a coincidência de termos e de intenção indica um ângulo do plano visionado por James, ou seja, a psicologia emergente vista como uma ciência multidisciplinar. Além da clara associação com as pesquisas psíquicas, a psicologia jameseana manteve “contato vital tanto com a filosofia e as humanidades quanto com a física e as ciências naturais” (TAYLOR, 1996, p. 5), tais como a biologia, uma vez que para ele, não havia experiência mental sem alguma atividade química em algum lugar (TAYLOR, 2003).

O ideal de disciplinas interagindo ao redor de um mesmo objeto de ciência é inequívoco em seu texto *A Plea for Psychology as a “Natural Science”* (1892), em que expõe seu ponto de vista acerca de uma ciência da psicologia. Neste escrito ele claramente se opõe à redução dos fenômenos mentais a termos biológicos ou filosóficos (WOODWARD, 1983: p. xii), ao indagar por que biólogos e filósofos não podem ambos, tornarem-se psicólogos (JAMES, 1883/1884, p. 274). James acreditava que se disciplinas se associassem de maneira cooperativa, explicações mais satisfatórias a questões pendentes poderiam ser alcançadas. Além disso, por estar em sintonia com o caráter colaborativo das SPRs, tanto a americana quanto a britânica, e suas equipes de investigadores, formadas, sobretudo, por físicos,

astrônomos, biólogos, psicólogos e filósofos, James incorporava em sua pessoa o que ele cria ser o espírito de condução em investigações nessa esfera.

Embora sua atitude fosse arrojada como fisiologista, psicólogo e filósofo, James era bastante judicioso e convincente ao propor a integração de diferentes domínios do conhecimento. Ainda em seu texto de 1884, ele propôs primeiramente uma trégua no tocante aos princípios dessas ciências, que segundo ele, seria necessária para que os estados mentais pudessem assim, serem considerados os dados básicos e elementares, pelo menos provisoriamente. James acreditava que cada uma daquelas disciplinas representava uma fonte válida de conhecimento e de valiosas contribuições para as questões em pauta, desde que preconceitos ontológicos e epistemológicos não obstruíssem o avanço das pesquisas.

É provável que a proposta de James não tenha sido muito bem-vinda, talvez por ter sido considerada por alguns uma impostura científica; hoje, esta abordagem seria certamente rotulada de multidisciplinar ou até interdisciplinar<sup>43</sup>. Ao considerarmos as perspectivas atuais, a integração de diferentes ciências em torno de um problema complexo em comum, mas bem definido, demanda eventuais transgressões de fronteiras disciplinares, o que pode gerar tensões no decorrer da pesquisa. Mesmo assim, a transgressão não significa necessariamente uma regressão da investigação, contanto que o rigor e controles meticulosos sejam preservados o tempo todo.

James era também, inflexível para com a atitude científica adequada do pesquisador ao investigar fenômenos extraordinários, servindo ele próprio de exemplo. De acordo com ele, esta atitude exigia dois requisitos:

Primeiramente, nenhuma decisão final deveria ser tomada antes que todos os fatos pertinentes e disponíveis tivessem sido cuidadosamente testados e organizados em um todo coerente; em segundo lugar, as inclinações

---

<sup>43</sup> Não há consenso quanto à definição de multidisciplinaridade e interdisciplinaridade. Todavia, parece que a multidisciplinaridade é vista como a conglomeração de componentes disciplinares, enquanto a interdisciplinaridade, uma tentativa mais sintética de interação mútua. Além disso, a interdisciplinaridade pode ser entendida da seguinte maneira: “um conceito genérico e abrangente que inclui todas as atividades que justapõe, aplica, combina, sintetiza, integra ou transcende partes de duas ou mais disciplinas” (MILLER, 1982). O termo interdisciplinar é também utilizado para aquelas formas de colaboração em que várias disciplinas, mantendo sua própria autonomia (i.e. sem se tornar uma disciplina a serviço de outra), solucionam conjuntamente um dado problema que não pode ser resolvido por uma só disciplina (KOTTER & BALSINGER, 1999).

pessoais anteriores e em relação às evidências devem ser estritamente eliminadas (BAUM, 1935).

James advogava que as questões não deviam ser decididas *a priori* nem baseadas em sentimentos pessoais, mas através de investigações rigorosas (MURPHY, 1973, p. 14). Para ele, o sentimentalismo manchava não apenas a reivindicação espiritualista em favor da existência e sobrevivência de um princípio não-material, mas também os argumentos do cientista contra esse argumento, posto que a única atitude admissível de um pesquisador é a da neutralidade. Indivíduos emocionalmente sensibilizados pelas mensagens transmitidas através do médium podem acolhê-las como evidências incontestáveis da sobrevivência da alma, pois eles tendem a interpretar as palavras como verídicas ao preencher as lacunas e ignorando informações que são ou incorretas ou triviais (JAMES, 1986/1909, p. 281). Por outro lado, o estudo entediante e laborioso de fenômenos aleatórios, não replicáveis e também dependentes de capacidades e talentos pessoais incomuns, pode evocar emoções de repulsa e de indignação pelo tema, levando o cientista a rejeitá-lo por seu caráter desprovido de romantismo (JAMES, 1986/1909, p. 367). Para James, isso seria como “rejeitar a bacteriologia porque o *penicillim glaucum* se desenvolve em esterco de cavalo e a *bacterium termo* vive na putrefação, (...)” (JAMES, 1986/1909, p. 367 – tradução nossa).

Apesar do contato próximo que James teve com as ideias espiritualistas em seu lar, suas inclinações como pesquisador psíquico sempre estiveram longe de sentimentalismos ou dogmatismos. Em suas investigações, o comprometimento de James com o exame rigoroso dos fatos superava qualquer suposta influência anterior, como atestado em seu *Report of Mrs. Piper's Hodgson-Control* (1909)<sup>44</sup>. Nele, James afirmou que “acredita plenamente” que uma “vontade de personificar” era um fator a ser considerado no fenômeno, e que ele também acreditava “com inabalável firmeza” que ela (a vontade) “é capaz de atrair fontes sobrenaturais de informação”; todavia, ele confessa não ter certeza “se a vontade de comunicar seja a

---

<sup>44</sup> Este relatório redigido por William James contém análises do autor acerca de inúmeras mensagens recebidas pela médium Leonora Piper, bem como suas transcrições. Estas mensagens seriam supostamente de autoria do espírito de Richard Hodgson, amigo de William James falecido em 1905 e membro da ASPR.

de Hodgson ou de alguma mera simulação espiritual de Hodgson” (JAMES, 1973/1909, pp. 205, 209 – tradução nossa).

É igualmente importante salientar que James também louvava os pesquisadores da SPR por sua insistência em tratar esse tipo de material com rigor (JAMES apud SCHMEIDLER, 1992, p. 341). Para eles, a fraude, a coincidência, e as habilidades em “pescar” pistas na voz ou expressões faciais tinham que ser consideradas e eliminadas (JAMES, 1986/1909, p. 367) antes que qualquer fenômeno pudesse ser admitido como evidência que merecesse investigações mais aprofundadas. Por outro lado, James rejeitava as atitudes daqueles que duvidavam ou repudiavam os fenômenos por serem inexplicáveis à luz das leis naturais conhecidas, mesmo que estas devessem ser as primeiras a serem exauridas antes que explicações não-ortodoxas fossem apresentadas.

O segundo aspecto a ser considerado na proposta de William James é o concernente aos processos metodológicos, mais especificamente, de que forma ele buscava equilibrar rigor e abertura em metodologias de pesquisa. Ao visar à experiência humana em sua inteireza como a chave para desvelar potencialidades mentais, James propôs uma abordagem metodológica cuja intenção era romper com qualquer tipo de intolerância. Como indicamos anteriormente, “a fidelidade ao fato, o evitamento de categorias abstratas, a atenção paciente às questões fundamentais e a preferência por complexidades ao invés do dogmatismo seja ele do cético ou do crente” (MCDERMOTT, 1986, p. xiv) eram alguns dos componentes necessários para a construção de tal projeto. Além dessas diretivas, James identificou três níveis de explicação como indispensáveis a qualquer tipo de pesquisa científica. Eram eles o descritivo, o empírico e o verdadeiramente causal.

O primeiro nível compreendia descrições e mensurações precisas dos fatos bem como seu ordenamento de maneira inteligível. O segundo envolvia a asserção de todas as uniformidades ou sequências observadas a partir dos comportamentos evidenciados pelos fenômenos. E o terceiro nível, em que as relações causais experimentalmente testáveis deveriam ser apresentadas (BAUM, 1935). James assim se referiu aos dois últimos itens:

Os fatores causais devem ser cuidadosamente distinguidos e localizados sequencialmente das suas formas mais simples às mais robustas, antes que possamos começar a compreender as várias consequências em que elas resultam (JAMES, 1986/1909, p. 367 – tradução nossa).

Ainda assim, James reconhecia que o caráter casual de seu objeto de ciência dificultaria a completa consecução de qualquer desses níveis de elucidação, em outras palavras, esses critérios rigorosos não eram suficientes para o desenvolvimento de uma verdadeira ciência da mente.

A abertura metodológica que James preconizava significava receptividade a diferentes procedimentos de investigação, o que parece ter sido uma particularidade dele em sua atitude como pesquisador, cuja característica sempre foi a de enfrentar desafios. Em *Princípios de Psicologia*, o funcionalismo defendido por James já exigia o uso de múltiplos métodos tanto nos níveis de pesquisa psicológica básica quanto aplicada (MARCHEL & OWENS, 2007). Sabe-se que a introspecção era a sua preferência metodológica, mas mesmo com suas limitações e dificuldades como instrumento de observação, James acreditava que seus resultados podiam ser controlados e verificados através da comparação com os achados de outros observadores. James também reconhecia a legitimidade do método experimental, mas apenas para um escopo limitado de pesquisa, e.g., em questões psicofisiológicas, bem como na investigação da percepção espacial e da memória. Além do mais, o método comparativo aplicado em diferentes populações (crianças, povos primitivos e os portadores de transtornos mentais), segundo James, podia revelar variações e similaridades significativas, ambas úteis para a compreensão da psique humana (SCHULTZ & SCHULTZ, 1992, pp. 155 - 156).

Evidência disso foi a participação de William James no levantamento estatístico conduzido em vários países entre 1889 e 1897 cujo objetivo era mensurar a prevalência de episódios alucinatórios em amostras de diferentes populações (JAMES, 1986/1889 – 1897, p. 56 - 78). O *Census of Hallucinations* (Recenseamento das Alucinações), como é conhecido até hoje, foi uma iniciativa de Edmund Gurney da SPR, o qual foi expandido a nível internacional por um grupo de investigadores no Primeiro Congresso Internacional de Psicologia Experimental, em Paris no ano de 1889 (TAYLOR, 1996, p. 50). James foi apontado para tomar cargo do

recenseamento nos Estados Unidos e conforme suas palavras, seu objetivo era “descrever cientificamente (...) alucinações casuais de pessoas sãs incluindo neste termo, aparições ilusórias (...)” (JAMES, 1986/1889 – 1897, p. 56 – tradução nossa), em outras palavras, se alguém em estado de vigília teria tido a impressão de ter visto, ouvido ou sido tocado por um ser vivo ou objeto inanimado, mas que a tal experiência não pudesse ser atribuída qualquer causa física externa (JAMES, 1986/1889 – 1897, p. 58). O objetivo dessa pesquisa era “(1) determinar a *proporção de pessoas* que tem tais experiências e (2) obter detalhes das experiências visando examinar suas causas e significado” (JAMES, 1986, p. 56 – grifo do autor, tradução nossa). Os seus resultados levaram James à conclusão que “*as aparições no dia da morte são, de acordo com nossas estatísticas, 487 vezes mais numerosas que o puro acaso possa produzi-las*” (JAMES, 1986/1889 - 1897, p. 75 – grifos do autor, tradução nossa), um número compatível com aqueles obtidos por seus colegas na Europa.

Como argumentamos anteriormente, William James incluiu as pesquisas psíquicas como uma das principais atividades colaboradoras na concepção de uma ciência da mente. Concepções atuais da mente que incluem o inconsciente e/ou o subconsciente como dimensões mentais capazes de interagir com estados conscientes e funções orgânicas, de alguma maneira guardam dívida com as pesquisas psíquicas de então (ALVARADO, 2002). Seus pesquisadores contribuíram de sobremaneira na compreensão que temos hoje acerca da hipnose, dos automatismos e das personalidades múltiplas como fenômenos dissociativos (ALVARADO, 2002), todavia, a ciência que James tencionava inaugurar não tinha como objetivos apenas a descrição e explicação dos fenômenos mentais, fossem eles ordinários ou excepcionais. Ela visava também aos avanços terapêuticos, como indicado em seu texto já citado, *The Hidden Self*, no qual James discute duas questões básicas: as pesquisas que demonstravam a existência do subconsciente e os benefícios terapêuticos que poderiam ser derivados de tais investigações, sendo estes de acordo com James, os mais importantes para a psicologia e os mais relevantes para ele pessoalmente (KNAPP, 2003).

No terceiro aspecto, James propôs radicalizar o campo de ação científico de seu tempo, ao qual ele se referia como racionalismo mecânico ou materialismo radical, uma vez que excluía quaisquer fenômenos ou explicações que escapassem da latitude estabelecida pelas leis naturais conhecidas. James via essa atitude como um empirismo de meio caminho (JAMES, 1979/1897, pp. vii - viii), ou seja, uma ciência parcial que ignorava imensas regiões da experiência humana (JAMES, 1983, p. 143). Foi por acreditar que teorias deveriam sempre ter como base os fatos, mas toda vez que um conflito surgisse entre ambos, a teoria é que deveria ser revisada, que William James recorreu à formulação de uma metafísica da experiência para superar essas limitações. Ao estabelecer novos princípios de definição para a realidade, conseqüentemente, James também estaria propondo novos critérios de validação do real. Em oposição ao que chamaremos de empirismo clássico, James apresentou o empirismo radical, tema cujos fundamentos abordamos no capítulo anterior e que retomaremos agora para algumas considerações no contexto do seu projeto de uma ciência dos estados excepcionais da mente.

### 3.4 O EMPIRISMO RADICAL NA FUNDAMENTAÇÃO DA CIÊNCIA DA MENTE JAMESEANA

Ao investigar os estados de exceção da mente, William James não tinha como objetivo a formulação de uma psicologia da anormalidade. Pelo contrário, seu objetivo além de configurar um mapa conceitual mais abrangente da mente, era também compreender a consciência circunscrita pelos limites da norma. Há uma citação jameseana bastante conhecida que diz: “Estudar o anormal é a melhor maneira de se compreender o normal”. Embora não se tenha o registro bibliográfico dessa afirmação, James acreditava que o conhecimento da vida mental dependia de sua investigação em toda a sua série de variações e que as condições excepcionais nada mais eram do que fatores especiais cujo acesso difícil devia-se por estarem mascarados por seus concomitantes mais comuns. Nas palavras de James:

O estudo das alucinações tem sido, dessa maneira para os psicólogos, a chave da compreensão da sensação normal, assim como o estudo das

ilusões tem propiciado a chave da compreensão da percepção. Os impulsos mórbidos e as concepções imperativas, as chamadas 'ideias fixas', projetaram torrentes de luz sobre a psicologia da vontade normal; e as obsessões e delírios executaram o mesmo serviço para o estudo da faculdade normal da crença (JAMES, 1995, pp. 26 - 27).

Vale assinalar que James não considerava o estado dito psicopatológico como o parâmetro de oposição à normalidade, mas a condição agravada de traços comuns a todas as mentes. Daí sua instrumentalidade para uma mais ampla compreensão do psiquismo humano em suas limitações e potencialidades e quiçá para a composição do quadro de sua autêntica natureza.

James era um porta-voz de grande destaque entre os que defendiam essa tese, porém, não o único, como por exemplo, o pensador francês Ernest Renan (1823 – 1892) que assim escreveu em sua obra *L'avenir de la science* de 1848:

O sono, a loucura, o delírio, o sonambulismo, a alucinação oferecem à psicologia individual um campo de experiência bem mais fecundo que o estado ordinário. Pois os fenômenos que, neste estado, são como que apagados por sua tenuidade, aparecem de maneira mais sensível nas crises extraordinárias, por sua exageração. O físico não estuda o galvanismo nas quantidades reduzidas em que se apresenta na natureza, mas multiplica-o pela experimentação, a fim de estudá-lo com maior facilidade, certo, aliás, de que as leis estudadas nesse estado exagerado são idênticas ao estado natural. Da mesma forma, a psicologia da humanidade deverá ser edificada sobretudo a partir das loucuras da humanidade, de seus sonhos, de suas alucinações que são encontradas a cada página da história do espírito humano (RENAN apud CANGUILHEM, 1995, p. 24).

Mesmo assim, os experimentalistas da psicologia criticavam as investigações de William James, não apenas por seu interesse nos estados de exceção da mente, mas por defender a relação causal desses fenômenos com uma dimensão intangível da realidade. Em resposta àqueles que o censuravam, James em seu discurso presidencial na Associação Americana de Psicologia em 1894 afirmou que “qualquer psicologia científica legítima deve aceitar o fato de que nenhum sistema científico jamais pode estar livre da metafísica” (TAYLOR, 1996, p. 4 – tradução nossa). Ele referia-se especificamente àqueles que tinham a pretensão de serem os únicos capazes de obter informações legítimas no estudo da psicologia. Aqueles que pressupunham uma epistemologia empirista, portanto antimetafísica, e que viam suas práticas experimentais de pesquisa como a única forma de acessá-las.

James argumentava que esse era um reducionismo que mesmo sendo materialista, se baseava em uma metafísica, a do fisicalismo. Embora ele permitisse a reprodução em laboratório de um número limitado de modelos do mundo externo e aproximasse a interação entre organismo e ambiente, jamais alcançaria a compreensão da vida fenomenológica interna de uma pessoa, suas crenças, atitudes, valores, ou mesmo os estados de consciência em suas manifestações consideradas anômalas. Em outras palavras: “(...) o experimentalismo, materialismo radical ou positivismo reducionista, como ele o chamava, jamais poderia levar à compreensão da pessoa na sua totalidade” (TAYLOR, 1996, p. 4 – tradução nossa).

James jamais negou a razoabilidade do empirismo clássico e o quanto operou em prol do avanço das ciências, no entanto, a atitude quase que religiosa de seus defensores de que este era o único caminho legítimo de acesso ao conhecimento na vida moderna, para ele, era inaceitável. É bem verdade que o sucesso da ciência na perspectiva positivista deve-se ao fato de que na maior parte do tempo, suas previsões causais funcionavam bem em concordância com sua proposta modelar de realidade, todavia, a exclusão de qualquer explanação que fugisse à sua perspectiva racional-empirista traz o ônus de uma representação final segmentada da realidade. As ciências modernas, erigidas sobre bases teórico-práticas, também segmentadas, na sua ânsia em revelar a totalidade, do macro ao micro, do visível ao invisível, findam por construir no seu desenvolvimento pluralista, um modelo com elementos fragmentários e dependentes de relações transempíricas que são racionalmente construídas. Podemos assim concluir que o viés empirista clássico da realidade é construtivista e não revelador.

A despeito daqueles que o criticavam e a partir de sua constatação que o próprio empirismo se sustentava sobre bases metafísicas, James defendeu a idéia de que outros sistemas filosóficos poderiam também conduzir a um estudo científico da psicologia. Para servir a essa tarefa, James elaborou uma *Weltanschauung* (visão de mundo) à qual ele se referiu coletivamente como “empirismo radical”, cujo meio de verificação, ao contrário da observação do empirismo tradicional, é a experiência em seu sentido lato, abrangendo dessa forma, componentes tanto objetivos quanto subjetivos de exame.

Podemos dividir sua *Weltanschauung* em três grandes partes fundamentais: a metafísica do empirismo radical, o pragmatismo e o pluralismo. A primeira constitui o cerne formal de sua visão filosófica, a segunda, um método de avaliação prática e também uma teoria genética da verdade, que muitos rotulam equivocadamente de a filosofia jameseana, por tê-la projetado internacionalmente como filósofo, e a terceira, o seu corolário (TAYLOR, 1996, p. 112). No intuito de defender nossa hipótese de trabalho, privilegiaremos seu aspecto metafísico, contudo, o pragmatismo e o pluralismo também farão parte de nossas argumentações, mesmo que em menor evidência.

Como já mencionamos anteriormente, o empirismo radical de William James é fundamentado no princípio metafísico chamado por ele de “experiência pura”, uma experiência precedente a qualquer tipo de constituição, fosse ela referente ao sujeito, ao objeto ou à matéria. Ao analisar a obra de William James, podemos compreender esse princípio sob duas perspectivas, ou melhor, em dois contextos distintos.

O primeiro refere-se a uma concepção ainda seminal, fruto da análise psicológica exposta por James em *Princípios de Psicologia*. Psicológica porque pressupomos que nessa concepção as gêneses já se encontram finalizadas, ou seja, o mundo já está constituído. A psicologia, assim, fundar-se-ia com a reflexão do sujeito, que inserido em um ambiente já finalizado, passa a percebê-lo como o objeto de seus sentidos.

Nesse contexto, James parece ter tido como ambição apoderar-se da realidade no momento em que ela se faz, onde o fluxo de consciência ou encontra-se em seu momento original de contato com o mundo, como no caso dos recém-nascidos, ou sofre o que parece ser uma interrupção em sua corrente já em movimento. Este último refere-se aos casos de “inconsciência produzidos pelo óxido nitroso e outros anestésicos, a epilepsia e os desmaios” (JAMES, 1910, vol. I, p. 237 – tradução nossa). Assim, a experiência pura parece ser possível apenas em estados em que as distinções ainda não foram feitas ou deixaram de ser feitas por um sujeito capaz de conhecer.

No recém-nascido, a experiência pura é, portanto, o momento fugidio de inexperiência que precede o primeiro processo mental, ou seja, o limite de qualquer

investigação psicológica. Nesse caso, ela nada mais é do que um instante rapidamente já passado, não mais acessível, pois não mais existe. Uma experiência pura como tal, poderia trazer ecos da *tabula rasa* de Locke na fundamentação de seu empirismo, ou de uma razão pura kantiana, todavia, James procurava instaurar um princípio que não se reduzisse nem a uma matéria pura sensível, nem que se constituísse a partir de formas puras de subjetividade.

Para James, os indícios dessa terceira via poderiam ser encontrados nos estados em que a consciência deixa de seguir seu fluxo habitual, ou melhor, em estados de não vigília como os desmaios, estados comatosos e crises epilépticas, ou em estados de alteração produzidos por drogas alucinógenas. Neles, as bordas que recortam a realidade fundem-se entre si, em momentos que o tempo parece ser suspenso. Momentos de inexperiência e de atemporalidade em que o sujeito também inexistente, pois se desfez incorporando-se ao todo que o rodeia. Segundo James, nesses estados a consciência “*sente* de modo não fragmentado” (JAMES, 1910, vol. I, p. 238 – grifo do autor, tradução nossa).

Já no segundo contexto, os indícios deram lugar à versão amadurecida do princípio metafísico da experiência pura, encontrada em textos tardios de William James. O que para ele antes pareciam momentos de inexperiência, agora assumiriam a configuração de uma dimensão de onde unidades experienciais podem ser constituídas. É desse campo que pretendemos fazer o caminho inverso percorrido por James em *Princípios de Psicologia*, ou seja, da experiência pura aos estados da consciência e incluídos aí os estados excepcionais da mente.

Ao formular o empirismo radical, James procurou instaurar um novo ponto de vista, que na perspectiva psicológica se manifestava apenas pontual e localmente através dos interstícios da consciência que falhavam em filtrar o caos da realidade em seus objetos e relações. De agora em diante, de acordo com a metafísica jameseana, a experiência pura se manifestará em suas múltiplas e infinitas faces em qualquer ocorrência, fato ou evento. Tanto o fogo que queima quanto a reação química que fluidifica a água ou até mesmo o homem que lê um livro em um trem, enfim, tudo o que acontece, fazem parte da experiência pura (LAPOUJADE, 1997, p.

22), pois ela é em princípio, um material não qualificado e neutro, mas cujas possibilidades virtuais de constituição são infinitas.

O termo material (*stuff*) foi escolhido por James obviamente para diferenciá-lo do que é mental, mas também do que é matéria empírica como a conhecemos, pois no contexto da experiência pura não há nada que seja puramente espiritual ou puramente material. Assim, podemos considerar o material a que ele se referiu como físico-mental, pois designa uma realidade potencial que ora poderá ser mais mental do que material, ora o inverso. Esta a versão jameseana de um monismo vago em que o material do qual tudo se constitui não é nem espírito tampouco matéria, mas um algo intermediário a ambos, em um ponto onde eles se confundem estreitamente e se distinguem apenas virtualmente (LAPOUJADE, 1997, p. 23).

Assim, nesse algo primordial de onde tudo se define, não há nem sujeito nem objeto, porque estes ainda não se constituíram. “Ele é o campo instantâneo do presente”, todavia, “só virtual ou potencialmente como objeto ou sujeito” (JAMES, 1996, p. 11). Nele, tudo é experiência pura, que ao contrário do que possa parecer é empírico, nada além de empírico, pois está sujeito a ser experienciado, a tornar-se real. No seu conjunto, a experiência pura é “tudo o que está em relação com outra coisa sem que exista necessariamente uma consciência dessa relação” (LAPOUJADE, 1997, p. 24).

Como vimos no capítulo anterior, pode-se dizer que a experiência pura se trata de um horizonte percorrido unicamente por relações e povoado por termos relativos ainda indeterminados. Podemos imaginar esse campo de experiências entrecruzado por relações que se prolongam indefinidamente e que se interpenetram, localizando a cada encontro uma unidade de experiência, como um fragmento ou retalho que compõe a totalidade do que James chamou de “tecido experiencial” (JAMES, 1996/1904, p. 39). Esse o mundo neutro, que anterior à psicologia, tem como características essenciais o pluralismo e a continuidade. O pluralismo de termos relativos e continuados entre si por suas relações, relações que para James, podem atualizar-se tanto quanto seus termos.

Um campo que se desenrola e se manifesta por si só, pois a experiência pura é a experiência tomada do ponto de vista do evento e não do sujeito. Visto pela

perspectiva do empirismo radical, o dualismo sujeito-objeto nada mais é que uma relação entre muitas possíveis nesse campo indefinido e não qualificado, ou talvez até, o seu limite. Isso porque para James, a consciência é uma entidade fictícia ao contrário dos pensamentos no concreto que são reais, no entanto, segundo ele, esses pensamentos são feitos do mesmo material que as coisas (JAMES, 1996/1904, p. 17).

Podemos então dizer que o mundo da experiência pura é um mundo sem sujeito nem objeto, um mundo neutro que se desenvolve e se estende entre a relação sujeito-objeto; isso significa que ao mesmo tempo em que a experiência pura é consciente, ela é aquilo de que teremos consciência (LAPOUJADE, 1997, p. 31).

Ela é a experiência neutra do presente ainda não qualificada em seu campo instantâneo que, uma vez revisitada ou projetada para o futuro, deixa de ser pura, pois foi tomada de forma reflexiva, ou seja, interpretada. Essa interpretação deve ser compreendida como o sentido que se dá à experiência, uma apropriação retrospectiva que a desintegra como experiência pura, mas que a integra em uma perspectiva serial qualquer. Construir séries ou integrá-la a uma série significa ter consciência de algo, pois no empirismo radical não se é consciente, apenas tem-se consciência a partir da constituição de seu objeto<sup>45</sup>.

Podemos depreender daí que para James não existe uma consciência em estado puro, pois pura é apenas a experiência, um algo ainda indefinido e desqualificado, mas que pode se manifestar como relações, sejam elas conscientes, subconscientes ou inconscientes.

Portanto, o empirismo radical de William James não é uma filosofia de entidades transcendentais ou objetos empíricos, mas uma teoria das relações, livres de toda substância, de toda inerência, de toda atribuição essencial (LAPOUJADE, 1997, p. 61), relações e termos que se fazem reais em suas manifestações experienciais.

De acordo com Theodore Flournoy (1854 – 1920), o empirismo radical de William James fez coincidir a realidade com a experiência, pois para cada fato experienciado, um lugar definitivo deve ser encontrado no sistema final da realidade.

---

<sup>45</sup> Vide páginas 92 - 94.

Em outras palavras: “Tudo o que é real, deve ser *experienciável* (*experienceable*) em algum lugar, e todo tipo de coisa experienciada deve em algum lugar ser real” (JAMES, 1976/1905, p. 81 – tradução nossa – grifo nosso).

Ao alargar o conceito de experiência à sua máxima extensão, James dissolveu todas as balizas de demarcação tão caras aos positivistas, equalizando sob uma mesma dimensão metafísica não apenas os objetos e suas relações, mas também o sujeito que conhece e o objeto conhecido, o interno e o externo, o visível e o invisível. Como consequência, a partir dessa perspectiva, é como se um novo mundo nascesse, no qual a descontinuidade do gotejamento da realidade deu lugar à corrente da experiência, que fez de cada fenômeno constituinte desse fluxo constante, um objeto suscetível às considerações científicas, contanto que fossem sentidas, percebidas, experimentadas ou vividas, em outras palavras, experienciadas<sup>46</sup>.

Nesse mundo novo apresentado pelo empirismo de William James, a experiência tomada em seu sentido radical representa a fonte ou a condição necessária e apropriada para uma ciência de maior alcance. Ao admitir informações oriundas dos sentidos, o empirismo radical inclui em seu campo de ação as experiências daquilo que qualificamos como físico. Mas ele também abrange o amplo espectro das realidades consideradas internas à pessoa, encontradas no que conhecemos como vida subjetiva, incluindo os estados excepcionais da mente em todas as suas manifestações. Vale lembrar que para James, a ciência com seus sistemas e modelos de representação matemática do mundo não é independente da existência da mente humana. Portanto, seria uma ilusão acreditar que podemos conhecer o mundo da matéria através de uma representação que omitisse ou até negasse a consciência.

Desse modo, a perspectiva empirista jameseana traz implicações profundas para a ciência como um todo, pois além de o estudo da totalidade dos estados da consciência representar um objeto legítimo para a investigação, ele é o tópico

---

<sup>46</sup> Estes foram termos enumerados por Flournoy como sinônimos do verbo “experienciar” (FLOURNOY, 1910, p. 69)

essencial sem o qual a visão científica de mundo continuará míope em sua busca pela compreensão da realidade.

Admitimos que um cientista condicionado a observar o que se mostra exterior a ele representa o mundo de maneira bastante razoável. Todavia, se sua consciência for flexionada sobre si mesma, em outras palavras, a atenção for voltada para o seu interior, não apenas acrescentaremos uma nova dimensão de experiências à realidade, mas uma nova ordem relativa à exterioridade poderá ser contemplada. Isso porque ocorre uma mudança no observador que nesse processo, passa a não mais ter certeza da existência de leis absolutas que possam desprezar o mental (HARMAN, 2008, pp. 98 - 99).

Para James, o empirismo do modelo científico positivista de sua época, além de recortar o mundo em fragmentos que privilegiam a disjunção, falhou em perceber as relações conjuntivas como termos experienciáveis, cujo movimento ou fluxo, encadeia o todo plural da realidade em contínuas e infindáveis conexões e transformações. Para esclarecer tal afirmação, adentraremos no pragmatismo de William James, lembrando que ele é parte integrante de sua *Weltanschauung*.

O mundo empírico radical sob a perspectiva do pragmatismo jameseano é plural em seus objetos e sustentado por uma malha constituída por linhas relacionais tanto conjuntivas quanto disjuntivas que garantem a percepção de continuidade e descontinuidade da realidade. Mesmo a percepção de descontinuidade não elimina seu meio relacional, pois para James, a descontinuidade aparece sempre sobre um fundo de continuidade, pois essas linhas são constituídas de séries que ora são condutoras, ora não são. “Há continuidade em toda parte, mas nem tudo é contínuo por causa das disjunções”, diria James (LAPOUJADE, 1997, p. 67).

As séries se prolongam umas nas outras, se entrecruzam formando uma malha de continuidade prática que garante a coesão de um mundo plural, um verdadeiro *pluriverso* de objetos e conexões. Esse mundo de relativa estabilidade, não constitui um sistema fechado, pois está em constante construção. As linhas traçadas onde as relações se dão criam novas conexões ininterruptamente, novas soluções que amarram cada vez mais esse mundo. Essas linhas são o meio em que se desloca o que une todas as coisas, como por exemplo, o que James chamou de

linhas de influência como o calor que se propaga, do peso que procura a inércia, as influências elétricas, luminosas ou químicas. Mesmo que elas encontrem obstáculos que poderiam interromper sua continuidade, desviam suas trajetórias ou encontram outras maneiras de progredir (JAMES, 1967/1907, p. 87).

Segundo James, há inumeráveis espécies de conexões que agrupadas em conjuntos de um mesmo tipo, formam sistemas, como por exemplo, a rede de conhecimento pessoal em que os indivíduos são combinados, e que hipoteticamente permite que uma mensagem seja passada de mão em mão até chegar ao seu destinatário, digamos, em outro continente. Vale lembrar que há sempre o risco da continuidade ser interrompida caso se escolha um indivíduo não condutor, o que significa que os sistemas não são infalíveis

Levando-se em consideração que o exemplo acima é um de muitos possíveis, cada sistema concebe uma união com tipo ou grau distinto, sendo suas partes ligadas por uma classe peculiar de relação. A mesma parte pode figurar em sistemas diferentes, todavia, jamais estará isolada, pois a realidade sustentada por esses fios condutores que se entrecruzam em malhas de número incalculável, podem superpor-se umas sobre as outras formando assim um conjunto reticulado de alcance tal que não permita a nenhuma parte elementar individual do universo escapar.

Dessa forma, podemos dizer que o mundo jameseano é uma rede gigantesca de relações, análoga à superposição de sistemas comerciais, consulares, postais, telefônicos, e assim indefinidamente, “cujas partes por inteiro obedecem a influências definidas que se propagam dentro do sistema, mas não a fatos externos” (JAMES, 1967/1907, p. 87). O resultado dessas superposições são inúmeros fragmentos ou retalhos menores de partes do mundo que se interpenetram entre si e a retalhos maiores, como pequenos mundos não apenas de discursos, mas de operação dentro de uma totalidade. Em resumo:

Desse ponto de vista 'sistemático', portanto, o valor pragmático da unidade do mundo é que todas as redes definidas existem real e praticamente. (...). (...), tudo que existe é influenciado, de certa *maneira*, por alguma outra coisa, se podemos seguir a trilha corretamente. (...), pode ser dito que todas as coisas coerem e aderem entre si de *algum modo*, e que o universo existe praticamente em formas reticuladas ou concatenadas, que fazem dele uma função contínua ou 'integrada' (JAMES, 1967/1907, p. 88 – grifos do autor).

É importante notar que nesta visão pragmatista do mundo, a singularidade e a pluralidade acham-se absolutamente coordenadas, sendo que não há primazia de uma sobre a outra. Nem a singularidade nem a pluralidade são excedentes ou mais essenciais em um mundo que parece como um tecido construído com retalhos que se mantêm unidos pelos mesmos fios de condução relacional que os tecem.

A formulação concebida por James de um mundo concatenado, dinâmico, aberto e em contínuo processo de constituição, onde o que é experienciado é real, mostra-se análoga à sua concepção de consciência como um fluxo entremeado por partes substantivas que não cessa no desempenho daquilo que o define, sua função de conhecer.

A razão no modelo empirista tradicional, através da percepção da realidade intermediada pelos sentidos, acredita estar como que apartada do todo plural, na pretensão de assegurar sua primazia no desempenho da função maior de instrumento revelador de verdades absolutas ou de decifrador de códigos naturais ocultos. Todavia, segundo as concepções de William James, os sentidos nos colocam no mundo, mas isso não é suficiente para que possamos agir criativamente nele. A consciência é um fluxo, corrente fluida de pensamentos e idéias que a cada instante se constroem na medida em que avança através do movimento incessante do todo imenso da realidade que por sua vez também se faz, desfaz e refaz continuamente na impermanência das marés de um universo pluralista, ou melhor, de um pluriverso.

Assim, na perspectiva de James, não é suficiente afirmar que uma idéia é pensada pelo espírito, ou que o espírito faz a representação de uma idéia, pois essa solução priva-se totalmente do movimento criativo de construção defendido por sua filosofia. Ao contrário de pensadores como Descartes e Locke, James procurou demonstrar como a idéia se constitui no espírito e como o espírito se constitui através dela, definindo idéia não como representação ou modificação do espírito, mas como processo pelo qual ele se constitui (LAPOUJADE, 1997, p. 8).

Tanto as filosofias idealistas, que defendem a possibilidade do conhecimento por este estar envolvido por um Espírito absoluto, quanto as correntes dualistas que

devem confiar no salto autotranscendente entre um sujeito que conhece e um objeto que pode ser conhecido, estão fundamentadas em uma crença, seja ela em um Absoluto que garanta nossa relação com o objeto, seja na possibilidade de um conhecimento saltatório. Na visão jameseana de mundo, encontramos também a crença, não como um salto, mas uma construção. A construção de pontes intermediárias e possíveis na organização de séries funcionais que façam a conexão com o mundo. A construção de termos intermediários que nos levam a outros termos através de relações que os unem continuamente.

O conhecimento assim, também se faz na construção de linhas de conexão, como constatamos na concepção construtivista de mundo no empirismo radical. Também inseparável da hipótese de continuidade da experiência pura, o conhecimento integra em suas séries, percepções e conceitos que se fazem na medida em que são agregados como termos intermediários na construção dessas pontes. As coisas percebidas fazem parte desse fluxo, lembrando que elas também possuem bordas relacionais que permitem sua integração à série. Para James, os conceitos são conglomerados de percepções, retalhos de experiência condensada, que as consolidam e as incorporam à massa de aquisições anteriores, formando assim, unidades de consistência.

O conhecimento, portanto, na visão jameseana, se faz em um movimento de aproximação, pouco a pouco, de retalho em retalho, sem que eles convirjam para uma unidade final. Ele cria suas linhas e une entre elas seus diversos retalhos de experiência. O processo de aquisição do conhecimento na filosofia de William James, também pode ser descrito como redes constituídas de fios que se entrelaçam e unem retalhos na construção de um tecido (LAPOUJADE, 1997, p. 80).

Para James, a garantia disso é a crença, entendida por ele também como disposição para agir. Um exemplo dado por James nos parece conveniente. Nele, cremos que o objeto afixado na parede seja um relógio e a partir dessa crença, pautamos uma aula que estaríamos hipoteticamente ministrando. Não podemos dizer que conhecemos efetivamente o objeto como um relógio, pois não verificamos sua veracidade. Agimos como se ele fosse um relógio e foi essa crença que nos dispôs a agir ajustando a aula ao tempo que acreditamos estar disponível. Desse exemplo,

depreende-se que a maior parte de nossas vidas se desenrola exclusivamente fundamentada na crença, como que em um sistema de crédito para a realidade (JAMES, 1974, p. 26). Para James, essas são as crenças de um primeiro tipo, as baseadas no hábito. Nesses casos, inferimos o que não é dado, pois além da verificabilidade do conhecimento ser possível, a crença já foi comprovada como eficaz em situações anteriores.

Contudo, há outro tipo de ação que se dá sem o hábito como caução da efetividade do resultado. São casos em que damos sentido ao que é dado. São as interpretações dos signos, situações em que não há garantia quanto à sua conclusão. Este tipo de ação compreenderia todos os atos de criação, pois não há aí certeza de sucesso. O que há, é apenas a indeterminação de um resultado que se espera obter. Para James, esses atos não requerem apenas a crença, ele defende que nessas situações é a confiança a condição primeira e necessária para que se dê a ação. Em outras palavras, a confiança seria o germe da crença ou o seu preâmbulo. Enquanto a crença envolve a previsão e a expectativa do resultado, ter confiança é antecipá-lo e também esperar (no sentido de se ter esperança) que ele se realize de acordo com o prognosticado. A confiança é, portanto, fruto da indeterminação, mas é por causa dela que nos arriscamos no indeterminado (LAPOUJADE, 1997, p. 87). Sentir confiança é o vetor que nos permite fazer da indeterminação e do virtual um domínio de experimentações, pois são o meio em que a prática criativa pode se atualizar.

Mas sentir confiança e crer em nós mesmos não é suficiente, pois devemos crer também no mundo, cujos dados da percepção por si só não representam a garantia de que necessitamos. São as interpretações funcionalmente bem sucedidas dos signos do mundo as garantias do fortalecimento de nossa crença e conseqüentemente de nossa própria consciência. Por bem sucedidas, devemos entender as ideias ou teorias que modificaram alguma coisa de forma satisfatória para aquele que a pensou, lembrando que para James, quanto maior o número de conexões ideativas bem sucedidas com o mundo, mais a consciência se torna consistente em relação a ele. Assim, a ideia verdadeira não é somente aquela na

qual cremos ou pela qual agimos ou pensamos, mas aquela que nos faz crer, agir e pensar.

É importante ressaltar que para William James, a confiança e a crença são também elementos empíricos, ou seja, experienciáveis. Segundo ele, podem ser sentidos corporalmente e com intensidades variáveis quando provocadas por um evento qualquer. Na verdade, o corpo tem papel fundamental na visão de mundo jameseana, pois é ele o centro a partir do qual estabelecemos nossas relações com a realidade, de onde nossas experimentações são possíveis. Ele é o centro de interesse e de ação, a fonte de coordenadas para a conexão com o mundo e local permanente das tensões de todos os tipos de experiências.

Podemos assim, dizer inicialmente que a psicologia de William James é centrada na pessoa, contudo, seria um erro supor que as relações estão na consciência. As relações e a consciência são coalescentes, ou seja, elas estão com a consciência, sendo as responsáveis por sua consistência graças à intensidade emocional do corpo (LAPOUJADE, 1997, p. 71). Por isso, temos consciência do mundo e não apenas no mundo, embora essa seja a impressão dada por nossos sentidos. Através dos sentidos nos situamos em seu interior, mas para James, isso não é suficiente para que creiamos nele, é preciso confiar para agir e agindo com ele, integrar-se a ele. É preciso que reconheçamos no mundo, um campo de ações possíveis que ultrapassem a mera percepção do real.

Como já observamos anteriormente, a consistência da consciência depende do número de conexões estabelecidas, no entanto elas se mostram frágeis, na medida em que podemos duvidar dos dados propriamente ditos, ou mesmo do sentido desta realidade constituída como signos. No primeiro contexto, podemos até duvidar dos dados da percepção e por isso adquirir comportamentos obsessivos de verificação repetida dos fatos que se apresentem à nossa consciência. No entanto, a dúvida nada mais é do que a suspensão da crença, situação em que a confiança se mantém e é exercida nas repetições compulsivas de verificação.

Mas a situação se agrava quando se instala o que podemos chamar de crise de confiança, pois sua consequência é a destruição da crença, ou seja, estado em que a crença não mais se fixa e o mundo perde sua significação. Como sintoma, nós

não nos sentimos mais parte do mundo, pois, como já observado, os dados sensórios não são suficientes para essa garantia. As significações e objetivos se perdem e incapazes de nos conectar ao mundo, nós somos levados à inação como nos casos da melancolia e da depressão. Segundo James:

Em certas formas de perversão melancólica das sensibilidades e de poderes de reação, nada nos toca intimamente, nos estimula ou desperta um sentimento natural. A consequência é o sintoma do qual frequentemente se queixam os pacientes melancólicos, o de que eles não acreditam em mais nada como antes e que todo o sentido de realidade abandonou a vida (JAMES, 1910, vol. II, p. 298 – tradução nossa).

É importante indicar que o próprio William James passou por tal crise, que segundo sua descrição em carta em 1867 a um amigo, é como uma morte da sensibilidade e do intelecto e cujo sintoma parece ser a inação, o que o fez sentir-se como “uma verdadeira anêmona do mar” (JAMES apud LAPOUJADE, 1997, p. 14n – tradução nossa). Segundo seu autodiagnóstico, James identificou a perda de confiança nos signos do mundo que o cercava como a etiologia para sua crise.

Impossibilidade de dar significação, impossibilidade de fazer conexões, impossibilidade de agir, tal é a tríade sintomatológica que revela a crise de confiança em si mesmo e no mundo. Por não conseguir significar o mundo percebido pelos sentidos, não se está mais conectado a ele, e a ação conseqüentemente, torna-se impraticável.

Fica claro, portanto, que para William James, a ação não é um ato reflexo, mas o que se produz quando um limiar emocional é ultrapassado (LAPOUJADE, 1997, p. 89), sendo ela dependente da intensidade do sentimento de confiança. Assim, as variações desse sentimento correspondem às variações do fluxo de consciência, cujos aumentos e diminuições de intensidade respectivamente alargam e estreitam seu campo de conexões. Na fadiga, na melancolia e na depressão, o campo se estreita com a queda da intensidade do fluxo, correspondente também à queda do sentimento de confiança, podendo levar o indivíduo ao terror ou ao pânico. No outro extremo, a confiança intensificada alarga o campo de conexões do fluxo, podendo levar o indivíduo a experiências de esperança e de satisfação criadora.

Além de articular a psicologia e o pragmatismo, James parece indicar aí, uma das chaves para a compreensão dos estados excepcionais da mente cujas ocorrências ditas mórbidas mais comuns envolviam pacientes melancólicos e em depressão agravada, segundo os casos descritos por ele em suas Conferências Lowell. Estados que em casos extremos se manifestam como fenômenos dissociativos da mente, mas que para James indicam a existência do que Myers chamou de região subliminar da consciência. Uma região que parece indicar uma entidade psíquica permanente muito mais extensa do que se supõe, “que nunca pode expressar-se completamente através de nenhuma manifestação corpórea” (JAMES, 1995/1902, p. 316).

Para James, na impotência do indivíduo em fazer conexões com o mundo e em agir com ele, experiências invasivas oriundas da região subliminar fazem-se presentes no campo da consciência, agora povoada por visões, delírios e mudanças repentinas da personalidade. Nas suas palavras: “Lembranças imperfeitas, tolas consonâncias, timidez inibidoras, fenômenos ‘dissolutivos’ de várias espécies, como Myers lhes chama, entram nele em grandes proporções” (JAMES, 1995/1902, p. 316).

Todavia, em seu texto *As Variedades da Experiência Religiosa* (1902), James foi ainda mais além ao defender que os estados excepcionais da mente não apenas manifestariam o subliminar em versões fragmentadas de uma realidade oculta, mas também representariam o portal de acesso para uma dimensão invisível, ou um termo de intermediação necessário para que se construam relações transcendentais ao mundo físico. Assim, no extremo oposto da crise de confiança, agora no contexto de sua intensificação, James apontou experiências invasoras de outra natureza no campo de consciência:

Mas parece que nele também têm sua origem muitas manifestações do gênio; e em nosso estudo da conversão, de experiências místicas e da oração, vimos a parte extraordinária que as invasões provenientes dessa região desempenham na vida religiosa (JAMES, 1995/1902, p. 316).

Essas experiências, distantes das características consideradas mórbidas, indicariam para James uma dimensão outra de existência do mundo sensível,

comum tanto às experiências mórbidas quanto às transcendentais, na qual estaríamos como que mergulhados. James concluiu que pertencemos a ela num sentido muito mais íntimo do que aquele em que pertencemos ao mundo visível, pois lá estaria a fonte de nossos impulsos ideais. Em seu texto de 1909 *Confidences of a "Psychical Researcher"*, James referiu-se a essa dimensão invisível como um "oceano-mãe", aludindo a ela como o reservatório comum de consciência de onde extraímos informações e onde muitas memórias do mundo estariam estocadas de alguma maneira. Segundo James: "Há um contínuo de consciência cósmica, contra o qual, nossa individualidade constrói apenas algumas barreiras acidentais, e para dentro do qual nossas várias mentes mergulham como para dentro de um mar ou reservatório" (JAMES, 1986/1909, p. 374 – tradução nossa). Ele ainda completou dizendo que nossa consciência "normal" se restringe à adaptação ao ambiente físico externo, mas suas barreiras são frágeis em certos pontos e influências espasmódicas escoam para dentro dela, demonstrando sua conexão com uma dimensão que é comum a todas as consciências (JAMES, 1986/1909, p. 374).

Nesse mesmo texto, James ainda acrescentou uma imagem metafórica que parece exprimir com clareza sua concepção de realidade em um sentido no qual convergem sua psicologia, sua filosofia, e também uma metapsíquica que parece tender a um pampsiquismo. Para ele, nossas vidas são como ilhas no oceano, cuja base comum de sustentação é um solo submerso, portanto não visualizável, mas que garante a conexão entre todas as unidades do que poderíamos chamar de arquipélago humano.

A imagem evocada por William James, bem como suas hipóteses poderiam parecer uma concepção mística vinda de uma corrente filosófica oriental qualquer, caso não estivessem calcadas sobre as bases consistentes do empirismo radical. Sob essa ótica, nossa experiência humana ordinária, tanto na sua versão física quanto mental, configura-se apenas como um extrato de uma realidade psicofísica maior chamada experiência pura que na sua abrangência acolhe tal possibilidade.

Psicologia, filosofia e pesquisas psíquicas fecham o anel do pensamento jamesiano em um solo comum, o dos estados excepcionais da consciência. Uma psicologia e filosofia centradas no homem que em processo contínuo de constituição,

se adere a um mundo que tampouco cessa de constituir-se. Na verdade, o processo da incessante e infinita constituição humana só se torna possível porque os múltiplos fluxos de consciência coalescem à corrente mundana de transformações geradas pela própria experiência humana. Assim, tudo é perpassado pelo incessante movimento daquilo que se constitui, pois para James, “(...) o que existe realmente, não são as coisas, mas as coisas que estão a se fazer” (JAMES apud LAPOUJADE, 1997, p. 7 – tradução nossa).

À complementaridade robusta desses dois modos de averiguação, James ainda somou as pesquisas psíquicas, cuja contribuição não se reduziu à simples adição de conclusões advindas da observação ao corpo teórico de sua obra. Na verdade, sua importância para as formulações de uma nova ciência da mente foi central, pois os fenômenos psíquicos e em especial para James, os transes mediúnicos encontravam-se em um ponto de tensão que desafiava tanto a ciência quanto a religião. Com isso, esse tipo de fenômeno não somente tornava-se a questão crucial para uma proposta alternativa à ortodoxia científica e ao dogmatismo religioso, mas representava também o elo de articulação para uma possível aproximação entre esses dois extremos ideológicos. Como o próprio James já afirmara em seu texto *The Will to Believe*: “(...) aqueles que atentarem aos fatos do tipo que os místicos estimam, na medida que refletirem sobre eles de maneiras científico-acadêmicas, estarão na melhor posição possível para ajudar a filosofia” (JAMES, 1979/1897, p. 224).

James via nas experiências de transcendência pessoal, o fruto da capacidade da própria psique em alcançar uma perspectiva alargada da realidade fazendo com que o misterioso e o perturbador não apenas tivessem o seu lugar na totalidade da vida, mas que também fossem percebidos e tratados cientificamente. Assim, sobre o terreno epistemológico e metafísico delimitado pela filosofia do empirismo radical de William James, e alicerçadas na observância dos estados excepcionais da mente, tornam-se possíveis novas configurações daquilo que denominamos mente. Com a compreensão de seus limites, mecanismos e possibilidades cognitivas, o desafio filosófico associado às observações descritas anteriormente, por maior que seja em si mesmo, é ainda ampliado pelo fato de que nos estados excepcionais de

consciência as experiências transmarginais refletem correntemente o mundo material como pertencendo ao mesmo contínuo – e intimamente interligado – de outros conteúdos que, segundo o ponto de vista científico ocidental, não fazem parte da realidade objetiva.

Defendemos assim, a tese de que William James não propôs nem uma psicologia filosófica, nem uma filosofia psicológica, mas uma ciência da mente cujas bases metafísicas revelam um mundo aberto e dinâmico, povoado por construções possíveis e contínuas a partir de experiências pessoais que revelam uma realidade abrangente de mundos visíveis e invisíveis. Mundos reais que se constituem na totalidade de experiências múltiplas com consequências inegavelmente percebidas e que traduzem a natureza humana na sua maior amplitude.

## Considerações Finais

Faz aproximadamente quatro séculos que o homem ocidental vive em um mundo cuja realidade parece cada vez mais dividir-se na dicotomia entre o visível e o invisível, a exterioridade e a interioridade. Foi a partir do século XVI com Copérnico e Galileu tirando a Terra do centro do universo e destituindo o mundo como expressão da vontade de um Criador Divino, que a distância entre esses dois extremos pareceu alargar-se para encontrar sua versão definitiva nos séculos seguintes com as leituras parciais e interpretações equivocadas das ideias de Isaac Newton e René Descartes.

A ciência buscava estruturar na realidade física proposta por Newton e na concepção dual cartesiana mente-corpo, a composição de um modelo de viabilização técnica, mesmo que a expensas do favorecimento parcial de suas ideias e em detrimento de seu todo conceitual. O universo visível, cujo mecanismo composto por corpos materiais de formas constantes e uma força que atua entre eles na razão diretamente proporcional às suas massas e inversamente proporcional ao quadrado de suas distâncias, passou a ser visto como o objeto de conhecimento possível para uma mente, que embora invisível e imponderável, era mesmo assim, capaz de desvendá-lo. A substituição do espírito como vetor de acesso à verdade, pelo conhecimento do objeto na separação da entidade mental do resto da natureza tornou-se o axioma inquestionável de uma ciência que até hoje chamamos de ortodoxa.

A partir daí, elaborou-se em detalhes a imagem do universo como um imenso e complexo sistema mecânico, composto por partes de matéria inerte e passiva, que se desenvolve sem a participação da consciência ou de uma inteligência criativa. Desde a expansão inicial das galáxias, até o surgimento do sistema solar e dos processos geofísicos que criaram este planeta, o cosmo caminha guiado por forças mecânicas e cegas, que acidentalmente originaram a vida como o resultado de reações randômicas ocorridas em um oceano primordial de compostos orgânicos. Também de forma mecânica, sem a participação de qualquer princípio inteligente, ocorreram a organização celular e a evolução de formas mais avançadas de vida através de mutações genéticas casuais, com a seleção natural garantindo a

sobrevivência dos mais adaptados. Destes fatos resultou um sistema filogenético ramificado de espécies hierarquizadas em níveis progressivos de complexidade.

Então, em algum lugar muito elevado na linhagem darwiniana, acredita-se que ocorreu um evento espetacular e inexplicável: a matéria viva e inconsciente tornou-se consciente de si e do mundo ao seu redor. Embora o mecanismo envolvido nesse processo escape totalmente às tentativas da especulação científica, a veracidade dessa suposição metafísica ainda não foi comprovada e a solução a este problema é creditada a pesquisas futuras.

Assim, cientistas não possuem um entendimento comum a respeito do estágio evolucionário em que a consciência apareceu, entretanto é postulado fundamental da visão materialista e mecanicista do mundo a crença que a consciência se limita a organismos vivos e dotados de um sistema nervoso central desenvolvido. A consciência é dessa forma, vista como um produto de uma matéria diferenciada e altamente organizada, em outras palavras, como um epifenômeno dos processos fisiológicos do cérebro. Portanto, a interioridade máxima alcançada pela ciência mecanicista em busca do que vem a ser a consciência, repousa na exterioridade de um órgão, cujas datas de nascimento e de morte reduzem-na ao breve ruído de uma efêmera engrenagem, cuja distinção em relação ao todo do mecanismo orgânico humano é meramente funcional.

No outro pólo da cisão, repousa a concepção de uma consciência que é a residente temporária de um corpo, que inserido em um mundo que o circunda é capaz de percebê-lo e interagir com ele. Um conteúdo que sobrevive ao seu recipiente, criado por – ou que participa de – algo maior que o abarca. Proclamada por videntes e visionários, tradições religiosas ocidentais e orientais, a concepção de uma Mente superior, criadora e organizadora do universo, faz com que as consciências estejam abrigadas nos braços de Deus – ou do Uno, do Logos, do Tao, de Brahma, de Buda, de Krishna, de Alá, de Mana, do Espírito ou Princípio Universal. Dessa forma, o pressuposto lógico de que “o superior contém o inferior, mas o inferior não contém o superior” é incorporado às muitas tradições espiritualistas, determinando assim que um Eu contenha os eus, e que uma Alma contenha as almas, o que impossibilita a compreensão de uma entidade última a partir das

entidades menores. Assim, contentamo-nos com o dogma que garante segundo algumas tradições religiosas do Ocidente, que é Deus o “lar” dessa consciência a que chamam de alma, do mesmo modo que no Oriente, Atman (a alma individual) e Brahma (o Absoluto) são um.

Assim, podemos agora compor um cenário cultural em que dois protagonistas – a ciência mecânico-materialista e as tradições religiosas espiritualistas – cada qual com seu jogo de verdade, confrontam-se impondo suas regras no intuito de alcançar o objetivo final da arregimentação do maior número de adeptos à sua causa redentora. Parece-nos patente que o ponto de discórdia que culminou nesse eixo de tensão tenha sido o princípio inteligente que nos define, que nesta pesquisa chamamos de consciência; sua origem, sua configuração, seus limites, suas possibilidades cognitivas e as relações que mantém com a realidade.

Em um contexto pessoal, algo semelhante parece ocorrer, pois desde o nascimento não deixamos de nos apartar daquilo a que estávamos unidos. Pouco a pouco, nós nos tornamos um algo, um alguém, que por definição é um. Percebemos um mundo fora de nós e crescemos buscando a individualidade, aprendendo a nos isolar, rompendo laços que possam nos comprometer e criando outros que nos fortaleçam como indivíduos. Conjunções e disjunções para mostrar a todos e convencer a nós mesmos que não somos apenas um, mas únicos.

Vivemos, portanto em uma realidade constituída de múltiplos outros, em que a dicotomia é a regra. Aprendemos a manipular objetos, criar conceitos e descobrimos que somos criadores, que por oposição são diferenciados de suas criações, pois fomos nós que as criamos. Alguns preferem afirmar que somos as criaturas e que há apenas um Criador, o que nos torna co-criadores, uma expressão de segunda ordem, criadores de segunda classe.

Mas, paradoxalmente, queremos fazer parte de um mundo tanto material quanto social, mas com a garantia de que isso não comprometa nossas personalidades únicas. Por isso, estabelecemos relações cuja artificialidade nos dá a certeza de que são temporárias por estarem sob o nosso controle. Tomando emprestada a metáfora de William James, mas reduzindo-a a uma perspectiva pessoal ordinária, vivemos vidas como ilhas apartadas, em que nossas percepções

mostram o arquipélago humano de pessoas e material de objetos apenas como massas acima do nível do mar. Do oceano que intermedeia nossas relações com o outro e o mundo, consideramos apenas o plano superficial, o meio comunicante raso ou o espaço intersticial sem profundidade que deve ser percorrido pela linguagem, pelo convívio e pelas ações, enfim, pelas manifestações permitidas pelos nossos sentidos. Nesse processo, deixamos nossa assinatura, pois indivíduos que somos, damos caráter às nossas ações, e o fazemos acreditando ser essa a integração a que almejávamos.

No âmbito das ciências, desde o século XIX elas parecem legitimar a percepção que temos de um mundo plural e fragmentado, configuração que interrompeu a atitude considerada ingênua de busca pela unidade que fusionaria homem, natureza e Deus, defendida por idealistas românticos alemães e transcendentalistas estadunidenses, da mesma forma que o darwinismo acabou com a finalidade harmônica no plano biológico. Um mundo constituído por pedaços distintos, mas cujas relações a mente humana deve descobrir para benefício e sobrevivência da espécie.

Contudo, essa configuração pluralista de mundo pode ser uma das responsáveis pela instalação de uma crise iminente cuja conseqüência maior seria o sentimento da perda definitiva de significação em tudo. A crença em Deus assim como a crença em um ideal, ou mesmo no mundo e até a crença em si mesmo, se dissolveriam na medida em que as diversas conexões rasas que mantemos com o mundo se mostrem insuficientes, desfazendo-se uma a uma, imobilizando-nos, fazendo da ação algo impossível, pois não teríamos mais razões para crer como antes. Sintetizando, esse seria o cenário da crise de confiança ou da desconfiança da crença no mundo, crise vivida por indivíduos cujos estados mentais rotulamos como mórbidos.

Paralelamente ao paradoxo da busca do indivíduo pela integração com o mundo, as tentativas da ciência em descobrir a partícula ou o princípio elementar podem ser traduzidas como o esforço em encontrar uma solução alternativa que restitua a crença no mundo. A busca incansável pela unidade na multiplicidade de leis físicas, químicas e biológicas demonstram a necessidade humana de situar-se

em um todo concatenado e com sentido próprio. Parecemos ansiar pela união harmoniosa de pontas que estão soltas, de corpos isolados e de intenções que não encontram um objetivo final, no entanto, até agora, essa árdua tarefa tem sido frustrada por esbarrar na limitação dos sentidos.

William James não procurou entre os múltiplos entes do universo, o princípio comum que poderia identificá-lo como uno, pois estaria repetindo o mesmo equívoco ao acreditar que a busca se reduz a um exercício que envolva a observação. Buscar o uno através de uma ferramenta dual é tarefa impossível, pois sempre haverá um termo excedente que ficará excluído ao final do processo. Sabedor de que por essa via, a unidade jamais poderia ser encontrada, James propôs um caminho alternativo e original. Ele solucionou o problema primeiramente ao substituir a observação como vetor do conhecimento, pela experiência no seu sentido mais irrestrito, colocando em igualdade ontológica tudo aquilo que advém dos sentidos e dos sentimentos, fazendo do interno e do externo, perspectivas de um mesmo momento experiencial. Sendo assim, podemos supor que haja algo antes do momento da experiência, uma dimensão de inexperiência a que James chamou de “experiência pura”. Dessa maneira, James demonstrou a pluralidade percebida em todos os níveis da vida e da realidade como nada mais do que a multiplicidade de naturezas que se atualizam na totalidade das experiências vivenciadas, todas indistintas e homogêneas quando em estado puro, pois ainda não possuíam nenhuma qualificação. Portanto, podemos afirmar que para William James a unidade não se contrapõe à multiplicidade, mas à totalidade.

Na dimensão neutra da experiência pura não existem sujeitos nem objetos, mental ou material, visível ou invisível, tampouco consciência, subconsciência ou inconsciência, certo ou errado, normal ou anormal, apenas um campo de possibilidades virtuais, todas ali, prontas para serem vivenciadas, e melhor ainda, interpretadas. Esse o nosso papel, o de intérpretes que dão direção àquilo que se apresenta no ato mental reflexivo, no ato de se voltar atrás no que acabou de acontecer, qualificá-lo e dar-lhe significação.

Para James, os indivíduos são como ilhas banhadas por um mar de consciência liquefeita e indiferenciada na homogeneidade do oceano da experiência

pura, mas que ao atualizar-se nos sucessivos encontros com as coisas do mundo, torna-se o fluxo pessoal, ou a corrente marítima coalescente ao corpo individualizado. A consciência não é uma entidade reificada, mas a função, cuja ação peculiar é conhecer a partir das múltiplas relações que estabelece com o mundo. É como um rio que corre no mar, diferenciado do todo oceânico apenas pela consistência lograda por relações que estabeleceu com aquilo que encontrou e incorpora em seu fluxo.

Todavia, não podemos reduzi-la a um “eu”, pois analogamente ao universo, a consciência é uma totalidade de “eus” múltiplos que estão longe de ser a unidade que pretendemos ser. Totalidade de estados muitas vezes desconhecidos por nós, mas que fluem de forma irregular e contínua, com margens oscilantes que ora se expandem, ora se contraem, ora parecem desaparecer quando as correntes se aprofundam durante o sono, ou em transe hipnóticos e mediúnicos, mas que a qualquer momento (e acredite, nesse percurso são muitos os momentos) inunda novamente o seu leito invisível. No ressurgimento do seu fluxo, a consciência pode trazer com ela, tanto a lama e o lodo que estavam em suspensão no fundo, como também pode trazer a água cristalizada pelas grutas minerais por onde passou. Parece-nos que a água quando aflora novamente à superfície em princípio é a mesma, no entanto sua consistência foi alterada e dependendo do que traga consigo pode levar ao indivíduo, tanto os resíduos seminais da loucura quanto a esperança por uma nova vida.

Mas é necessário esclarecer que a renovação e o transtorno mental não têm uma fonte comum, pois o que os diferencia são as regiões por onde o fluxo de consciência transitou e a natureza das associações feitas ao longo de seu curso, mas mais importante ainda, é o sentido que daremos a esse material de enchente que por vezes inunda as praias de nossa personalidade.

James defendia o livre arbítrio da mesma forma que afirmava ser a crença o grande norteador dessas energias mentais que por vezes se faz comportada, mas em outras ocasiões perde sua racionalidade ao abrir pequenas brechas na fragilidade do fluxo, pois perdeu a confiança nas suas relações com o mundo. James nos mostrou com muita propriedade que se isso é o mórbido que tanto nos apavora,

o somos todos. Por isso ele pede para que pensemos “morbidamente” significando que a morbidez não é um daqueles pacotes fechados e distintos da normalidade em sua natureza. A morbidez é um estado contínuo que faz parte do fluxo de consciência. É Dionísio que em sua dança embriagada pode tanto trazer momentaneamente ideias criativas para ações inovadoras, como pode também trazer a desrazão, o atordoamento de imagens que parecem não se encaixarem àquilo considerado como o fluxo normal da mente. Quanto ao destino desse indivíduo perturbado por experiências excepcionais, é o grupo social com que convivemos que o decidirá. Infelizmente, este é um grupo que na sua maioria se rende à visão classificatória de que o normal exclui o que em princípio é diferente. O risco que se corre com esse julgamento simplista, é o mesmo de se derramar água fervente sobre um cão para matar suas pulgas, imagem evocada por William James na defesa dos curandeiros da fé.

Para James, os estados mórbidos são, portanto, nuances da normalidade, lembrando que morbidez e saúde podem ser palavras antônimas, mas normal e saúde não são sinônimos. Este é um termo ideal que deveria servir apenas para nos lembrar o quanto nós não somos saudáveis e nunca o seremos. Da mesma forma, a morbidez como seu extremo oposto, também deveria ser considerada apenas como um parâmetro ideal, uma coordenada imaginária cuja função única é a de compor um eixo de variação real com extremidades ideais para situar os múltiplos estados mentais de alguém.

Portanto, o termo saúde indica um estado de perfeição orgânica e mental inalcançável, cujo status de idealidade é inamovível. Mas o mesmo não ocorre com a norma, pois esta pode ser alterada. A partir de perspectivas teóricas como a proposta por William James pode-se despertar para o fato de que indivíduos, mesmo que submersos ou sendo afogados por experiências de exceção, que parecem descaracterizá-los, não deixam de fazer parte da totalidade real do mundo. Mudem-se os conceitos, os consensos, aprendamos que os picos e montanhas não deixam de existir mesmo que prostrados abaixo da visibilidade que tanto prezamos. O que se vê bem à mostra acima da superfície é apenas a porção que varia com o nível da percepção, o que muda de acordo com as marés das relações, o que um dia pode

desaparecer numa enchente, mas que pode também ressurgir numa vazante. O invisível não é o inexistente. É apenas o que não podemos ou não queremos ver.

Para William James o invisível é presença. É a mente que grita mesmo quando submersa, e que em momento efêmeros quando alcança a superfície faz ouvir sua voz, consegue falar de seu mundo recôndito. Fala de um mundo de experiências que podem parecer extravagantes, mas que mesmo assim se expõem para ser alvo da significação de nossas interpretações, que como juízas tanto podem condenar quanto inocentar. Juízos que podem isolar na quarentena mental dos hospícios, mas que podem também reintegrar para o convívio, aqueles que não conseguiram mais acreditar nas mesmas coisas que a maioria, ou até mesmo perderam a crença no mais banal do mundo.

A direção que escolhermos em nossos julgamentos tanto pode nos manter iguais, quanto nos tornar estranhos no plano social, mas nunca desconectados uns dos outros, pois James ainda aponta para além do que está encoberto à extensão máxima abaixo da superfície. Segundo ele, lá encontraremos o solo universal que nos une a todos. Um terreno que aos nossos olhos de superfície parece não existir, pois acostumados que estamos ao horizonte das percepções sensoriais temos dificuldade em enxergar através da fina lâmina fluida das relações que nos envolvem. Quando o fizermos e se o fizermos, nos depararemos com um continuum de consciência cósmica, que analogamente ao solo submarino que une todas as ilhas em um só corpo, revela-se como a dimensão comum à qual nos conectamos e da qual, todos compartilhamos seus conteúdos.

Como conclusão, a proposta jameseana poderia parecer beirar o esoterismo, não fossem as bases filosóficas do empirismo radical. Com a metafísica da “experiência pura”, a epistemologia de relações experienciadas e o pragmatismo como teoria genética da verdade, novas possibilidades conceituais e de pesquisa se abrem ao imbricarem-se como linhas demarcatórias de ação científica em um projeto para uma ciência da mente de ampla abrangência.

Suas concepções, que num primeiro momento podem parecer mediadoras de dualidades tais como mente-corpo ou espírito-matéria, na verdade, por participarem de ambos os pólos, findam por desfazê-los, pois para ele só há um elemento

constituente da realidade, a experiência. Este é o ponto de partida para a compreensão da natureza humana em todas as suas facetas, desde os seus fenômenos mais comuns, aos estados cognitivos tidos como excepcionais ainda confundidos como parte do espectro da anormalidade mental. Experiências que na extensão subliminar do horizonte da consciência em seu estado vigilante, no “além da margem” de William James, se dão em um campo com leis próprias, mas que não deixam de ser reais por produzirem efeitos reais nas vidas daqueles que por elas passam.

Afirmamos ainda que a proposta de William James para uma ciência da mente ultrapassa seus próprios limites ao assumir o caráter de uma visão de mundo, ou melhor, de uma atitude em relação ao mundo. Uma atitude abrangente cujo objeto não estaria em encontrar a verdade ou o racional, mas em dar motivos para que voltemos a crer no mundo. Em outras palavras, não uma atitude na qual devamos acreditar, mas que nos faça acreditar. Ademais, uma atitude que se apresente como um caminho para a avaliação de verdades múltiplas, ou melhor, como um método que possibilite a escolha e assim a restituição da crença em um mundo que mesmo plural nas suas representações, permita a ação humana na totalidade de suas manifestações.

## REFERÊNCIAS

- ALVARADO, C. S. **Dissociation in Britain during the Late Nineteenth Century: The Society for Psychical Research 1882 – 1900**. *Journal of Trauma and Dissociation*, Vol. 3 (2), 9-33, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Historical Writings on Parapsychology and Its Contributions to Psychology**, 2002.  
Disponível em: <http://www.pflyceum.org/85.html>. Acesso em: 15 de out 2009.
- ARNOLD, W. & EYSENCK, H. J. & MEILI, R. **Dicionário de Psicologia**, São Paulo: Loyola, 1994.
- BASTOS, C. L. **A Coerência Estética como Teoria da Verdade**, 2007.
- BAUM, M. **William James and Psychical Research**. Kent State College, Kent, Ohio, 1935. Disponível em:  
<http://psycnet.apa.org.w10002.dotlib.com.br/journals/abn/30/1/111.pdf>. Acesso em: 7 de ago de 2009.
- BERGSON, H. Introdução. In: JAMES, W. **Le Pragmatisme**, tradução de E. Le Brun, Paris: Flammarion (Collection de L'Homme), 1968.
- \_\_\_\_\_. **As Duas Fontes da Moral e da Religião**, tradução de Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. **A Evolução Criadora**, tradução de Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- BERSOT, E. **Mesmer e o Magnetismo Animal**, tradução de José Jorge, Rio de Janeiro: CELD, 1995.
- BRÉHIER, É. **História da Filosofia**, tomo segundo, fascículo 3, tradução de Eduardo Sucupira Filho, São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- BRETT, G. S. **Historia de La Psicología**, vol. 1, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1963.
- BUICAN D. **Darwin e o Darwinismo**, tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CANGUILHEM, G. **O Normal e o Patológico**, tradução de Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- CASTELLAN, Y. **Le Spiritisme**, Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

- CAYGILL, H. **Dicionário Kant**; tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- COMTE, A. **Curso de Filosofia Positiva**, In: Coleção Os Pensadores, volume XXXIII, tradução de José Arthur Giannotti, São Paulo: Abril, 1973.
- CRABTREE, A. **From Mesmer to Freud**, New Haven: Yale University Press, 1993.
- CUTTEN, G.B. **Three Thousand Years of Mental Healing**, Charles Scribner's sons, 1911. E-Book disponível em <http://books.google.com.br/books>. Acessado em 2 de fev de 2010.
- DENNETT D. C. **A Perigosa Idéia de Darwin: A evolução e os significados da vida**, tradução de Talita M. Rodrigues, Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DESMOND, A. e MOORE, J. **Darwin: A Vida de um Evolucionista Atormentado**, tradução de Cynthia Azevedo, São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- DEWEY, J. **William James**. Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, vol.7, p.506, 1910.
- DORIN, E. **Dicionário de Psicologia**, São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- DORON, R. & PAROT, F. **Dicionário de Psicologia**, São Paulo: Ática, 1998.
- ENGLISH, H. B. & ENGLISH, A. CH. **Diccionario de Psicologia y Psicoanalysis**, Buenos Aires: Paidos, 1977.
- ERNY, A. **O Psiquismo Experimental: Estudo dos fenômenos psíquicos**, Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, sem ano de publicação.
- FLOURNOY, T. **La Philosophie de William James**, L'Association chrétienne d'Etudiants, Saint-Blaise, Foyer Solidariste, 1911.
- GAVIN, W. J. **William James and the Reinstatement of the Vague**, Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- GITRE, E. J. K. **William James on divine intimacy: psychical research, cosmological realism and a circumscribed re-reading of The Varieties of Religious Experience**. History of the Human Sciences, Vol. 19 No. 2, 1-2, 2006.
- GOODWIN, C. J. **História da Psicologia Moderna**, Tradução de Marta Rosas, São Paulo: Cultrix, 2005.

- HARMAN, W. **The Scientific Exploration of Consciousness: Towards an Adequate Epistemology.** *AntiMatters* 2 (3), pp. 95 – 105, 2008.
- HINNELS, J. R. (org.). **Dicionário das Religiões**, Tradução de Octávio Mendes Cajado, São Paulo: Cultrix, 1995.
- HOLMES, D. S. **Psicologia dos Transtornos Mentais**, Tradução de Sandra Costa, Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- HOTHERSALL, D. **História da Psicologia**, Tradução de Elaine Pepe e Eliane Fittipaldi, São Paulo: McGraw-Hill, 2006.
- JAMES, W. **The Principles of Psychology, vol.1 e 2.** American Science Series – Advanced Course, New York: Henry Holt and Company, 1910.
- \_\_\_\_\_. **The Letters of William James, vol. 1**, editadas por seu filho, Henry James, Boston: Atlantic Monthly Press, 1920.
- \_\_\_\_\_. **Pragmatismo e outros ensaios**, Tradução de Jorge Caetano da Silva, Rio de Janeiro: Lidador, 1967/1907.
- \_\_\_\_\_. **William James on Psychological Research.** Murphy, G. & Ballou, R. O. (ed.) New York, N.Y.: Augustus M. Kelley Publishers, 112-113, 1973/1907.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio em Empirismo Radical.** Coleção Os Pensadores, Tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Abril, 1974.
- \_\_\_\_\_. **O Fluxo do Pensamento.** Coleção Os Pensadores, Tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Abril, 1974.
- \_\_\_\_\_. **O Significado da Verdade.** Coleção Os Pensadores, Tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Abril, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Pragmatismo.** Coleção Os Pensadores, Tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Abril, 1974.
- \_\_\_\_\_. **The Works of William James – The Meaning of Truth.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975/1909.
- \_\_\_\_\_. **Does ‘Consciousness’ Exist?** In: *The Works of William James – Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 3-20, 1976/1904.

- JAMES, W. **A World of Pure Experience**. In: *The Works of William James – Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 21-44, 1976/1904.
- \_\_\_\_\_. **The Experience of Activity**. In: *The Works of William James – Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 79-95, 1976/1905.
- \_\_\_\_\_. **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979/1897.
- \_\_\_\_\_. **A Plea for Psychology as a ‘Natural Science’**. In: *The Works of William James – Essays in Psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 270-277, 1983/1884.
- \_\_\_\_\_. **The Hidden Self**. In: *The Works of William James – Essays in Psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 247-268, 1983/1890.
- \_\_\_\_\_. **Address of the President before the Society for Psychical Research**. In: *The Works of William James – Essays in Psychical Research*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 127-137, 1986/1896.
- \_\_\_\_\_. **The Census of Hallucinations**. In: *The Works of William James – Essays in Psychical Research*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 56-78, 1986/1889 – 1897.
- \_\_\_\_\_. **The Confidences of a “Psychical Researcher”**. In: *The Works of William James – Essays in Psychical Research*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 361-375, 1986/1909.
- \_\_\_\_\_. **The Meaning of Truth – A Sequel to Pragmatism**. In: *Writings*, New York, U.S.A.: The Library of America, 1987.
- \_\_\_\_\_. **As Variedades da Experiência Religiosa**, São Paulo: Cultrix, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Pure Experience: The Response to William James**, Key Issues No. 8, Bristol, England: Thoemmes Press, 1996/1904.
- KNAPP, D. K. **To the Summerland: William James, Psychical Research and Modernity**. (Tese Doutoral, Department of History, The Graduate School of Arts and Sciences, Boston College), 2003.
- \_\_\_\_\_. **WJ, Spiritualism, and Unconsciousness “Beyond the Margin”**. *Streams of William James* Volume 3, Issue 3, 1-5, 2001.

- KÖTTER, R. & BALSIGER, P. W. **Interdisciplinarity and Transdisciplinarity: A Constant Challenge to the Sciences.** Issues in Integrative Studies, No. 17, 87-120, 1999.
- LALANDE, A. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia,** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LEARY, D. E. **A profound and radical change: how William James inspired the reshaping of American psychology.** In: The anatomy of impact: what makes the great works of psychology great, R.J. Sternberg (ed.), chap 2. Washington, DC: American Psychological Association, 19-42, 2003.
- LE CLAIR R.C. (ed.) **The Letters of William James and Théodore Flournoy,** Madison, Wisconsin, USA.:University of Wisconsin Press, 1966.
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do Entendimento Humano,** In: Coleção Os Pensadores, volume XVIII, tradução de Anuar Aiex, São Paulo: Abril, 1973.
- MARCHEL, C. & OWENS, S. **Qualitative Research in Psychology: Could William James Get a Job?** History of Psychology, Vol. 10, No. 4, 301–324, 2007.
- MCDERMOTT, R. A. **Introdução.** In: The Works of William James – Essays in Radical Empiricism, Cambridge, MA: Harvard University Press, xi-xlvi, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Introdução.** In: The Works of William James – Essays in Psychological Research, Cambridge, MA: Harvard University Press, xiii-xxxvi, 1986.
- MILLER, R. **Varieties of interdisciplinary approaches in the social sciences.** Issues in Integrative Studies 1, 1–37, 1982. Disponível em: [http://www.units.muohio.edu/aisorg/PUBS/ISSUES/1\\_miller.rtf](http://www.units.muohio.edu/aisorg/PUBS/ISSUES/1_miller.rtf). Acesso em: 5 de out 2009.
- MOREIRA-ALMEIDA, A. **Allan Kardec and the Development of a Research Program in Psychic Experiences,** In: The Proceedings of Presented Papers of “The Parapsychological Association & The Society for Psychological Research Convention”, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Algumas Reflexões sobre as Implicações das Experiências Espirituais para a Relação Mente-Corpo.** In: Franklin Santana Santos (Org.). Cuidados Paliativos - Discutindo a vida, a morte e o morrer. São Paulo: Atheneu, 283-300, 2009.
- MURPHY, G. **Introdução.** In: William James on Psychological Research. Murphy, G. & Ballou, R. O. (ed.), New York, N.Y.: Augustus M. Kelley Publishers, 3-18, 1973.

- PERRY, R. B. **The Thought and Character of William James**, Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1996.
- RIBEIRO JR., J. **O que é Positivismo**, São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SCHULTZ, D. e SCHULTZ, S. **História da Psicologia Moderna**, tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, São Paulo: Cultrix, 1998.
- SCHELLING, F. **Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira**, in Coleção Os Pensadores, volume XXVI, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril, 1973.
- SCHMEIDLER, G. R. **William James: Pioneering Ancestor of Modern Parapsychology**. In: Reinterpreting the Legacy of William James, Donnelly, M. E. (ed.), Washington, DC. American Psychological Association, 339-352, 1992.
- TAYLOR, E. **William James on Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures**, Amherst, Massachusetts, USA: The University of Massachusetts Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. **William James on Consciousness beyond the Margin**, Princeton, New Jersey, USA: Princeton University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A Perfect Correlation Between Mind and Brain: William James's Varieties and the Contemporary Field of Mind/Body Medicine**. The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 17, No. 1, 40-52, 2003.
- TAYLOR, E. & WOZNIAK, R. H. **Introdução**. In: Pure Experience: The Response to William James, Key Issues No. 8, Bristol, England: Thoemmes Press, 1996.
- WALLACE, A. R. **O Aspecto Científico do Sobrenatural**, Tradução de Jader dos Reis Sampaio, Niterói: Lachâtre, 2003.
- WANTUIL, Z. & THIESEN, F. **Allan Kardec: Meticulosa Pesquisa Biobibliográfica**, vol. 1,2 e 3, Rio de Janeiro: FEB, 1982.
- WERTHEIMER, M. **Pequena História da Psicologia**, Coleção Iniciação Científica, vol. 34, tradução de Lólio Lourenço de Oliveira, São Paulo: Nacional, 1976.
- WOODWARD, W. R. **Introdução**. In: The Works of William James – Essays in Psychology, Cambridge, MA: Harvard University Press, xi-xxxix, 1983.