

Romero de Oliveira e Silva Filho

**Entre saberes e crenças: ciência e experiência religiosa no  
pensamento de William James (1842-1910)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre, ao Programa de  
Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade  
do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Francisco Javier Guerrero Ortega

Rio de Janeiro

2004

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE MEDICINA SOCIAL

ENTRE SABERES E CRENÇAS: CIÊNCIA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO  
PENSAMENTO DE WILLIAM JAMES (1842-1910)

**Romero de Oliveira e Silva Filho**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Saúde Coletiva. Curso de Pós-Graduação em Saúde Coletiva – área de concentração em Ciências Humanas e Saúde do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

**Orientador: Francisco Javier Guerrero Ortega**

Rio de Janeiro  
2004

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CB

S586 Silva Filho, Romero de Oliveira e.  
Entre saberes e crenças: ciência e experiência religiosa no  
pensamento de William James (1842-1910). – 2004.  
102f.

Orientador: Francisco Javier Guerrero Ortega.  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Medicina Social.

1. Pragmatismo – Teses. 2. Evidência – Teses. 3. Verdade  
– Teses. 4. Experiência (religião) – Teses. 5. Certeza e dúvida  
– Teses. 6. James, Wiliam, 1842-1910 – Teses. I. Guerrero  
Ortega, Francisco Javier. II. Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro. Instituto de Medicina Social. III. Título.

CDU 165.741

*A religião, a sociedade, a natureza: tais são as três lutas do homem. Estas três lutas são ao mesmo tempo as suas três necessidades; precisa crer, daí o tempo; precisa criar, daí a cidade; precisa viver, daí a charrua e o navio. Mas há três guerras nessas três soluções. Sai de todas a misteriosa dificuldade da vida. O homem precisa lutar com o obstáculo sob a forma de superstição, sob a forma de preconceito e sob a forma de elemento. Tríplice ananke pesa sobre nós, o ananke dos dogmas, o ananke das leis, o ananke das coisas. [...] A estas três fatalidades que envolvem o homem, junta-se o ananke supremo, o coração humano.*

Victor Hugo

## **Agradecimentos**

Aos meus pais, pela possibilidade de uma sólida educação humanística, e pela força do seu exemplo.

Aos meus irmãos Álvaro e Juana, com quem componho a trindade mais especial da minha vida.

A Ana, por tantas razões quanto não é possível expressar.

Ao Francisco Ortega, que me forneceu uma série de dados fundamentais, e com quem participei de debates críticos imprescindíveis.

Aos professores do IMS/UERJ, em especial a Jurandir Freire Costa, Benilton Bezerra Jr., Jane Russo, Fabíola Rodhen e Carlos Alberto Plastino.

Aos colegas de curso que, trilhando os caminhos do saber, vivenciaram, como eu, a experiência das “noites em claro” em leituras sem fim.

Aos funcionários do IMS/UERJ, por sua competência e espírito amistoso.

A CAPES, instituição financiadora de parte de meus estudos nesta Pós-graduação.

## Índice

<b>Resumo</b>	<b>5</b>
<b>Abstract</b>	<b>6</b>
<b>Introdução</b>	<b>7</b>
<b>Parte 1 – Determinismo, livre arbítrio, verdade e crença: debates do século XIX e o surgimento de algumas questões fundamentais para James</b>	<b>16</b>
<b>1.1 – Determinismo e livre arbítrio: considerações acerca das críticas de James ao pensamento de Spencer</b>	<b>17</b>
<b>I - Elementos biográficos pertinentes</b>	<b>17</b>
<b>II - Uma questão recorrente: a crítica ao reducionismo materialista</b>	<b>20</b>
<b>III - A questão do conhecimento na crítica de James a Spencer</b>	<b>27</b>
<b>1.2 - Verdade e Crença: considerações sobre William James e W. K. Clifford</b>	<b>31</b>
<b>I - “A Ética da Crença” de Clifford</b>	<b>33</b>
<b>II - “A Vontade de Crer” de James</b>	<b>40</b>
<b>III - Situando diferenças ou um debate fundamental: neutralidade, experiência e evidência</b>	<b>46</b>
<b>Parte 2 – As Variedades da Experiência Religiosa</b>	<b>52</b>
<b>I - Ciência e experiência religiosa: novas aproximações</b>	<b>53</b>
<b>II - A experiência religiosa segundo um médico-psicólogo-filósofo</b>	<b>54</b>
<b>III - Duas distinções conceituais importantes</b>	<b>57</b>
<b>IV – Análise jamesiana do campo religioso</b>	<b>60</b>
<b>V – Conversão, santidade e misticismo</b>	<b>64</b>
<b>VI – Conclusões de James</b>	<b>71</b>
<b>Parte 3 – Ação, Crença e Verdade: considerações sobre o pragmatismo jamesiano</b>	<b>74</b>
<b>I – Alguns antecedentes</b>	<b>74</b>
<b>II - Complexidade do pensamento pragmático</b>	<b>76</b>
<b>III - A questão do cognoscível</b>	<b>78</b>
<b>IV – Questões centrais em “Pragmatismo” ou o que representa a filosofia pragmática jamesiana</b>	<b>81</b>
<b>V – Pragmatismo e Religião</b>	<b>91</b>
<b>Conclusão</b>	<b>94</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>99</b>

## RESUMO

Tomando como fonte preferencial a obra de William James (1842-1910), este trabalho aborda noções como verdade, experiência religiosa, crença, ciência e evidência, visando compreender como o pragmatismo lidou com estes temas no contexto da virada do século XIX para o XX (momento em que uma série de campos do saber humano buscavam estabelecer seu estatuto de cientificidade). Dois pontos principais norteiam o trabalho: 1) A consideração do caráter sistêmico da obra de James, buscando-se a conexão entre obras / temas discutidos; 2) A compreensão de que o contraponto com questões de caráter religioso e teológico perpassa a obra de James, tendo importância fundamental no que tange às suas contribuições aos debates científicos e filosóficos. O trabalho encontra-se dividido em três partes. Na Parte 1, são abordados os debates acerca do *determinismo e livre arbítrio*, tendo-se como foco a proposição ontológica da *vontade livre* como centro da mente e as críticas jamesianas ao “determinismo evolucionista”. Além disso, tematiza-se a questão da *evidência* nos debates sobre verdade científica, tendo-se as crenças religiosas como um contraponto. Na Parte 2, o texto “As Variedades da Experiência Religiosa” aparece em primeiro plano, buscando-se compreender de que maneira James fez da *experiência religiosa* um *objeto científico*, abordando-se tanto a sua crítica aos cientistas médicos que buscavam tratar o fenômeno religioso como patologia, quanto as suas proposições acerca da *experiência religiosa como diretiva* para as ações futuras dos sujeitos. Na Parte 3, é abordada a formulação do pragmatismo jamesiano “propriamente dito”. Em “Pragmatismo” James constitui tanto o seu *método pragmático*, primando pelo estabelecimento de “diferenças práticas” no âmbito da investigação filosófica, quanto a sua *teoria pragmática da verdade*, segundo a qual “o que é verdadeiro no nosso modo de pensar é a produção de crenças que se provem a si serem boas, e boas por razões definidas, determináveis.”

Palavras-chave: ciência; verdade; experiência religiosa; evidência; crença; pragmatismo; William James.

## ABSTRACT

This dissertation's a study about William James' work, with special focus on science and religion. It deals with notions as truth, religious experience, belief, science and evidence, in order to understand how pragmatism took these subjects, between the nineteenth century and the early twentieth century (when many fields of knowledge got to affirm their scientific status). Two basic points direct the text: 1) The consideration of the systemic character of James' works, and the connection between works and subjects; 2) The comprehension that there are many religious and theological questions across James' works, with influence on his contributions on science and philosophy. There's three large parts in the text. In the first one, questions about determinism and free choice are considered, with focus on the ontological proposition of free will, and the James' criticism on "determinist evolutionism". In addition, are discussed the question of evidence in the scientific debate about truth, with the religious believes as a counterpoint. In the second one, the text *The Varieties of Religious Experience*'s considered in first plan. The central question's to understand how James took the religious experience as a scientific theme. Are considered as much the criticism on medical materialism (and its pathological approach of religion) so much the proposition of religious experience how directive for people's future actions. In the third, the last one, the principal work studied is *Pragmatism*. As the pragmatic method (with the consideration of practical differences on philosophical investigations), as the pragmatic truth's theory are considered. Formulating his truth's theory, James ascertains that "the true in our manner of thinking is the production of believes that proves itself to be good, too, for definit, assignable reasons."

Key words: science; truth; religious experience; evidence; belief; pragmatism; William James.



## **Introdução**

Constituindo-se numa área de conhecimento específica, a saúde coletiva trabalha na interseção entre as ciências da saúde, ciências humanas e ciências matemáticas. No interior desta ampla área, alguns estudos privilegiam os debates entre as ciências humanas e ciências da saúde, percorrendo-se um amplo espectro de temas. Algumas pesquisas enfocam, por exemplo, “as condições de emergência e as condições específicas assumidas pelo movimento da medicina social”<sup>1</sup>, trabalhando-se no diálogo de áreas como a história e as ciências sociais, e a medicina e psicologia. Outras, utilizam referenciais de disciplinas como a antropologia e a medicina para refletir acerca das melhores formas de intervenção no que tange à saúde de contingentes populacionais específicos. Há ainda pesquisas que sugerem investigações mais estritamente teóricas, em que, por exemplo, a filosofia e as práticas terapêuticas entram em debate, buscando-se repensar, entre outras questões, pressupostos epistemológicos, fundamentais para as disciplinas da saúde.

Neste último contexto de discussões, desenvolvem-se alguns trabalhos na interseção entre a história das idéias, a filosofia da ciência, e os estudos sobre subjetividade e cultura. Tais estudos levam em consideração sobretudo o fato de que toda uma série de teorias foi historicamente construída no que tange às condições de possibilidade de conhecimento nos mais diversos campos do saber humano, bem como com respeito aos fenômenos subjetivos, e suas relações com a cultura e a natureza. Certamente que pressupostos ontológicos / epistemológicos (estruturados a partir de experiências práticas, herança cultural, críticas e preconceitos científico-filosóficos) estiveram / estão sempre nas bases das mais diversas proposições científicas (mesmo das ditas mais radicalmente empíricas e “redutivas”, como é o caso, por exemplo, de alguns ramos das neurociências). A reflexão sobre estes pressupostos (derivados, no caso da maior parte das ciências contemporâneas, do prolífico século XIX) aparece-nos como altamente necessária, sobretudo no que diz respeito ao campo da saúde / saúde mental, em que as posições dos profissionais / cientistas entram constantemente em choque com diversas instâncias da cultura, particularmente a religião. Certamente não são poucas as questões que emergem deste universo de debates.

---

<sup>1</sup> Donnangelo, 1979.

Nos últimos anos, no que tange a tal contexto, o amplo movimento filosófico posto sob a égide do termo *Pragmatismo*, bem como a obra de autores relacionados a este movimento tem despertado o interesse de uma série de pesquisadores, especialmente daqueles voltados para temas como subjetividade, ação, cultura e verdade.

Desencadeado em fins do século XIX, tendo os Estados Unidos como nação de todos os seus grandes representantes, o pragmatismo aparece como uma importante vertente da filosofia ocidental, da qual o filósofo Richard Rorty situa alguns aspectos fundamentais. Para Rorty<sup>2</sup>, apesar da forte coincidência metodológica do interesse pela pesquisa empírica em ciência, e mesmo pela exaltação da ciência, o pragmatismo distinguiu-se gradativamente do “movimento cientificista” nos séculos XIX e XX, em primeiro lugar por um claro repúdio à tradicional distinção entre *aparência* e *realidade*. Ou seja, o pragmatismo (num crescendo, a partir das investigações iniciais de Charles Peirce, até elaborações mais claras em Dewey e Davidson, passando por James) rejeita a idéia de que a ciência possa livrar-nos das “aparências”, e revelar-nos “a realidade como ela é”, segundo a pressuposição de que haveria uma “visão de Deus” em ciência. Para a maior parte dos autores pragmáticos, as crenças não *representam* a realidade, mas sim, como sustentava Dewey “são instrumentos para lidar com a realidade – máximas que ditam o comportamento do organismo que tem a crença.”<sup>3</sup> Assim, o chamado anti-representacionismo aparece hoje como uma forte marca do pragmatismo.<sup>4</sup>

Um outro aspecto marcante do pragmatismo é uma determinada “teoria da verdade” proposta, segundo a qual *a verdade de uma idéia não é uma propriedade estagnante inerente a ela. A verdade acontece a uma idéia. Esta torna-se verdadeira. Faz-se verdadeira por meio de acontecimentos*. E estes acontecimentos seriam sobretudo suas “conseqüências práticas”, segundo proposto por William James (1842 – 1910), com base nas teorias de Charles Peirce.

---

<sup>2</sup> Rorty, 1993.

<sup>3</sup> Rorty, 1993:9.

<sup>4</sup> Pensando o problema em termos de reflexões pragmáticas mais recentes, em que a filosofia da linguagem ganha espaço, poderíamos, segundo Rorty, nos perguntar: será que há alguma linguagem que represente melhor *a realidade* em termos de ciência (por exemplo, a linguagem da física)? Para a maioria dos autores pragmáticos contemporâneos esta é uma má pergunta, sobretudo porque, para eles, não há “a realidade” para ser representada por “o vocabulário”: “vocabulários diferentes servem a propósitos diferentes, e não há um propósito mais próximo da realidade do que outro” (Rorty, 1993:10).

Autodenominado *pragmatista*, e tomado por muitos como um dos principais estruturadores iniciais da vertente pragmática em filosofia, William James tem sido bastante estudado, sobretudo no que tange às suas reflexões no campo da psicologia, mas também no campo da filosofia. Nosso estudo toma precisamente a *sua obra como objeto preferencial*.

Apesar da denominação genérica de “pragmático” parecer associá-lo a um contexto de idéias específico, passível de sistematização relativamente simples, não é fácil mapearmos a obra de James, sobretudo devido à sua amplitude quantitativa e temática. O autor produziu dezenas de ensaios e estudos amplos (especialmente entre os anos de 1870 e 1910), e dedicou-se a um vasto campo de temas, estando incluídas entre as áreas de que lançou mão, disciplinas como a neurologia, a psicologia, a filosofia, e a teologia. Além de sua inclusão no grupo pragmático, este último aspecto (seu interesse por campos tornados aparentemente distantes entre si a partir do século XIX) parece ser também um motivo por que James vem despertando o interesse para pesquisas diversas no campo da saúde coletiva (campo este, interdisciplinar desde o seu surgimento).

Como exemplo de recente produção voltada para os estudos jamesianos no Brasil, temos o trabalho de Freire Costa<sup>5</sup>, um artigo no qual, discorrendo acerca de determinadas leituras baseadas na psicanálise freudiana que teriam reduzido toda a complexidade do fenômeno religioso à aspectos sintomáticos (sintoma neurótico e ilusão) apoia-se sobretudo no pensamento de James para realizar uma crítica filosófica ao que ele vê como um leitura reducionista de tal fenômeno. Assim como James o fez com alguns dos positivistas lógicos de sua época, Freire Costa questiona os pressupostos epistemológicos que estariam nas bases da interpretação psicanalítica corrente do fenômeno religioso (representada sobretudo por Zizek), revelando as possibilidades críticas oferecidas pelo pensamento de James.

Um outro trabalho que pode ser citado é o artigo do neurocientista e historiador da ciência americano Tracey Cho<sup>6</sup>, no qual, abordando historicamente a obra “Variedades da Experiência Religiosa”, escrita por James em 1902, e refletindo sobre as neurociências hoje, o autor afirma que, a despeito das grandes possibilidades oferecidas pelas pesquisas laboratoriais contemporâneas, os cientistas “devem, como James, manter uma consciência

---

<sup>5</sup> Freire Costa, 2001.

<sup>6</sup> Cho, 1996.

das grandes implicações de seu trabalho em uma cultura que dá lugar tanto à verdade científica, quanto à esperança na fé.”<sup>7</sup>

No nosso caso, para situarmos as questões que queremos abordar, tomando como foco parte da produção jamesiana, aparece como importante um debate do qual o Mundo Ocidental (com destaque para o ocidente europeu e os Estados Unidos), no transcorrer do século XIX, foi palco privilegiado, e que ainda hoje encontra-se no cerne das preocupações de diversos cientistas e filósofos: as discussões sobre os limites entre *saberes* e *crenças*.<sup>8</sup> Tais discussões tiveram como pano de fundo a necessidade de estabelecimento (construção do estatuto de cientificidade) de uma série de campos do saber humano que ou ainda não existiam (como é o caso da sociologia e da psicologia) ou necessitavam definir melhor suas bases, como a história e a química. Nesse contexto, tanto os debates sobre a constituição do psiquismo humano, bem como acerca da verdade científica frente à experiência religiosa<sup>9</sup> aparecem em primeiro plano. Os mais diversos cientistas (desde os físicos e biólogos, até historiadores e sociólogos), bem como os filósofos, voltavam-se para este amplo universo de debates, emergindo uma multiplicidade de posições, num momento em que a ciência ganhava mais e mais espaço com relação aos séculos precedentes.

Vivenciando a segunda metade do século do XIX e início do XX, dividido entre a América e a Europa, James esteve, em sua época, mergulhado neste contexto de discussões. Basta lembrarmos, por exemplo, que, quando Darwin publicou “A Origem da Espécies”, em 1858 (e mesmo durante longos anos após a publicação), os representantes do

<sup>7</sup> Cho, 1996:18.

<sup>8</sup> A princípio estas expressões são tomadas aqui, sobretudo em seu uso no título do trabalho, mais em sentido vernacular, visando a caracterizar genericamente a problemática em torno da construção das “verdades” (saberes) fundamentais estabelecidas por ramos do campo científico, em oposição aos postulados (crenças), advindos sobretudo do campo religioso. No Novo Dicionário da Língua Portuguesa (2000), o termo *crença* é definido como “1. Ato ou efeito de crer. 2 Fé religiosa. 3. Aquilo em que se crê, que é objeto de crença.” *Saber*, por sua vez, aparece como: 1. Ter conhecimento, ciência, informação ou notícia de. 2. Ter conhecimentos técnicos especiais relativos a, ou próprios para [...]. Dos próprios debates que emergem da obra jamesiana surgem certamente novas conotações, constituindo-se esta como precisamente uma das problemáticas inerentes ao nosso estudo. De saída podemos afirmar que em um dado momento da produção jamesiana, a noção de crença passa a abarcar tudo aquilo que se postule conhecer, incluindo quaisquer “saberes”. Contudo James nunca abandonou a noção de verdade, como uma espécie de “crença mais testada” na prática, aproximada da definição de saber situada acima.

<sup>9</sup> A expressão “experiência religiosa” não aparece aqui como algo que possa ser sintetizado. Partimos sobretudo da leitura que o próprio James faz desse fenômeno, associando-o muito mais às experiências individuais relativas às proposições das mais diversas visões religiosas de mundo. Não tomaremos assim, a experiência religiosa como algo que possua uma “essência”, mas sim como algo que emerge de maneira distinta, em contextos distintos, e sendo identificado por sua diferenciação, por parte dos indivíduos, de outras

pensamento teológico, filosófico e científico encontravam-se em sérios debates não apenas internos à ciência (devido às novas teorias propostas por Darwin), como também relativos a toda a sociedade (o criacionismo era uma tônica no que tange ao ensino europeu e americano, e ele entrou em franco choque com o evolucionismo). James iria pronunciar-se não apenas com relação ao tema da “verdade” em ciência e filosofia (sobretudo em “Pragmatismo” - *Pragmatism*, 1907), bem como sobre o que ele chamou de experiência religiosa<sup>10</sup>, constituindo todo um arcabouço científico-filosófico procurando equacionar alguns dos colossais dilemas do seu tempo. Esta busca por um equacionamento conduziu à produção de todo um complexo de investigações, do qual pretendemos retomar alguns aspectos que acreditamos de grande importância para uma reflexão contemporânea, sobretudo devido às suas implicações práticas no cotidiano tanto do cientista quanto do cidadão comum.

Consideremos, por exemplo, o caso de Tracey Cho, citado linhas atrás. Pesquisando cotidianamente acerca de tumores cerebrais em um hospital pediátrico em Boston, e vivenciando um dia-a-dia de cientista da saúde, Cho tornou-se interessado em compreender claramente que tipo de objeções James teceu ao reducionismo materialista, e seu contraponto com questões da ordem da religião. Este interesse surgiu de questões de ordem prática, vivenciadas pelo pesquisador em seu cotidiano de trabalho, e a obra de James apreende assim, como uma ferramenta importante no lidar com tais problemas.

De maneira que os debates sobre o lugar de algumas importantes instâncias da cultura, e as fronteiras entre elas, apesar de aparecer hoje como melhor definido do que no transcorrer do século XIX (devido sobretudo ao debate político contemporâneo e às concepções democráticas ocidentais), permanece obviamente como forte fonte de problemáticas culturais, como aponta por exemplo o estudo de Velho<sup>11</sup>, em que, discutindo sobre a complexidade do fenômeno religioso na modernidade, o autor procura fazer também considerações acerca do conhecimento científico, revelando, a partir das dificuldades de abordagem, uma necessidade de reflexão filosófica constante acerca do tópico.

---

experiências ditas “não religiosas”. Veja “Delimitação do Assunto”, in: *As Variedades da Experiência Religiosa*, James [1902] 1995: pp.29-43.

<sup>10</sup> Para uma leitura atual acerca deste debate, veja-se o artigo de RORTY, Richard (1998) “Religious faith, intellectual responsibility, and romance”.

<sup>11</sup> Velho, 2001.

A partir de leituras iniciais<sup>12</sup>, surgiram perguntas amplas acerca da obra de James que resultaram na elaboração de algumas questões centrais, e em uma configuração de capítulos. Entre estas questões encontram-se por exemplo: qual o posicionamento de James com relação ao debate acerca do determinismo e livre-arbítrio, e quais as conseqüências de suas formulações neste tocante, para a sua produção posterior? De que maneira as noções de *crença*, *verdade* e *evidência* encontram-se tematizadas nos escritos de William James? Quais os principais pressupostos epistemológicos e contribuições do pragmatismo jamesiano para o debate acerca da *experiência religiosa*? Quais os principais interlocutores e questões surgidas para James e de que maneira buscou refutar-lhes os pressupostos?

A partir destes questionamentos iniciais, estruturamos nosso trabalho em torno de dois pontos principais. Em primeiro lugar, consideramos, a partir do trabalho de Myers (1986), o fato de que James construiu uma obra coerente em seu conjunto, e que dessa obra emerge uma construção filosófica importante para o universo das ciências contemporâneas. Assim, procuramos evidenciar em momentos distintos, debates que evidenciem esta coerência de conjunto, tomando noções como *verdade*, *crença* e *conhecimento* como importantes. Além disso, consideramos tanto as fontes principais de James (seja de filiação, como Peirce, seja de crítica, como Spencer) quanto discussões importantes e reiteradas ao longo da obra (como a importância da noção de “vontade livre”, em sua relação com o processo de construção do conhecimento).

Em segundo lugar, levamos em conta o fato de que, como passamos a perceber a partir do contato inicial com a produção jamesiana, o contraponto com questões de caráter religioso e teológico perpassa boa parte da obra de James, tendo importância fundamental no que tange às suas originais contribuições aos debates filosóficos (quer estejam mais voltados para o humanismo, quer para as ciências ditas ‘duras’). Este foi um segundo ponto que levamos em conta, inclusive ao construirmos nossa divisão de capítulos. Assim, este amplo campo de discussões aparece não apenas em textos que abordam explicitamente a “experiência religiosa”, mas também em textos diversos de sua obra, e mesmo em trabalhos de caráter mais marcadamente teóricos, como “Pragmatismo”, em que James, logo de saída,

---

<sup>12</sup> Devo o contato efetivo com a obra de James sobretudo à frequência no curso “Sujeito e Ação em William James”, ministrado pelos professores Benilton Bezerra Jr. e Francisco Ortega no IMS/UERJ (2002 / 1), bem como a alguns importantes diálogos com o professor Jurandir Freire Costa (IMS –UERJ).

afirma estar procurando resolver uma querela entre um tipo de empirismo anti-religioso e mesmo anti-humanista, e um racionalismo religioso de tipo vago e anti-empírico.

Tratando-se de um trabalho que lida preferencialmente com a reflexão científica e teórico-filosófica, tomamos como fonte basilar a obra de William James, com foco nos textos “Observações Sobre a Teoria da Mente Como Correspondência de Spencer” (Remarks to Spencer’s Theory of Mind as Correspondence – 1878), “A Vontade de Crer” (The Will to Believe, 1897), “As Variedades da Experiência Religiosa” (The Varieties of Religious Experience, 1902) e “Pragmatismo” (Pragmatism – 1907). Estes textos foram escolhidos sobretudo por representarem “momentos” da produção jamesiana relativos a problemáticas e posições teóricas específicas (apesar de insistirmos mais em um caráter sistêmico da obra). W. K. Clifford, um autor com quem James desenvolveu discussões filosóficas é também tomado como fonte de investigação. Deste último, destacamos o ensaio “A Ética da Crença” (The Ethics of Belief), escrito em 1879, ao qual James procurou dirigir-se em “A Vontade de Crer”. As demais formulações críticas jamesianas são tomadas a partir de sua própria obra, ou de literatura analítica voltada para ela.

Considerando tratar-se de um trabalho baseado em fontes bibliográficas, em termos metodológicos procuramos realizar uma sistematização temática e subtemática da obra de William James, seus contemporâneos, comentadores atuais, procurando situar os principais desdobramentos relativos aos temas que elegemos para abordar.

O trabalho encontra-se dividido em três partes. A divisão, obedecendo a uma sucessão cronológica linear no que tange aos temas / obras jamesianos, relaciona-se também diretamente com os dois amplos universos de questões que situamos acima.

Na parte 1, intitulada “*Determinismo e livre arbítrio, verdade e crença: debates do século XIX e o surgimento de algumas questões para James*”, tomando por base autores como Murphy (1993), Hollinger (1998), Rorty (1998) e Myers (1986), tivemos por foco, em primeiro lugar, os debates acerca do determinismo e livre arbítrio, abordando a constituição da chamada “teoria teleológica da mente” de James, que ganha forma a partir da proposição ontológica da “vontade livre” como centro da mente e das críticas ao sistema de Spencer e seu “determinismo evolucionista”. Além disso, buscamos apresentar algumas questões importantes no que tange à constituição do empirismo jamesiano (haja visto que

Spencer era também um autor marcadamente empirista), tendo como foco o texto “Observações sobre a definição da mente como correspondência de Spencer”, de 1878.

Em segundo lugar, voltamo-nos para um dos escritos mais conhecidos de James, “A Vontade de Crer”, fazendo um contraponto com o principal autor a quem James procura responder com seu ensaio: o matemático inglês W. K. Clifford, de quem sumarizamos o ensaio “A Ética da Crença” (1879). Aqui o nosso foco recai sobre a questão da evidência nos debates sobre verdade científica, tendo a fé religiosa como um contraponto. Procuramos, além disso, compreender alguns aspectos da cultura no mundo ocidental do século XIX relacionados com o pensamento de James, segundo a proposta de autores como Chatelet<sup>13</sup>, que enfatizam a necessidade de historicização do pensamento científico-filosófico.

Na Parte 2, intitulada “*As Variedades da Experiência Religiosa*”, é o estudo jamesiano que dá título ao capítulo que aparece-nos em primeiro plano. Partindo do artigo de Cho (1996), que chama-nos a atenção para a importância atual da obra de James para o debate acerca da inserção das neurociências em meio à realidades culturais diversas (em que a religião emerge quase sempre como fato fundamental), procuramos compreender de que maneira James fez da religião um objeto científico. Como algo de fundamental importância, aparece-nos a sua crítica à grande massa de cientistas médicos do século XIX, que buscava tratar o fenômeno religioso como patologia, esvaziando todo o sentido atribuído a este pelo crente / experienciador. James, a partir de sua perspectiva pragmática, pensando em termos das “conseqüências práticas das idéias”, interessava-se pelo fato religioso sobretudo enquanto diretivo para as ações futuras dos sujeitos. Enfatizando o termo “experiência religiosa”, afasta-se das posições que tomavam o religioso como um “delirante”, e não como um “experienciador” imerso em uma realidade. Aqui alguns autores importantes foram Niebhur (1998), Myers (1986) e Cho (1996).

Na Parte 3, intitulada “*Pragmatismo jamesiano: verdade, experiência, vontade*”, interessa-nos sobretudo a formulação do pragmatismo jamesiano “propriamente dito”, do qual Rorty (1993) aponta para algumas diferenças fundamentais com relação ao período de “A Vontade de Crer” (por exemplo uma não consideração da distinção entre uma “natureza passional” e uma “natureza intelectual” no que tange à constituição do psiquismo humano:

---

<sup>13</sup> Châtelet, 1994.



todos os aspectos da cultura seriam postos sob a noção de crença, quando James passa a constituir mais firmemente sua teoria pragmática). Há também posições filosóficas que são reiteradas (como a ênfase na vontade como centro da mente e a crítica às “filosofias absolutistas”). Em “Pragmatismo”, James constitui tanto o seu “método pragmático”, primando pelo estabelecimento de “diferenças práticas” no âmbito da investigação filosófica, quanto a sua “teoria pragmática da verdade”, segundo a qual “o que é verdadeiro no nosso modo de pensar é a produção de crenças que se provem a si serem boas, e boas por razões definidas, determináveis.”<sup>14</sup> Aqui, temos como algumas referências os estudos de Putnam (1998), Murphy (1993), Posnock (1998), e Menand (2001). Também aqui os debates acerca do que James chama “empirismo reducionista” e “idealismo religioso” tomam corpo, em meio às formulações filosóficas jamesianas; ou seja, os debates entre ciência e religião são elementos desta obra, recebendo uma análise abertamente pragmática, a partir da consolidação da versão jamesiana do pragmatismo.

---

<sup>14</sup> Murphy, 1993:81.

## **Parte 1 – Determinismo, livre arbítrio, verdade e crença: debates do século XIX e o surgimento de algumas questões fundamentais para James**

Tanto os debates sobre determinismo e livre arbítrio como acerca da verdade e crença, têm em seu centro uma discussão fundamental na obra jamesiana: o debate acerca da *vontade (will)*. Este termo, segundo Mora (1988), aparece em contextos diversos na história da filosofia e da ciência no Ocidente, bem como no âmbito da teologia e das investigações religiosas. Dentre diversas possibilidades de apreensão, Mora (1988) procura sistematizar três vertentes principais. Em primeiro lugar, em um sentido teológico, vontade tem sido usada “para caracterizar um aspecto fundamental” e, segundo alguns autores, o aspecto básico da realidade divina.”<sup>15</sup> Em segundo lugar, há aqueles que, em filosofia e ciência, procuram situar a vontade como algo “irreduzível, tendendo a considerá-la como de algum modo irracional”. Estes autores tomariam a vontade como uma “força”, ou “fundamento último” movendo o mundo material. Finalmente temos aqueles que tomam a vontade como uma faculdade vinculada à racionalidade ou à necessidade / possibilidade de escolha humana, procurando distingui-la por exemplo do “mero impulso”. Apesar desta conceituação aparecer como generalizante, se a consideramos, podemos certamente incluir William James neste último grupo, sobretudo a partir de sua filiação ao pensamento de Renouvier (filósofo de quem James toma a noção de vontade livre), e suas críticas a Spencer e Clifford (James discute sobre os reducionismos e a neutralidade científica enquanto constitui sua perspectiva sobre o tema, como veremos).

Através do longo percurso filosófico de James, e da constituição de sua teoria pragmática da verdade, a vontade enquanto fonte fundamental da ação humana, e base para a sustentação de crenças e formulação de verdades nas mais diversas esferas da cultura, aparece como uma face primordial do conjunto de sua teoria. Segundo Putnam (1998), em conjunto com a metafísica do empirismo radical (lembremos aqui da célebre afirmação jamesiana em “Pragmatismo”: *somos como peixes mergulhados no mar dos sentidos*), a vontade livre e o pluralismo (em oposição ao tipo de monismo que tomava a realidade do mundo como única e determinada) constituem alguns dos elementos fundamentais da perspectiva jamesiana.

---

<sup>15</sup> Mora, 1988:3455.

Nesta primeira parte de nosso trabalho procuramos enfatizar primeiro algumas das principais críticas de James a Spencer, bem como suas considerações positivas acerca do empirismo spenceriano. Já em textos iniciais de James, como “Observações à teoria da mente como correspondência de Spencer”, havia alguns elementos do que ele viria a utilizar na constituição de sua teoria pragmática<sup>16</sup>, haja visto que os principais elementos da teoria jamesiana emergem de sua crítica aos diversos tipos de reducionismos e fundacionalismos derivados de alguns postulados científicos de sua época. Daí o fato de nos voltarmos para este escrito precoce da obra de James, em que sua crítica ao reducionismo já mostra-se aberta, porém suas reflexões sobre vontade livre ainda encontravam-se em fase de estruturação. A referência ao que ele viria chamar de experiência religiosa, apesar de existir, é, de fato, bastante esparsa.

Também procuramos compreender (nesse caso a partir de fontes primárias, buscando apresentar um resumo dos principais argumentos), um texto bastante conhecido na obra de James: “A Vontade de Crer”, contrapondo-lhe a um autor a quem James dirigiu-se diretamente: W. K. Clifford (e seu “A Ética da Crença”). A leitura do texto de Hollinger<sup>17</sup>, “James, Clifford, and the scientific conscience”, chamou-nos a atenção para o fato de que os leitores de James raramente tiveram o cuidado de voltar-se para Clifford (geralmente aceitado a sua “versão jamesiana”). Daí nosso interesse em trazer, nesse caso, ambos os autores com maior minúcia. Aqui o debate sobre ciência e religião é um dos focos, visto que o tema central é justificação da crença religiosa.

## **1.1 – Determinismo e Livre arbítrio: considerações acerca das críticas de James ao pensamento de Spencer**

### **I - Elementos biográficos pertinentes**

Nascido em Nova York no ano de 1842, filho de um rico escritor religioso, William James recebeu uma educação dividida entre instituições norte-americanas e européias

---

<sup>16</sup> É importante ressaltar que, apesar de estarmos insistindo neste caráter sistêmico da obra de James, o termo pragmatismo, segundo nos informa Murphy (1993:47) só aparece impresso após 1898; ou seja, após a publicação de ambos os textos abordados na Parte I de nosso estudo.

<sup>17</sup> Hollinger, 1998.

(Inglaterra, Suíça, Alemanha, França), interessando-se muito cedo pela ciência e pela pintura. Aos dezoito anos, James estava decidido a tornar-se artista plástico, estudando em Paris sob a orientação de W. Hunt, influente pintor da época. Contudo, já no ano de 1861, abandonou a idéia, passando a dedicar-se a áreas como a química, a anatomia e a fisiologia, e licenciando-se em medicina em Harvard, no ano de 1869.<sup>18</sup>

No correr da década de 1860, James desenvolve também uma série de outras atividades ligadas ao mundo da ciência. Acompanha, por exemplo, o zoólogo americano Louis Agassiz ao Brasil (em 1865), coletando espécies animais durante nove meses na Amazônia, e interessando-se cada vez mais pelas teorias de Darwin.<sup>19</sup> James foi também, por motivos de saúde, à Alemanha (procurando curar-se de dores nas costas com banhos minerais). No correr do ano de 1867, leu livros alemães sobre fisiologia e psicologia, tomando contato (por via bibliográfica) com os achados de W. Wundt, e voltando-se para a psicologia, ciência que então começava a firmar suas bases na Europa.

No início dos anos setenta do XIX, James volta-se também para a filosofia, disciplina que junto com a medicina e a psicologia (da qual ele ajudou a fundamentar o estatuto epistemológico), esteve entre os campos a que o autor dedicou-se. James participou, inclusive, de uma sociedade filosófica (intitulada “Clube Metafísico”<sup>20</sup>), na qual tomaram parte uma série de licenciados (advogados, médicos, teólogos), a maioria deles formados em Harvard. Nesse período, James já havia travado contato com o pensamento de Herbert Spencer (que havia destacado-se entre os “administradores filosóficos” da obra de Darwin), autor muito lido e discutido na época. O debate com a obra de Spencer foi de fundamental importância para James, que tanto defendeu-lhe algumas idéias, como também criticou outras com veemência.

Murphy (1993), chama-nos atenção para o fato de que, durante um longo período (sobretudo no correr da década de 1860), James sofreu graves problemas de saúde, sobretudo depressões, seguidas de dores musculares. Segundo o autor, já na época, “o

---

<sup>18</sup> Murphy, 1993.

<sup>19</sup> Darwin apareceria como referência central não apenas para o movimento pragmático (como ressalta Dewey (1981) no seu texto “A influência do darwinismo sobre a filosofia”) como para toda uma série de correntes filosóficas do século XIX, inclusive como peça-chave para a constituição do pensamento de H. Spencer. Contudo as consequências dos usos feitos da sua obra foram diversas, de acordo com a apropriação feita.

<sup>20</sup> Acerca do contexto de inserção de James nesta sociedade filosófica há o interessante estudo de Menand (2001) em que o autor fornece uma série de dados factuais que ajudam a compreender aspectos da trajetória de surgimento do pragmatismo.

próprio James começava a suspeitar que as suas várias doenças eram, como nós diríamos, psicossomáticas”. Essas reflexões de James sobre a sua doença tiveram fortes conseqüências sobre o seu pensamento, visto que, procurando superá-las, James se viu diante de questões filosóficas da mais alta ordem, como por exemplo o titânico debate entre os defensores do determinismo e da liberdade.

A leitura da obra de Charles Renouvier, filósofo neo-kantiano francês, no ano de 1870, fez com que James despertasse para uma espécie de postulado ontológico que, juntamente com algumas das proposições de Peirce<sup>21</sup>, viria a tornar-se algo fundamental em sua obra. Renouvier era um forte defensor do *livre arbitrio*, definido por ele como “a sustentação de um pensamento porque assim escolhi, quando poderia ter outros pensamentos.”<sup>22</sup> James toma esta definição como uma espécie de “filosofia de vida”, ou uma nova ontologia da ação, confrontando-a ao então extremamente difundido sistema de Spencer, que apresentara um modelo mecanicista da mente, utilizando os mesmos princípios argumentativos das ciências físicas, e postulando um determinismo evolucionista em que não haveria lugar para o estabelecimento da noção de vontade individual.<sup>23</sup>

Assim, baseado neste novo postulado, James decretou que seu primeiro ato de livre-arbitrio seria “acreditar no livre arbitrio”, passando a uma série de investigações psicológicas sobre a mente, e trabalhando durante doze anos em seus “Princípios de Psicologia” (Principles of Psychology, 1890). Nesta obra, em que James desenvolve temas diversos (entre os quais a defesa de uma psicologia laboratorial aliada aos estudos filosóficos, e a elaboração do conceito de “fluxo de consciência”)<sup>24</sup> ele dedica-se a produzir o que ele chamou de teoria reflexa da mente (reflex theory of mind), apresentado a estrutura nervosa humana como “uma tríade de percepção (que veicula o que é dado pela experiência), pensamento (que exhibe consciência) e vontade (que indica a própria mente).”<sup>25</sup> James traz a *ação* para o centro da cena no que tange aos nossos processos

<sup>21</sup> Coube a Peirce a utilização inicial do termo grego *pragma*, que significa ação, no contexto da filosofia americana do século XIX. Apesar de alguns distanciamentos de Peirce no que tange à constituição de sua noção de “pragmatismo”, James parte de sua noção de “crenças como regras para a ação”, segundo a qual “toda função do pensar não é senão um passo na produção de hábitos de ação” (Murphy, 1993:60-61).

<sup>22</sup> Murphy, 1993:26.

<sup>23</sup> Schultz & Schultz, 1992.

<sup>24</sup> Mariconda, 1989. Este conceito associa-se sobretudo ao entendimento da mente como algo que está imerso no mundo da experiência, em oposição a dualismos do tipo cartesiano, segundo os quais haveria uma *res cogitans* e uma *res extensa* possuidoras de naturezas distintas.

<sup>25</sup> Murphy, 27:1993.

mentais, afirmando que a corrente de vida que aflui aos nossos olhos é percebida e refletida apenas com vistas à concretização de nossa volição: “a corrente de vida que aflui aos nossos olhos ou ouvidos é feita para fluir, depois, pelas nossas mãos, pés ou lábios. [...] O lado volitivo de nossa natureza, em resumo, domina quer o lado da concepção, quer o lado sensitivo, ou, em linguagem mais chã, a percepção e o pensamento apenas existem em relação em relação ao comportamento.”<sup>26</sup>

## **II - Uma questão recorrente: a crítica ao reducionismo materialista**

Antes mesmo de começar a trabalhar nos “Princípios de Psicologia”, James já havia publicado o seu “Observações sobre a Definição da Mente como Correspondência de Spencer” (publicada no *Journal of Speculative Philosophy*, em 1878). Nesta obra James desenvolve a idéia de que a vontade ou preferência é o fato primordial para o entendimento dos fenômenos mentais. Além disso, já neste escrito, aborda temas como a importância da religião e das paixões no desenvolvimento humano, bem como desenvolve questões relativas ao tipo de posição empirista de que ele mostraria-se partidário (isto é bastante importante porque, como dissemos, James não apenas critica Spencer, mas também elogia-lhe a valorização do factual)<sup>27</sup>. Como veremos (Parte 3), a combinação destas questões com a teoria de Peirce constitui o arcabouço do sistema de James.<sup>28</sup>

Não é simples compreendermos o que precisamente James (neste escrito precoce de sua carreira) criticava em Spencer já que ambos os autores encontram-se vinculados a um tipo de posição filosófica que tem no empirismo uma corrente fundamental. Contudo, tanto os debates sobre a formação fenômenos mentais (e sua relação com a natureza e as “experiências concretas”), bem como as reflexões jamesianas sobre *vontade livre* e *interesses* no que tange à ação humana no mundo (nos termos que procuramos situar no

<sup>26</sup> James, apud Murphy, 27:1993.

<sup>27</sup> Retomando o escrito de Rorty (1993) citado na introdução deste trabalho acerca do fato de que o pragmatismo ao mesmo tempo que exaltou a ciência, distinguiu-se também gradativamente do movimento cientificista do século XIX, podemos compreender melhor esta afirmação, considerando que a crítica de James volta-se não ao empirismo de Spencer, mas sim aos seus postulados filosóficos reducionistas. Mais tarde, em seu “Pragmatismo”, James retomaria esta questão: já no final da primeira conferência sobre o pragmatismo ele afirma que apesar dos princípios de Spencer mostrarem-se extremamente frágeis, “sentimos que seu coração está no lugar certo filosoficamente” (referindo-se ao seu empirismo) (William James, [1907] 1987a:504).

<sup>28</sup> Putnam, 1998.

item I desta primeira parte) certamente aprecem como elementos importantes desta crítica.<sup>29</sup>

Uma primeira questão que James levanta refere-se ao fato de Spencer procurar definir evolução mental sobretudo a partir de uma “correspondência” da mente com a realidade dos fatos exteriores, *correspondendo* a perfeição mental ao melhor ajuste possível com o meio ambiente. Antes de prosseguirmos, para uma melhor compreensão, vejamos algumas posições extraídas dos “Princípios de Psicologia” de Spencer por Durant (1996), sintetizando a posição spenceriana relativa à ação e vontade, inserida em sua discussão sobre a evolução mental humana:

Uma ação racional é simplesmente uma resposta instintiva que sobreviveu numa luta com outras respostas instintivas provocadas por uma situação; ‘deliberação’ é meramente a luta mutuamente destrutiva de impulsos rivais. No fundo, razão e instinto, mente e vida são uma coisa só. Vontade é um termo abstrato que damos à soma de nossos impulsos ativos, e volição é o fluxo natural de uma idéia desimpedida para a ação.<sup>30</sup>

Poderíamos nos perguntar se esta posição não encontrar-se-ia plenamente de acordo com o entendimento jamesiano da ação, e sua preocupação com as conseqüências práticas das idéias, e mesmo de suas críticas ao dualismo mente / corpo. De fato, o próprio James reitera a ênfase no tipo de visão empirista oferecida por Spencer (por exemplo no final da conferência intitulada “O atual dilema em filosofia”, inserida em “Pragmatismo”). Contudo é para o princípio reducionista de Spencer que ele se volta (no decorrer de sua obra James mostrou-se extremamente preocupado com a questão do extremo decréscimo do humanismo no momento em que produzia).<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Uma compreensão acurada das diferenças entre James e Spencer exigiria uma investigação minuciosa de ao menos boa parte das mil e quatrocentas páginas que compõem os “Princípios de Psicologia” de Spencer. No nosso caso, a despeito das críticas de James a Spencer revelarem elementos da temática central aqui trabalhada, elas constituem parte do conjunto de nossa abordagem, e não nossa temática exclusiva. Assim, considerando as dimensões deste trabalho, optamos por nos ocupar mais da própria crítica jamesiana, compreendendo as posições de Spencer a partir de literatura secundária ou segundo a descrição do próprio James.

<sup>30</sup> Durant, 1996:349.

<sup>31</sup> No “Pragmatismo” James retomaria esta questão. Para ele, os últimos 150 anos teriam representado um decréscimo do homem em detrimento do “sentimento naturalista ou positivista”. Teríamos “em suma, um universo materialista no qual somente o espírito duro se encontra agradavelmente em casa.” James [1907] 1987a:493.

Percebendo que Spencer centra-se numa noção de conhecimento submetida à adaptação ao mundo (concreto, natural) como centro da evolução mental, a primeira questão que James levanta é: [...] que direito tem alguém, em uma fórmula abarcando o ‘inteiro processo de evolução mental’, de mencionar apenas o fenômeno da cognição, e omitir todos os sentimentos, todos os impulsos estéticos, todas as emoções religiosas e afecções pessoais?<sup>32</sup>

Para James, “além de julgamentos puramente cognitivos, ou julgamentos do efetivo – julgamentos de que coisas, como uma matéria de fato, existem assim ou assado” há “um imenso número de julgamentos emocionais: julgamentos de ideal, julgamentos de que coisas existiriam assado e não assim.”<sup>33</sup> De tal maneira, a redução da “lógica, da fantasia, do humor, do gosto, decoro, beleza, moral”, e toda uma série de construções humanas à correspondência com o mundo material já revelaria um primeiro passo de uma má apreensão do complexo fenômeno humano: Spencer acabaria por identificar a nossa vontade com “respostas” a estímulos.

Certamente que Spencer não voltava-se de forma absolutamente simplista para a questão da vontade e sua relação com a cognição, e para a alegada “correspondência”, porque isso seria negar a própria existência de um intelecto: o seu determinismo não era tosco. Segundo afirmava, “[...] se fôssemos obrigados a escolher entre as alternativas de traduzir fenômenos mentais em termos físicos, ou de traduzir fenômenos físicos em termos de fenômenos mentais essa última alternativa seria a mais aceitável das duas.”<sup>34</sup> Porém, de fato, sua ênfase profunda é sobre a função determinante do meio, sendo esta a principal fonte das objeções de James.

Derivada do primeiro postulado (da mente como correspondência e adaptação ao mundo material), uma outra posição de Spencer é criticada por James. Para Spencer, a partir de uma pesquisa acerca das *origens*, mesmo os fenômenos humanos mais elaborados (como por exemplo manifestações religiosas) teriam sua *verdadeira explicação*. Esta busca pelas origens seria alicerçada por estudos biológicos, podendo os organismos mais

<sup>32</sup> James, [1878] 1992:894. Este mesmo tipo de distinção entre “natureza passional” e “natureza racional” encontra-se presente em “A Vontade de Crer”, texto para o qual nos voltaremos no tópico seguinte. Em “Pragmatismo” esta distinção desaparece. Isto é melhor abordado por nós no item III do tópico 1.2.

<sup>33</sup> James, [1878] 1992:894.

<sup>34</sup> Spencer, *Princípios de Psicologia*, Nova Iorque, 1910, pp. 159-9. apud Durant (1982).



complexos serem compreendidos a partir dos mais simples. Eis a posição de Spencer, segundo James:

[...] desde que cada processo cresce mais, e mais complicado com isso desenvolve-se, mais fervilhado pelas condições incidentais e derivativas que disfarçam e adulteram a simplicidade original, o único modo de descobrir sua forma verdadeira e essencial é traçá-la de volta ao início mais primevo. Ali aparecerá seu genuíno caráter puro e imaculado.<sup>35</sup>

A objeção feita por James relaciona-se assim às proposições de Spencer com respeito ao *método para conhecer a verdade* das proposições a partir de sua *origem primitiva*. Ou seja, considerando o tipo de visão empirista-naturalista proposta por Spencer, James se pergunta se, partindo da assunção de que a linhagem embriológica nos revelaria a essência das coisas, não iríamos acabar nos voltando para o estudo dos celenterados para compreendermos fenômenos singularmente humanos. E o que viria antes do celenterado? O “não-celenterado”, a “mãe universal”, o “fogo-névoa”? O tipo de crítica às visões que distinguem marcadamente entre aparência e realidade levantada por Rorty (1993), para a qual chamamos a atenção em nossa introdução, aparece aqui: como encontrarmos a verdade apenas baseados em uma *essência objetiva* do mundo?

Mesmo que considerássemos os microorganismos como seres que representam a forma mais simples de adaptação (na explicação dos fenômenos humanos segundo sua origem natural), não há como atribuir-lhes uma “vontade de sobrevivência”, e ainda realizar uma análise do fenômeno humano em conexão com estes achados. Não é que James estivesse em desacordo, como já chamamos a atenção, com o empirismo de Spencer, e também com sua orientação darwiniana no sentido de uma leitura dos fenômenos humanos. Porém, agora já percebemos mais claramente uma distância entre os empirismos. O texto de Ortega (2003), em que o autor procura realizar uma análise comparativa entre James e Winnicott, tendo por base a questão da criatividade, e por conseguinte, da *ação humana* sobre o mundo, ajuda-nos a compreender esta distância :

---

<sup>35</sup> James, [1878] 1992:895.

Já foi assinalado que para Winnicott o indivíduo tem uma relação ativa com o ambiente. [...] James compartilha essa visão como fica patente na sua crítica de Herbert Spencer. O problema do filósofo inglês não é a ênfase colocada no ambiente na construção da vida mental, com a qual ele concorda. A dificuldade radica na desconsideração do interesse subjetivo, “a própria farinha com a qual nossa massa mental é amassada” (James, 1878b, p. 904), que determina a ação criativa do indivíduo na construção do ambiente.<sup>36</sup>

Assim James passa a perguntar-se “o que Mr. Spencer significa exatamente com o termo correspondência”, concluindo por uma espécie de indeterminação. Segundo suas palavras:

Tudo corresponde de algum modo a tudo que de fato co-existe no mesmo mundo. [...] a pedra calcária “encontra” molécula por molécula o ácido que a corrói; o homem é admiravelmente “conformado” à trichina que o invade, ou o veneno da tifo que o consome; e as florestas “harmonizam-se” incomparavelmente com os fogos que as põem abaixo.<sup>37</sup>

Spencer acaba por associar sobrevivência e busca por bem-estar com o que ele entende por correspondência entre relações internas e externas, e isto poderia levar a uma redução do fenômeno humano ao mundo natural.<sup>38</sup> Para ele:

“Ação mental correta ou inteligente consiste no estabelecimento, correspondendo à relações externas, de tais relações internas e reações como favorecerão a sobrevivência do pensador, ou, ao menos, seu bem-estar físico.”<sup>39</sup>

James, apesar de concordar com a afirmação de que os seres humanos buscam sobrevivência e bem-estar, vê esta posição como extremamente teleológica. Ao postular uma distinção entre “ação mental pura e simples”, e “correta ação mental”, propondo como

<sup>36</sup> Ortega, 2003:36.

<sup>37</sup> James, [1878] 1992:896

<sup>38</sup> Ou ao inenos ao mundo compreendido pelas ciências bio-físicas, do mesmo modo como o fizeram os reducionistas médicos no contexto das discussões sobre ciência e religião no século XIX, segundo identificaria James nas suas “Variedades da Experiência Religiosa” (veja-se a Parte 2 de nosso trabalho).

<sup>39</sup> James, [1878] 1992:896-7.

critério desta última os critérios de sobrevivência, Spencer estaria naturalizando questões de puro interesse subjetivo. Eis o lugar que os *interesses* ocupam na ação, segundo James:

Os interesses precedem as relações exteriores notadas. Tome-se a completa ausência de resposta de [...] um selvagem à maioria da massa das relações do meio ambiente. Como pode você alterar isso a menos que você previamente desperte um interesse – isto é, produza uma susceptibilidade a um prazer intelectual em certos modos de exercício cognitivo? Interesses, então, são um fator essencial que nenhum escritor pretendendo dar conta da evolução mental tem direito de negligenciar.<sup>40</sup>

Tomando a mente como algo derivativo do não-mental (os estímulos externos) Spencer parece ter desconsiderado possíveis dilemas surgidos do fato de que o fenômeno humano, demasiadamente complexo, pode revelar as mais diversas razões para alegar o sentido de suas ações, e não é possível reduzi-lo à sua faceta naturalista. Como afirma James:

Um homem diz que a lei do desenvolvimento mental é dominada unicamente pelo princípio da conservação.; um outro, que riqueza é o critério da evolução mental; um terceiro, que a cognição pura do atual é a essência do pensamento digno – mas quem deve alegar decidir o que é certo?”<sup>41</sup> E mais adiante: “A verdade parece ser que cada homem individual pode, se isto o agrada, configurar seu imperativo categórico do que consiste em correteude ou excelência no pensamento.”<sup>42</sup>

As palavras finais de James, a despeito do seu caráter enfático, podem servir de síntese ao tipo de visão sobre subjetividade e ação que ele pretendia construir, bem como possuem conexão com as críticas que posteriormente ele faria à uma série de questões apontadas como apreendidas de forma errônea pela ciência de seu tempo:

Eu, de minha parte, não posso escapar à consideração forçada sobre mim em cada volta, de que o conhecedor não é simplesmente um espelho flutuando sem nenhum

<sup>40</sup> James, [1878] 1992:897 (nota 1).

<sup>41</sup> James, [1878] 1992:901.

<sup>42</sup> James, [1878] 1992:904.

ponto de apoio em qualquer lugar, e refletindo passivamente uma ordem em que ele mantém-se e encontra simplesmente existindo. O conhecedor é um ator, e coeficiente (fator) de verdade de um lado, enquanto do outro ele registra a verdade que ele ajuda a criar. Interesses mentais, hipóteses, postulados, a medida que são as bases para a ação humana – ação que para uma grande medida transforma o mundo – ajudam a fazer a verdade que eles declaram.<sup>43</sup>

Considerando de uma forma singular a importância dos fatores subjetivos na construção da verdade, James pôde lidar de forma crítica com correntes científicas como o positivismo e o matelismo médico, sobretudo no tocante ao debate acerca da experiência religiosa (e de qual a forma como a ciência poderia lidar com este fenômeno).

Assim percebemos a importância deste escrito para o conjunto da obra de James. Como nos diz Putnam (1998):

[...] [já nele] nós encontramos a idéia caracteristicamente jamesiana de que os seres humanos ‘ajudam a criar’ a verdade combinada com a idéia peirceana de que os julgamentos verdadeiros são aqueles em que nós estamos fadados a acreditar” após toda a série de tentativas no âmbito da experiência.<sup>44</sup>

Ou seja, já entra em cena o criticismo metafísico de James voltado para o tipo de empirismo postulado pelo que Myers (1986) chama de “evolucionismo materialista”. Como poderíamos basear a evolução do ser humano em fatores adaptativos apenas (ou, nas palavras de Spencer, em uma correspondência ao mundo externo), se são fatores subjetivos (volitivos) que determinam a vontade de sobrevivência? Em “As Variedades da Experiência Religiosa” uma vertente deste mesmo tipo de reducionismo materialista (neste caso derivada da medicina) seria o alvo direto das críticas jamesianas. Esta foi a razão pela qual escolhemos a expressão “questão recorrente” para a denominação do presente tópico.

Spencer havia buscado extrair as conseqüências do darwinismo para os mais diversos campos do saber. Neste tocante, os escritos ditos pragmáticos de James, e mesmo de pensadores posteriores como John Dewey, estavam em consonância com sua obra.

---

<sup>43</sup> James, [1878] 1992:908.

<sup>44</sup> Putnam, 1998:167.

Contudo, a forma como Spencer (e outros autores, como Fiske), fizeram uso das proposições de Darwin, procurando conciliá-las tanto com o *laissez-faire* (haja visto que Spencer também dedicou-se à filosofia moral), conduziram a um tipo de ontologia da qual James recusou-se a partilhar.<sup>45</sup> Posteriormente James denominaria seu ponto de vista de humanismo.<sup>46</sup>

### **III - A questão do conhecimento na crítica de James a Spencer**

É interessante notar mais atentamente que apesar da denominação de empirista radical, o sistema jamesiano emerge de críticas claras e contundentes à redução do conhecimento ao fato empírico. Aqui tomamos algumas importantes considerações de Myers (1986) com respeito aos “Princípios de Psicologia” (escrito posteriormente às “Observações” abordadas acima), sobretudo no que tange ainda ao conjunto das críticas jamesianas a Spencer, no intuito de tornar mais claras as distinções entre os “tipos de empirismo” de cada autor. Antes porém, a consideração de uma mudança no sistema metafísico de James no que tange à questão da consciência (diretamente vinculada ao seu empirismo), mostra-se relevante. Sobretudo se de fato estamos procurando compreender a obra de James como um conjunto.

Apesar de Myers (1986) afirmar que, *de uma maneira geral*, as proposições acerca de conhecimento e empirismo postuladas nos “Princípios” aparecerem “de fato [...] como parte da bagagem de idéias que culminaram na filosofia pragmática”<sup>47</sup>, Ortega (2003), mostra-nos haver uma diferença relativa às teses sustentadas entre “Princípios de Psicologia” (1890) e a fase posterior a 1902. Para Ortega (2003):

<sup>45</sup> Posnock (1998), mostra-nos que o pensamento de James, com suas diversas proposições críticas exerceu uma grande influência sobre a constituição de diversas concepções políticas contemporâneas, sobretudo no que tange à tolerância (racial, religiosa) e à democracia americana.

<sup>46</sup> Notemos que, ao surgir, em fins a Idade Média, o termo *humanismo* liga-se precisamente à uma valorização da ciência e do homem, em detrimento da supervalorização do divino. Aqui ele aparece com conotações bem distintas – como crítica a um determinado tipo estreito de visão de mundo científica, segundo a qual procurou-se não apenas esvaziar todo e qualquer sentido “não material” à experiência religiosa, como reduzir-se a ‘evidência’ científica apenas àqueles fatores passíveis de controle laboratorial. Em suma, com o ‘seu humanismo’, James buscava revalorizar o que acima descrevemos como ‘fatores subjetivos’ na constituição do conhecimento.

<sup>47</sup> Myers, 1986:281.

Nos *Princípios da Psicologia*, uma das características principais da consciência era a sua forma pessoal, o fato de ‘todo estado de pensamento fazer parte de uma consciência pessoal’. James insiste no ‘isolamento absoluto’ que define o self pessoal, seu caráter monádico, cuja existência ‘de qualquer modo nenhuma psicologia pode questionar’.<sup>48</sup>

Este tipo de ênfase relaciona-se com uma impossibilidade gerada à solução do problema do conhecimento, que, segundo veremos na terceira parte de nosso texto, só foi possível de ser plenamente resolvida em “Pragmatismo” (porque a partir deste tipo de proposição, a possibilidade de apreensão das relações entre conhecedor e conhecido mostra-se comprometida). Em uma fase posterior, James teria operado uma mudança em sua tentativa de abordagem da consciência, esta possibilitada, segundo Ortega:

[...] pelo deslocamento do fluxo contínuo da consciência dos ‘*Princípios da Psicologia*’ para o fluxo contínuo da experiência dos ‘*Ensaio em empirismo radical*’. Neles, a metáfora do fluxo é mantida, mas ele é despersonalizado, em consonância com a superação do self pessoal. A continuidade da vida subjetiva é substituída pela continuidade da experiência.<sup>49</sup>

Feita esta importante observação para o conjunto de nosso texto, vejamos, a partir de Myers (1986) como James dedicou-se, agora nos “*Princípios de Psicologia*”, a tecer novas críticas ao sistema de Spencer. No núcleo dessas críticas, repousa o debate sobre o conhecimento, obviamente transpassado pelo problema da consciência a que nos referimos acima. Para Myers (1986), mostra-se importante uma discussão que aparece claramente nos ‘*Princípios*’, e que teria conseqüências para a obra de James. Em seqüência a “*Observações*”, em textos como (*Verdades Necessárias e os Efeitos da Experiência* (“*Necessary Truths and the Effects of Experience*” - 1885), James “comparou o conhecimento *a priori* com o empírico e negou que todo conhecimento fosse originado da experiência empírica”, criticando a doutrina de Spencer, que, segundo ele, “postulava que

---

<sup>48</sup> Ortega, 2003:22-23.

<sup>49</sup> Ortega, 2003:23.

nossas mentes são um espelho do mundo externo, como percebido através dos sentidos e do hábito e associação’ ”.<sup>50</sup>

Nos “Princípios”, James retoma as críticas a Spencer, tecendo-lhe duas objeções principais. Primeiro, James afirma que a psicologia depende tanto do interesse e da volição do sujeito quanto da contribuição do meio ambiente.<sup>51</sup> Esta crítica reitera o que havia sido defendido em alguns textos anteriores, e daí a noção de conhecimento *a priori*: lembramos que James toma a vontade como centro da mente, em sua tríade de percepção-pensamento-vontade. O termo vontade, no caso, denotaria a ênfase sobre o indivíduo em relação ao meio, numa reflexão anti-lockeana. Segundo, James sustenta que muito do que ocorre é inexplicável, “mas quando fatores não conhecidos tornam-se acessíveis, eles serão encontrados não em uma franca relação entre pessoa e meio ambiente, mas antes no cérebro, fisiologia, fatores idiossincráticos ou idiopáticos.”<sup>52</sup>

James sustentava assim o argumento naturalista de que nossa estrutura mental orgânica é o fato básico para compreendermos o conhecimento. Contudo, sustentava também que havia “propriedades originais” no organismo que a experiência apenas faria despertar. Para Myers (1986), autores como Noam Chomsky (que afirmam que o organismo não é completamente moldável pelo meio), aproximam-se, contemporaneamente, da visão de James. Contudo, no caso de James, “a principal função do argumento é reforçar a noção de que o organismo ativo fornece muito ao meio, e não só toma dele.”<sup>53</sup> Myers (1986) afirma que James, apesar de corrigir os excessos de autores como Spencer (e sua ênfase nos fatores externos) fica entre as duas coisas (estímulo externo e estrutura mental). Se nós conhecemos, por exemplo, as diferenças entre preto e branco, nós não podemos nem afirmar que apenas esta diferença estava lá para ser notada, nem apenas que nós somos estruturados para detectar tal diferença.

Assim, Myers (1986), aproxima-se de autores como Putnam (1998) e Murphy (1993) ao considerar a importância do empirismo no que tange à noção de ciência de James. Contudo, como afirmamos, James construiu algumas proposições iniciais de seu ponto de vista teórico precisamente a partir de críticas ao tipo de empirismo de autores como

---

<sup>50</sup> Myers, 1986:281-282.

<sup>51</sup> Certamente que Spencer considerava fatores subjetivos no seu sistema de explicação da mente. Porém tomava a base biológica, e a “causação externa” como fundamento último para a compreensão do mental.

<sup>52</sup> Myers, 1986:282.

<sup>53</sup> Myers, 1986:282 – 283.

Spencer. Estas críticas conduziram a um tipo de visão específica sobre a constituição das crenças e da verdade que, mais tarde, aliados a algumas proposições de Peirce (sobretudo derivadas das críticas de Peirce ao cartesianismo e das suas formulações iniciais acerca do pragmatismo) conduziram a reflexões originais sobre estes temas, para a quais iremos nos voltar na Parte 3.

Mas já em obras anteriores a “Pragmatismo”, como “A Vontade de Crer” (1897) e “As Variedades da Experiência Religiosa” (1902), o tipo de crítica inicial de James a problemas no âmbito da ciência relacionados a questões epistemológicas levou a investigações no âmbito da crença. Nestes dois textos (sendo o primeiro um ensaio e o segundo um longo tratado), James confronta-se com problemas advindos do campo científico e do campo religioso. Nos voltaremos para eles no tópico seguinte desta parte, bem como na Parte 2 de nosso trabalho.



## **1.2 - Verdade e Crença: algumas considerações sobre William James e W. K. Clifford**

Durante o século XIX, no interior de diversas culturas ocidentais, especialmente na América do Norte e em uma série de países europeus, o debate em torno da *validade científica* envolvendo não apenas a ciência, mas também a filosofia e a religião, revela aspectos distintos dos séculos anteriores (em que a religião ocupava um lugar mais proeminente na produção dos saberes).<sup>54</sup> Este debate, que tomou corpo entre os séculos XVII e XIX, a partir do processo de fortalecimento do campo científico e secularização da vida política, e cujos ecos exercem ainda forte influência sobre a produção cultural contemporânea, interessou a James. E este interesse teve conseqüências diversas, no interior da obra jamesiana, no que tange à consideração das perspectivas religiosas e o lugar da ciência na produção da verdade.

No século XIX, emerge uma série de posições distintas sobre esta temática. Para citarmos um exemplo bastante debatido, temos o caso do positivismo lógico, baseado nas teorias de Augusto Comte (1798 - 1857). Segundo esta corrente científico filosófica, a ciência (*estágio científico*) representava o “mais alto estágio” da elaboração humana, estágio este precedido primeiro pelo *metafísico* (em que teria imperado o pensamento religioso), e em seguida pelo *filosófico* (em que a reflexão não empírica teria imperado), graduando-se assim a sua “escala” para a consideração da verdade.<sup>55</sup>

Outro foi o caso de Spencer, que, partindo de achados no campo da biologia, procurou conciliar o evolucionismo biológico, com campos como a ética filosófica e a teologia, sustentando um argumento determinista segundo o qual a idéia de evolução natural era mais uma das provas da perfeição do criador).<sup>56</sup>

Um terceiro caso que poderia ser citado aqui é o da corrente científica, religiosa e filosófica denominada espiritismo. Idealizada pelo francês Allan Kardec, esta corrente tomou por base alguns princípios tanto do positivismo lógico como do evolucionismo,

<sup>54</sup> Para dados acerca da inserção de William James neste contexto de debates, veja-se o capítulo intitulado “William James”, na obra de Durant, 1994.

<sup>55</sup> Cf. “Augusto Comte”, in: Gardiner, 1995. De fato, Comte acabaria por propor um retorno científico à religião, a partir da proposição do credo positivista. Mas esta não foi a posição adotada por toda uma série de “administradores” da sua obra.

<sup>56</sup> Murphy (1993).

associando-os a experiências ditas “imateriais.”<sup>57</sup> Tomamos tais exemplos sobretudo para ilustrar a que contexto de idéias estamos nos referindo acima.

O fato é que, dentre as correntes que privilegiaram o conhecimento científico como estando acima de qualquer outro, sendo o único passível de ser estruturado com neutralidade e imparcialidade, o positivismo aparece como a mais destacada (devido às importantes contribuições para a evolução de diversos ramos científicos) e também mais criticada, por um lado por suas pretensões de “neutralidade científica” (exaustivamente apontadas por autores do século XX como Michel Foucault e Bruno Latour), e por outro, pela existência de uma vertente que desprezava a religião enquanto aspecto absolutamente rechassável da cultura (uma espécie de herança iluminista de reação contra os poderes políticos do clero europeu). Hollinger (1998) chama-nos atenção para o fato de que James esteve entre os pioneiros a realizar críticas a este movimento de idéias, convidando-nos, no entanto, a não exagerar na confiança de que nada houvesse em comum entre as proposições jamesianas e positivistas, sobretudo no que diz respeito ao método de construção de argumentos (ambos eram partidários da investigação empírica). Com relação às críticas jamesianas, afirma Hollinger:

James expôs a ingenuidade epistemológica destes imperialistas culturais. Ele celebrou a abertura de mente em meio à arrogância de fechos dogmáticos que nós associamos com a intelligentsia científica do século XIX. Estes contemporâneos de Darwin atribuíram às ciências um “olhar de Deus”, e ao mundo um cenário de duras feições ‘descobriáveis’ pelo homem livre o bastante para substituir fantasia e superstição por fatos.” [James foi um dos pioneiros a compreender que a inquirição científica] “[...] toma lugar em uma matriz socialmente e historicamente determinada, e que cada inquiridor estava tanto capacitado como limitado pelas predileções psicológicas e culturais.<sup>58</sup>

Mas James, de fato, foi um crítico do positivismo, e precisamente a outra face da verdade científica, a crença religiosa, foi um dos elementos de que ele utilizou-se para realizar suas críticas.

---

<sup>57</sup> James cita esta corrente em, sua conferência intitulada “A Religião do Equilíbrio Mental”, in: James [1902] 1995:59-88.

No que tange às questões situadas acima, o matemático inglês W. K. Clifford (1845 - 1879) foi um dos autores a quem James dirigiu-se mais diretamente em termos de crítica. Hollinger (1998) afirma que, depois das críticas tecidas por James, a obra de Clifford foi pouquíssimo lida: a maior parte dos leitores de James toma a sua posição como um postulado. A despeito das críticas contundentes tecidas por James ao pensamento positivista, faz-se mister que não tomemos de saída a obra de Clifford segundo sua versão jamesiana.

É importante lembrarmos que mesmo autores diretamente vinculados a William James, como é o caso de Rorty (1998), chamam-nos a atenção para o fato de que o ensaio jamesiano em questão, apesar de apresentar formulações extremamente originais, apoiando-se em alguns achados anteriores de James, possui também alguns “problemas”, em termos teóricos - problemas esses que só seriam resolvidos posteriormente (em “Pragmatismo”).<sup>59</sup>

A partir daqui nos voltaremos precisamente para os principais aspectos dos ensaios “A Ética da Crença”<sup>60</sup>, escrito por Clifford em 1879, e um dos mais conhecidos ensaios de James, “A Vontade de Crer” (1897). Após configurarmos as questões gerais abordadas (itens I e II), procuraremos discutir acerca das especificidades do debate entre os autores, buscando compreender seus postulados e métodos argumentativos, com destaque para a discussão sobre neutralidade científica e hierarquia da produção da verdade, bem como sobre noções como *evidência* e *experiência* (item III).

### **I - “A Ética da Crença” de Clifford**

O ensaio de Clifford, dividido em três partes, a despeito das considerações críticas que tecemos no final deste tópico, pode ser tomado como um libelo do conhecimento objetivo em ciência. Clifford demonstra-se partidário da herança iluminista (trabalhando com a noção de universais humanos em termos de percepção, e de que a busca da ciência é por estabelecer um conhecimento universalmente válido) e do então nascente positivismo (não apenas na exaltação da evidência conseguida a partir da inquirição científica, mas

---

<sup>58</sup> Hollinger, 1998:69-70.

<sup>59</sup> Sobretudo, como já afirmamos antes, pelo fato de James ainda fazer uma distinção nítida entre “natureza passional” e “natureza cognitiva.” Estes problemas serão melhor discutidos tanto no item III deste tópico, bem como na Parte 3 do trabalho.

<sup>60</sup> Clifford, W. K. “The Ethics of Belief” [1879] in: Burger, 1994.

também utilizando sempre exemplos que demonstram como a “verdade” religiosa encontra-se no lugar da superstição a ser desprezada). Ele desconsidera, por exemplo, diferenças culturais no que tange à constituição dos anseios, práticas e representações humanas. O problema principal aqui, como veremos, não diz respeito ao tipo de papel atribuído à ciência por Clifford (com o qual James, pragmaticamente, concordaria). A querela principal deriva do tipo de assunção ontológica feita por Clifford (realismo fundacionalista), conduzindo a uma visão estreita daquilo que pode ser considerado como evidência para a ciência, bem como ao alargamento da possibilidade de neutralidade do conhecimento científico.

Obviamente as posições de ambos os autores, e de uma grande parcela de cientistas e filósofos ocidentais, inserem-se no mesmo amplo “solo cultural”<sup>61</sup>, como bem percebeu Hollinger (1998). Contudo, como veremos, as argumentações jamesianas e cliffordianas, além da distinção absoluta de objetivos, a partir inicialmente de sutilezas epistemológicas, conduzem a uma conseqüência absolutamente distinta (acirrada na obra de James em “Pragmatismo”, 1907).

### **Função social da inquirição científica**

Clifford intitula a primeira parte do seu ensaio “O Dever da Inquirição”, apresentando dois exemplos de como a não utilização da lógica científica de investigação pode conduzir a conseqüências desastrosas para a humanidade. Em primeiro lugar, toma o exemplo de um barqueiro que, deixando de lado o inquérito científico sobre náutica, exime-se de averiguar as condições reais de seu barco navegar, entregando sua sorte (e a dos tripulantes) à vontade divina, e acabando por naufragar. Assim, afirma Clifford:

---

<sup>61</sup> Rorty (1998) situa Stuart Mill (autor de “Utilitarismo”) como um dos grandes influenciadores da filosofia pragmática jamesiana. E Mill foi, durante toda a vida, um partidário das idéias de Augusto Comte (segundo Durant, 1994), que acabariam por despertar muito mais interesse na Inglaterra do que na França, em adeptos como W. K. Clifford. Contudo, James foi responsável por uma virada no entendimento da constituição do saber e das conseqüências do saber, relacionada primeiro com a questão do determinismo (no que tange, por exemplo a algumas críticas a Spencer), e em seguida com a questão da evidência (afastando-se do realismo-fundacionalismo como comentaremos).

“O que devemos nós dizer dele? Certamente isto, que ele foi realmente responsável pela morte daqueles homens.”<sup>62</sup> Mesmo que acreditasse sinceramente na solidez do barco, não submeteu a crença à busca científica por evidência, sendo culpado. Mesmo que o barco não tivesse naufragado, isso não o livraria da culpa, devido ao fato de que ele continuaria acreditando em algo sem *evidência suficiente*.

Um outro caso narrado lida com os problemas que podem surgir de um julgamento sumário em que ouve-se mais “a voz da paixão” do que a da razão. E afirma sobre os que teriam julgado outros sem uma conscienciosa inquirição científica: “Mesmo que eles tivessem sinceramente e conscienciosamente acreditado nas caricaturas que eles fizeram, *ainda assim eles não tinham nenhum direito de acreditar sobre tal evidência.*”<sup>63</sup>

Em seguida, passa discutir sobre a importância do fato de que a inquirição científica é algo que toda a humanidade nos legou, e nós precisamos ter consciência de que a consquência do seu não uso é sempre social. Sendo assim, seria nosso dever só acreditar em evidência suficiente, a partir do que nos teria sido legado por toda a humanidade (como uma espécie de contribuição necessária para a evolução da ciência). E chama-nos atenção para os perigos da crença não refletida, sobretudo no âmbito da religião, em que as pessoas tenderiam a “seguir pastores”. Clifford conclui a primeira parte do seu ensaio considerando que muitos poderiam afirmar que, não tendo qualquer tempo para uma investigação acurada nas mais diversas questões, não poderiam também crer com convicção em muitas ocasiões.<sup>64</sup>

### **Origens da verdade e da crença**

A segunda parte do trabalho, intitulada “O Peso da Autoridade”, inicia-se com uma referência à questão deixada em aberto no final da primeira. Se alguém não dispõe de tempo para refletir acuradamente sobre quaisquer questões, haveria então a necessidade do

<sup>62</sup> Clifford, 1879, parágrafo 2. A referência a parágrafos, no caso do texto de Clifford, deve-se ao fato de termos utilizado uma versão não paginada obtida na internet. Esta versão integral do texto de Clifford encontra-se anexada a um texto crítico de Burger (1994). A partir daqui, nos referiremos ao texto utilizando apenas o nome do autor, o ano de conclusão do escrito e o parágrafo em que encontra-se o trecho citado.

<sup>63</sup> Clifford, 1879, parágrafo 4.

<sup>64</sup> Talvez esta afirmação inicial tenha levado James a tecer críticas sumárias a respeito desta questão, mesmo que Clifford, logo em seguida tenha abordado a questão com mais cuidado, como vemos na argumentação que se segue (parte 2 do texto de Clifford).

amplo ceticismo? Clifford afirma que para diversas ações da nossa vida diária, não é necessária uma inquirição persistente para que possamos desempenhá-las: “As crenças sobre certo e errado que guiam nossas ações de homens em sociedade, e crenças sobre natureza física que guiam nossas ações no lidar com corpos animados e inanimados, estas nunca sofrem de investigação.”<sup>65</sup> Além disso, afirma:

[...] há muitos casos em que é nosso dever agir sobre probabilidades, embora a evidência não seja tal para justificar a presente crença; porque é precisamente por tal ação, e pela observação de seus frutos, que a evidência que é tomada pode justificar futura crença. Assim nós não temos nenhuma razão para temer com medo de que um hábito de inquirição conscienciosa paralisaria as ações de nossa vida diária.<sup>66</sup>

Mas seu trabalho estaria incompleto, se não discorresse acerca de que situações mostram-se adequadas para a crença (situações essenciais para a ciência). De maneira que afirma: “[...] e então, além disso, nós devemos inquirir mais geralmente quando e por que podemos crer naquilo que vai além da nossa própria experiência ou mesmo além da experiência humana.”<sup>67</sup>

Clifford pergunta-se então, em primeiro lugar: “o testemunho de um homem é indigno de crença?” Se afirmamos que o testemunho é falso, podemos dizer que um homem pode estar *consciente ou inconsciente da falsidade*. No primeiro caso, há uma falha de caráter moral. No segundo, uma falha de julgamento. Mas, se considerarmos o segundo caso, para que possamos aceitar um testemunho como base para uma crença, é preciso, segundo Clifford, que avaliemos minimamente as *bases de veracidade*, conhecimento, e julgamento de quem afirma.

Para o autor, a maioria das pessoas inclina-se à sua crença no bom caráter das testemunhas na hora de acreditar. Clifford mais uma vez utiliza um exemplo de crença religiosa, buscando mostrar como este tipo de crença pode conduzir-nos ao erro. O muçulmano tenderia a acreditar em todo o testemunho de Maomé, devido à suposta probidade do profeta, e ao fato de que o seu sistema religioso expandiu-se pelo mundo.

<sup>65</sup> Clifford, 1879, parágrafo 25.

<sup>66</sup> Clifford, 1879, parágrafo 25.

<sup>67</sup> Clifford, 1879, parágrafo 26.

Mesmo que aceitemos que as verdades do Corão trazem o bem para a humanidade (fato que Clifford contesta), e que Maomé era um homem de boa índole, nós não podemos estar totalmente certos sobre se ele não se enganou em suas conclusões. Seu caráter não pode ser tomado como evidência suficiente de que ele conheceu a verdade como ela era. Por exemplo, o anjo Gabriel poderia ter sido uma alucinação de Maomé, e o Paraíso, um sonho seu. Segundo observações médicas, por exemplo, as condições em que o profeta encontrava-se (solidão e fome em meio ao deserto) podem tê-lo conduzido a uma confusão de pensamento (tendência à doença mental), que nós agora poderíamos questionar.

Temos aqui uma exalatação das chamadas “condições ideais” de conhecimento científico: trabalho em laboratório, gabinete, com técnicas e métodos adequados. E se esquecermos todas essas questões e tomarmos apenas os efeitos da doutrina sobre a vida das pessoas como base? Afirma Clifford:

O fato de que crentes têm encontrado alegria e paz em crer dá-nos o direito de dizer que a doutrina é uma doutrina confortável [...]; mas não dá-nos o direito de dizer que ela é a verdade.” Da mesma forma, o fato de o Islã ter-se expandido não fornece-nos nenhuma prova de que constitua um “conjunto de verdades”. Mesmo se quiséssemos saber sobre seu efeito sobre a sociedade, teríamos que dedicar-nos à séria pesquisa historiográfica. Mesmo assim, não constitui verdade.<sup>68</sup>

Se aceitássemos ao mesmo tempo, por exemplo, as verdades do Maometanismo (monoteísmo) e do Budismo (não-proposição de Deus), a que verdade poderíamos chegar? Um dos dois testemunhos teria que estar errado. Aqui, a crítica principal, como indica o título do capítulo, é à submissão à autoridade sem o recurso à inquirição (apenas pela consideração da grandeza dos propositores de certas crenças).

Por outro lado, se um químico, em suas buscas laboratoriais conclui por determinadas reações a partir de certas misturas, eu deveria creditar-lhe certa possibilidade de estar encontrando a verdade, mesmo que eu conheça apenas minimamente as técnicas de laboratório, visto que ele encontra-se no interior de uma busca humana constante pela verdade, e que seus resultados se tornarão propriedade comum, um objeto de conhecimento social e matéria de negócios públicos. Os achados do cientista serão questionados,

repensados, e “se bem feitos, deverão permanecer como herança duradoura da humanidade.”

A tradição, para Clifford, seria uma das grandes responsáveis pela crença sem inquirição<sup>69</sup>, impondo dogmas sobre o mundo moral (concepções de justiça, de verdade, de direito) e material (formas de intervenção impostas), sendo que o termo concepções (*conceptions*) é tomado por Clifford como distinto de proposições ou afirmações (*propositions; statements*) – o primeiro indicaria um sinal de “cristalização” pela tradição. Para Clifford, também no que tange às regras morais, a inquirição científica seria necessária. Mesmo uma lei científica (cita a lei de Ohm sobre a condutividade de energia), deveria ser apreendida em termos que tornassem possível seu constante teste prático por gerações vindouras.

### **Assunção da uniformidade da natureza**

Na terceira parte do ensaio, intitulada “Os Limites da Inferência”, Clifford principia refletindo acerca da “questão sobre em que ocasiões nós devemos crer sem evidência suficiente”, afirmando tratar-se de uma ampla questão, que requer minuciosa aplicação do método científico, “antes que se possa responder com qualquer coisa que se aproxime da integralidade.

Em primeiro lugar, nós devemos tomar a memória como um elemento essencial, e partir do pressuposto de que, por exemplo, quando lembramos de uma queimadura, e voltamos a ver o fogo, temos o fogo por ele ter a mesma natureza que o [fogo] do nosso passado. Ou seja, de fato, há sempre algo que está para além da experiência, na crença: a memória da experiência. Assim, não deveríamos perguntar “nós podemos crer naquilo que vai além da experiência?”, mas sim, “até onde e de que maneira nós podemos acrescentar a nossa experiência na formação de nossas crenças?”

A partir do exemplo do temor do fogo mencionado acima, Clifford propõe uma resposta: “Nós podemos ir além da experiência, assumindo que o que nós fazemos sem saber é como o que nós fazemos sabendo; ou, em outras palavras, nós podemos acrescentar

---

<sup>68</sup> Clifford, 1879, parágrafo 31.

<sup>69</sup> James diria: também pela crença “com inquirição”.



[algo ao nosso conhecimento] a partir de nossa experiência sobre a assunção de uma uniformidade da natureza.”<sup>70</sup>

O que é esta uniformidade da natureza e como ela tem constituído-se historicamente, são questões que Clifford deixa de lado. De qualquer maneira, trata-se, como nos diria Rorty (1998), de um tipo de posição fundacionalista.

Clifford segue com um exemplo, procurando deixar claras suas idéias. Se possuímos um mensurador de ondas luminosas e constatamos que o sol emana vibrações de luz da mesma natureza que as do hidrogênio na terra, então concluímos que o hidrogênio comporta-se da mesma forma em ambos os ambientes, afirma. Mas, e se as constatações acerca do sol (ambiente em que não podemos experienciar diretamente) estiverem sendo captadas de maneira erônea pelo mensurador? Pergunta-se. Assim haveria uma necessidade de mais inferências; como o mensurador “testemunha exatamente a mesma coisa nos dois casos; a saber, vibrações de luzes de uma certa taxa estão sendo emitidas através dele. Sua construção é tal que se ele estivesse errado sobre isto em um caso, ele estaria errado no outro.” Assim, Clifford afirma este tipo de assunção como válido, a partir deste método de inferência lógica científica, devido ao fato de ser o mensurador um aparelho com utilidade prática comprovada (enriquecendo a humanidade não apenas a partir do achado de metais, como por possibilitar novos métodos de investigação), e a assunção da uniformidade, um caminho correto no processo de aquisição de conhecimento científico através da experiência.

Consideremos agora o caso de uma investigação histórica acerca da Guerra do Peloponeso. Como é possível extraírmos verdade científica do conhecimento encontrado em manuscritos? Para Clifford, o caminho de assunção de uniformidade da natureza é o mesmo que deve ser seguido. Assumindo uma uniformidade do caráter dos homens, podemos inferir que, assim como hoje são produzidos relatos históricos fidedignos, assim também o foi na Grécia antiga, e por isso é possível inferirmos da veracidade do testemunho. Contudo: “Porque o nosso conhecimento deste testemunho é menos completo e exato do que nosso conhecimento daquele que obtem-se em física, inferências do tipo

---

<sup>70</sup> Clifford, 1879, parágrafo 52.

histórico são mais precárias e menos exatas do que inferências em muitas outras ciências.”<sup>71</sup>

As fontes teriam que ser absolutamente fidedignas, ou então precisaríamos “desconfiar delas”.

Assim, Clifford toma a uniformidade da natureza como uma assunção absolutamente necessária para o conhecimento pela experiência, ao mesmo tempo que afirmada pela realidade deste conhecimento. É a “inferência demonstrada praticamente” que dá-nos o direito de crer nessa assunção.

Se nossa experiência é tal que ela não pode ser suprida completamente consistentemente pela uniformidade, tudo o que nós temos o direito de concluir é que há alguma coisa errada em algum lugar; [...] a possibilidade de inferência é roubada; nós devemos parar em nossa experiência, e não ir além dela de qualquer maneira.<sup>72</sup>

Lembremos que Clifford não sustenta que a natureza seja inexoravelmente uniforme. A regra apenas fala-nos que formando crenças que vão além de nossa experiência, nós devemos apenas fazer a assunção de que a natureza é praticamente uniforme, como condição para conhecermos. Com o alcance da ação e verificação humanas, nós podemos formar, por ajuda desta assunção, crenças atuais; além disso, apenas aquelas hipóteses que servem para a mais acurada elaboração de questões.

## **II - “A Vontade de Crer” de James**<sup>73</sup>

Em “A Vontade de Crer”<sup>74</sup> (1897), James aborda uma questão que estava fortemente em voga no século XIX: a discussão científico-filosófica acerca da validade da fé religiosa. Trata-se de um estudo anterior uma série de textos seus que focalizam mais explicitamente

<sup>71</sup> Clifford, 1879, parágrafo 45.

<sup>72</sup> Clifford, 1879, parágrafo 48.

<sup>73</sup> Murphy (1993) revela-nos que, a partir das críticas à esta obra de James, ele acabou por sugerir que seria melhor ter intitulado este ensaio “O Direito de Crer”. Ralf Barton Perry, um dos primeiros a voltar-se para a obra de James como um todo afirma que: “Ele foi acusado de encorajar a obstinação e a libertinagem da crença, ou de advogar a crença pela crença, quando todo o seu propósito consistiu em justificar a crença.” Perry, apud Murphy, 1993:53. James passou a acreditar que o título do ensaio tinha sido um dos principais responsáveis por este falso entendimento das suas posições.

<sup>74</sup> É interessante perceber que o título do ensaio de James parece ter sido sugerido por uma expressão utilizada por Clifford em seu ensaio aqui em foco.

a perspectiva filosófica pragmática.<sup>75</sup> Contudo, como nos diz Murphy (1993), a preocupação com as “consequências práticas das idéias”, bem como uma série de outras questões e postulados filosóficos importantes para James (como é o caso por exemplo, do posicionamento enquanto “filósofo empírico” opondo-se ao “absolutismo filosófico”), já estavam presentes nesta reflexão. Acerca desta afirmação, referindo-se ao ensaio em questão, e ao pensamento de James, afirma Marc Fonda:

Este ensaio fornece-nos uma boa idéia de sua forma de pensar em termos de sua filosofia (empirismo radical, pragmatismo) sua perspectiva psicológica (introspecção) e sua visão religiosa [...]. Para James empirismo radical significa o seguinte: empirismo é uma consideração de matérias de fato como hipóteses sujeitas à modificação no curso da investigação futura.<sup>76</sup>

James inicia o ensaio apresentando o seu objetivo principal: “Eu escrevi um ensaio em justificação da fé, uma defesa do nosso direito de adotar uma atitude de crença em questões religiosas, a despeito do fato de que apenas nosso intelecto meramente lógico possa não ter estado convencido. ‘A Vontade de Crer’, logo, é o título do meu escrito.”<sup>77</sup>

Como fica evidenciado no desenvolvimento, ele parte de uma crítica a idéias de certos pensadores de tendência marcadamente cientificista, como é o caso de Clifford e Huxley. Com relação às crenças não baseadas em “investigações científicas” Clifford, segundo expõe James, afirma:

Se [uma] crença tem sido aceita sobre evidência insuficiente [...] o prazer [de sustentar a crença] é algo roubado... é pecaminoso porque é roubado em desafio ao nosso dever para com a humanidade. Este dever é o de preservar nós mesmos de tais crenças como de uma peste [...]. É errado sempre, em qualquer lugar, e para qualquer um, acreditar em qualquer coisa sobre evidência insuficiente.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Obras como “Pragmatismo” (1907) e “O significado da Verdade” (1909).

<sup>76</sup> Fonda, 1994:1.

<sup>77</sup> James, [1897] s.d.:1-2.

<sup>78</sup> Clifford, apud James [1897] s.d.:8.

James construiria uma crítica a este tipo de noção de evidência, para ele extremamente reducionista.

### A subjetividade e a ‘escolha das crenças’

Para defender seu ponto de vista, mesmo buscando “não ser formal”, como afirma (trata-se de uma conferência), James diz que terá de realizar algumas “distinções técnicas”, que serão necessárias em sua argumentação. Inicialmente dá o nome de *hipótese* (*hypothesis*) a “qualquer coisa que possa ser proposta à nossa crença”, distinguindo entre hipóteses “vivas” e hipóteses “mortas.”<sup>79</sup> Ao contrário destas últimas, as hipóteses vivas apresentam possibilidades reais para quem são apresentadas. Assim, afirma James:

"O máximo de vigor em uma hipótese significa um prontidão par agir irrevogavelmente. Praticamente isto significa crença.”<sup>80</sup>

Em seguida, James chama a decisão entre duas hipótese de *opção* (*option*), distinguindo as opções em *vivas* (caso em que ambas as hipóteses são vivas) ou *mortas* (caso inverso), *forçosas* (quando das duas hipóteses necessariamente teremos de optar por uma) ou *evitáveis* (caso inverso), e *momentosas* (quando se oferece uma oportunidade única na vida a quem se apresenta) ou *triviais* (caso inverso), e chamando de “genuína” a opção do tipo “forçoso, vivo e momentoso”. James segue então discutindo acerca do que chama “a atual psicologia da opinião humana”, procurando refletir acerca das regras de nossa natureza passional e volitiva, opondo-as ao *intelecto*.<sup>81</sup>

Para James, tanto decisões tomadas com base em nossa “natureza passional e volitiva” (*passional and volitional nature*) quanto em nosso intelecto (*intellect*) podem ser questionadas em sua “validade”, estando sempre associadas a determinados contextos de uso em que são aceitas. Ele observa que nós tendemos a descrer em todos os fatos que não nos têm utilidade: religiosos e cientistas, por exemplo, fazem usos diferentes de suas respectivas “verdades”. Além disso, sustenta que não são apenas regras lógicas ou comprovações científicas que proporcionam escolhas intelectuais: Há tendências emocionais e volições que aparecem antes e depois da crença. Mesmo a crença na

<sup>79</sup> James, [1897] s.d.:2.

<sup>80</sup> James, [1897] s.d.:3.

<sup>81</sup> James, [1897] s.d.:3-4.

“verdade” poderia ser questionada por um cético radical. De maneira que James defende a seguinte tese:

Nossa natureza passional não apenas legitimamente pode, como deve, decidir uma opção entre pressuposições, se ela é uma opção genuína que não pode por sua natureza ser decidida sobre bases intelectuais; para assim dizer, sob tais circunstâncias, ‘Não decidir, mas deixar a questão aberta’, é essa mesma uma decisão passional, - exatamente como decidir sim ou não, - e é tratada com o mesmo risco de perda da verdade.<sup>82</sup>

### **Absolutismo e empirismo**

Apesar da sua consideração acerca do ceticismo, James afirma que o postulado de que há verdade é o ponto de vista mais comum, distinguindo entre “duas maneiras de acreditar na verdade”: a empírica e a absolutista. Ambas as perspectivas apresentam certo grau de dogmatismo, porém, afirma: “Os absolutistas nesta matéria dizem que nós não apenas podemos atingir o conhecer da verdade, mas nós podemos saber quando atingimos o conhecimento dela.; enquanto os empiristas pensam que embora nós possamos atingi-la, nós não podemos saber infalivelmente quando.”<sup>83</sup>

James critica a atitude comum dos filósofos de tendência absolutista de postularem a sua doutrina como necessariamente melhor que as outras e como uma base segura sem possibilidades de reformulação, afirmando ainda, haver uma certa dose de absolutismo mesmo nos empiristas: sobretudo com base no uso da noção de “evidência objetiva”. James coloca-se ao lado dos empiristas, tecendo porém, fortes críticas à esta última noção. A despeito de todos os debates filosóficos acerca da relação sujeito/objeto, afirma James:

A mais louvável evidência objetiva não é nunca triunfante aqui. [...] Afirmar que certas verdades agora a possuem, é simplesmente dizer que quando você pensa na verdade delas e elas são verdade, então a evidência delas é objetiva [...]” Assim, “[...]”

---

<sup>82</sup> James, [1897] s.d.:11

<sup>83</sup> James, [1897] s.d.:12

praticamente a convicção de alguém por meio de que a evidência segue é a verdadeira marca objetiva, é uma opinião subjetiva a mais acrescentada ao montante.<sup>84</sup>

De maneira que James, como afirma, continua interessado na “busca pela verdade”. Porém, de forma distinta dos “escolásticos”, não está interessado em compreender de onde a verdade vem, ou onde está a verdade, mas sim, “a que leva a verdade”. Um último ponto das discussões preliminares de James diz respeito ao que ele chama de duas maneiras de encarar nosso dever em matéria de opinião: a) “nós devemos conhecer a verdade”; b) “nós devemos evitar o erro”. Apesar de considerar a escolha por uma ou outra perspectiva como expressões de nossa vida passional, James opta pela primeira opção que apresenta.

James agora entra em sua questão central: não apenas encara como algo positivo vermos nossa natureza passional influenciando-nos em nossas opiniões, mas há mesmo algumas situações em que torna-se inevitável que não escolhamos entre duas opções a partir de nossa natureza passional. No mínimo temos que admitir dois passos iniciais de paixão como necessários: ou optamos por “buscar a verdade” ou por “evitar o erro.”<sup>85</sup>

Como a maior parte das opções oferecidas quotidianamente ou em termos de ciência mostram-se triviais, muitas vezes pode-se optar pela decisão de “evitar-se o erro”, através de uma atitude de “equilíbrio cético”. Contudo, os cientistas que de fato procuram posicionar-se positivamente e provar suas hipóteses têm necessariamente que apelar para a sua natureza passional ou volitiva, procurando tornar suas verdades “verificadas”. Nas palavras de James, eles precisam do “coração”, para sustentarem a crença em uma hipótese viva toda sua.

Porém, afirma James, “onde quer que não haja uma opinião forçada, o intelecto desapaixonadamente judicioso sem hipóteses de estimação, salvando-nos como faz, do engano de qualquer modo, deve ser o nosso ideal.”<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> James, [1897] s.d.:15-16.

<sup>85</sup> James [1897] s.d.:19.

<sup>86</sup> James [1897] s.d.:21-22.

### **Ciência, religiosidade e escolha moral**

Mas nem sempre podemos mantermo-nos na posição exposta acima, sobretudo no que tange a questões morais. “Uma questão moral”, afirma James, “é uma questão não do que existe sensivelmente, mas do que é bom, ou seria bom se de fato existisse. A ciência pode dizer-nos o que existe; para comparar porém, os valores, tanto do que existe quanto do que não existe, não precisamos consultar ciência alguma, mas o que Pascal chama nosso coração. A “própria ciência” consultaria o “seu coração na atitude de assegurar que a averiguação do fato e a correção da própria crença são os bens supremos do homem.” De maneira que, “a questão de ter crenças morais ou não delas, é decidida por nossa vontade.” Assim, propõe James: “Nas verdades dependentes de nossa ação pessoal, então, a fé baseada no desejo é certamente uma coisa legal e possivelmente indispensável.”<sup>87</sup>

James não entende fé como “acreditar em alguma coisa que se sabe que não é verdade” (ou, sem o auxílio de inquirição científica, como diria Clifford). Para ele, quando há “opções vivas que o intelecto individual não pode resolver por si”, então toma espaço a “liberdade de acreditar”. Desta feita, tanto o religioso quanto o cientista estariam escolhendo entre “opções vivas” de acordo com sua visão de mundo, no que diz respeito a tomar como válidas ou não, seja a visão de mundo religiosa, seja a científica (de acordo como o caso).

James afirma que “a ciência diz o que as coisas são; a moral diz que algumas coisas são melhores que outras; e a religião diz essencialmente duas coisas. Primeiramente diz que as melhores coisas são as mais eternas”; segundo, “que estaremos melhor agora mesmo se acreditarmos ser verdadeira sua primeira afirmação.”<sup>88</sup> Assim há uma diferença de questão primordial no que tange à religião, à ciência e à moral, de maneira que cada campo fornece respostas diferentes a necessidades distintas do ser humano. Esta distinção é importante por afirmar diferenças entre os “campos” do conhecimento que, assim como a “liberdade mental de cada um”, devem ser respeitadas, em nome do que James chama de “espírito de tolerância interna, sem o qual toda nossa tolerância externa é desalmada.”<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> James [1897] s.d.:22-23

<sup>88</sup> James, [1897] s.d.:25.

<sup>89</sup> James, [1897] s.d.:30.

Um outra distinção é feita a partir da diferenciação já postulada por James entre absolutismo e empirismo em filosofia: como poderíamos tomar por absolutamente “falsa” a fé religiosa se, colocando-se ao lado do empirismo, propomos que não há quaisquer “sinos que dobrem” anunciando que a verdade foi atingida? Na verdade, para James, temos o direito de tomar uma atitude “absolutista”, e postular que podemos sustentar “verdades finais”, através de sistemas lógicos fechados. Contudo, ainda assim trata-se de uma opção nossa. Como afirma James, “em todo caso, agimos tomando nossas vidas nas mãos.”<sup>90</sup>

### **III - Situando diferenças ou um debate fundamental: neutralidade, experiência e evidência**

O que poderíamos observar inicialmente aqui relaciona-se ao fato de que, no que tange a algumas proposições de Clifford, como é o caso da consciência de que a ausência de investigação científica pode conduzir a problemas sociais sérios, James certamente posicionaria-se ao lado do autor: ele não nega, mas sim, afirma, a importância do uso de um “intelecto judicioso” onde quer que não hajam hipóteses forçadas. Porém a questão central de James é uma crítica ao que ele chama de “posições absolutistas” em filosofia, numa reflexão que tem como pano de fundo a “moderna guerra entre ciência e religião”, segundo a expressão de Durant<sup>91</sup>, e nesta reflexão, acabou por lançar idéias originais no que tange à “estrutura de plausibilidade” dos saberes e crenças. Assim, James acabaria por distinguir claramente entre os campos da ciência (que diz o que as coisas são) da moral (que diz que algumas coisas são melhores que outras) e da religião (que diz que as melhores coisas são as mais eternas, e que estaremos melhor se acreditarmos nesta primeira afirmação). Isto o levaria a considerar que cada campo fornece respostas diferentes a necessidades distintas do ser humano, e nenhum sistema absolutista fechado poderia “provar” que apenas a ciência é algo em que é lícito crer.

Além dessa conclusão mais geral, no que tange às críticas jamesianas mais contundentes ao escrito cliffordiano, algumas questões aparecem-nos como importantes aqui. Uma primeira refere-se à desmistificação levada a cabo por James do lugar da ciência enquanto uma instância neutra da cultura. Clifford considerava pouquíssimo o peso das

<sup>90</sup> James, [1897] s.d.:30.



inclinações culturais e psicológicas para a inquirição, estando preso à noção de possibilidade de neutralidade científica. James, ao contrário, teceu duras críticas a essa noção. James sustentava que tanto decisões da nossa natureza volitiva ou passional como intelectual podem ser questionadas, estando sempre associadas a contextos de uso. Para ele, a grande questão neste tocante é que, homens como Clifford, consideram as chamadas “hipóteses religiosas” como algo absolutamente “morto” (ao contrário do que ele chama “hipóteses vivas”): daí o fato de procurarem sempre esvaziar-lhe o sentido religioso, encarando-as mesmo como patológicas (lembramos da apreciação cliffordiana do maometanismo).

Notemos aqui que, como já afirmamos, em “A Vontade de Crer”, James ainda opera com a distinção “natureza passional” e “natureza intelectual” (associando a primeira ao fato de cremos por exemplo em fatos religiosos), parecendo cair em uma armadilha ao tentar equacionar, de uma forma distinta da tradição científicista, o conflito entre instâncias da cultura: acaba por associar “natureza intelectual” à ciência, e parecendo manter uma distinção entre noções como *saber* e *crença*. Esta posição, como já afirmamos antes, seria reformulada no “Pragmatismo”, estando todas as instâncias e “naturezas” mergulhadas na noção de crença (enquanto regra instrumental para a ação). Contudo, o fato de James ter situado a opção por determinadas hipóteses em termos de necessidades distintas daquele que crê, por si já revela uma forte consciência da contingência das crenças de acordo com os contextos. Além disso, diferenças fundamentais no que tange ao entendimento de duas noções básicas conduzem a uma grande distância entre o ensaio de Clifford e o de James: as noções de *experiência* e *evidência*.

O que está em questão em ambos os ensaios, como Hollinger (1998) nos chama a atenção é a “estrutura de plausibilidade do conhecimento”. Em Clifford, a noção de experiência aparece como algo extremamente limitado por uma visão absolutamente distinta do pluralismo jamesiano: apesar de considerar que a “uniformidade da natureza” é um *postulado ontológico* fundamental para prosseguirmos na produção da verdade (e não uma realidade em si), Clifford hierarquiza as experiências, colocando os experimentos laboratoriais repetíveis como de primeira grandeza para a produção da verdade. Os achados de historiadores, seriam menos plausíveis. Já as considerações religiosas, poderiam ser

---

<sup>91</sup> Durant, 1994.

encaradas como lenitivos para os homens, mas jamais como “verdades”, dado que sempre conflituosas, e jamais constitutivas de regras universais para o saber.

Assim, para Clifford, deveríamos buscar não a felicidade nos “lenitivos religiosos”, mas a verdade, ou melhor, deveríamos evitar a *crença sem evidência*. Como afirma Rorty:

Clifford convida-nos a ser responsivos à “evidência”, bem como às necessidades humanas. A questão entre James e Clifford, logo, vem disto: a evidência é alguma coisa que flutua fora dos projetos humanos ou a demanda pela evidência é simplesmente a demanda de outros seres humanos pela cooperação em tais projetos?<sup>92</sup>

Elegendo patamares de qualidade da experiência e da evidência entre o que seria “mais verdadeiro” e “mais falso”, com base na experiência direta com o mundo físico, Clifford quase que desconsidera o papel subjetivo do cientista na escolha por determinadas evidências, colocando-se numa posição realista-fundacionalista<sup>93</sup>, nos termos de Rorty (1998). Não é que James não considerasse o experimento científico racional como importante, visto que sua produção voltava-se de fato para a ciência, a ponto de, como já citamos, afirmar em “A Vontade de Crer”: “[...] onde quer que não haja uma opinião forçada, o intelecto desapassionadamente judicioso sem hipóteses de estimação, salvando-nos como faz, do engano de qualquer modo, deve ser o nosso ideal.”<sup>94</sup> (James certamente concordaria que, por exemplo, o barqueiro hipotético de Clifford deveria ter utilizado a ciência da engenharia naval e evitado o acidente). Contudo a discussão aqui é sobre os limites entre as instâncias da cultura, e sobre a verdade em sua inserção social. O fundacionalismo é, segundo Rorty:

[...] um ponto de vista epistemológico que pode ser adotado por aqueles que sustentam julgamento conforme a afirmação dos realistas de que a realidade tem uma natureza intrínseca. Operando em um diapasão trans-histórico, os fundacionalistas buscariam

<sup>92</sup> Rorty, 1998:87.

<sup>93</sup> Esta questão, bem como a da distinção entre “busca pela verdade” e “busca pela felicidade” ficam claras na passagem em que Clifford aborda as crenças muçulmanas (Cf. item I deste tópico).

<sup>94</sup> James, [1897] s.d.:21-22.

sempre fontes últimas de evidência tais como Escritura, tradição, idéias claras e distintas, experiência dos sentidos, e senso comum.<sup>95</sup>

Pensar que as nossas inquirições seguem a ordem de razões da natureza não parece fazer nenhuma diferença prática para James.

Atualmente um debate semelhante a este encontra-se nas diferenças entre autores como Donald Davidson e Bernard Williams. Rorty (1993), afirma que, enquanto Davidson sustenta que não podemos tomar a noção de crença enquanto representação da realidade (apesar de sustentar que “as crenças podem ser verdadeiras e falsas”), autores anti-pragmatistas como Bernard Williams reafirmam a distinção lockeana entre o que as coisas são, “independentes de nós, e a descrição que delas fazemos com vistas a servirmos às nossas necessidades.”

Por outro lado, como Hollinger (1998) nos chama a atenção, “A Vontade de Crer” possui também seu caráter de “espasmo” (trata-se de um ensaio, que por si já é uma forma literária livre, em que James conduz algumas reflexões novas para o momento de sua carreira, que só seriam melhor refletidas posteriormente). Assim, no que tange a pequenas questões internas, há passagens que podem ser revistas à luz da leitura de Clifford, a despeito das contundentes críticas de James.

Uma primeira questão que surge como “falsa representação” jamesiana, diz respeito ao fato de que, analisando a frase “é errado em todos os casos acreditar sob evidência insuficiente”, James afirma que Clifford teria sugerido que teríamos de paralisar diversas ações (ações muitas vezes forçosas, impossíveis de serem paralisadas); Clifford disse: “Nós [não] temos nenhuma razão para temer com receio de que um hábito de inquirição conscienciosa deva paralisar as ações de nossa vida diária’ [...]”, como se respondendo a James diretamente. “Nós encontramos muitos casos em que é nosso dever agir sobre probabilidades, embora a evidência não seja tal para justificar a presente crença.”<sup>96</sup> Clifford tinha tomado cuidado, então, para evitar justamente a falsa representação de suas idéias. Assim, teria afirmado que, de fato, temos que agir a partir da melhor crença que dispomos, e criticou a crença cega, não submetida à inquirição, atenuando o absolutismo atribuído à sua noção de suficiência de evidência.

---

<sup>95</sup> Rorty, 1998:87.

Uma segunda questão diz respeito à noção de uniformidade da natureza. James critica Clifford afirmando que “a natureza pode não ser uniforme no final das contas.” Porém, como situamos a pouco, Clifford não teria dito que a natureza é uniforme, mas sim que nós *precisamos postular* que ela é assim para que possamos conduzir experiências que sejam conectadas ao nosso rol de verdades. Acreditar na uniformidade da natureza como algo absoluto seria mesmo um exemplo de crer sem evidência suficiente para Clifford.

Outra questão remete-se ao fato de Clifford colocar ênfase sobre as conseqüências da crença para a ação social (quando fala no naufrágio do barco, por exemplo). E James, apesar de discutir sobre o fato de que, em religião, o importante para reconhecermos a verdade não é a evidência sobre o que é afirmado, mas as conseqüências sociais das idéias, não dá exemplos das conseqüências das idéias religiosas como Clifford dá dos problemas gerados pela superstição (O estudo “Variedades da experiência Religiosa” viria a fechar esta lacuna).

Duas últimas questões podem ser tomadas aqui. A primeira, endossando as diferenças entre autores, diz respeito à importância das distâncias de contextos sócio-históricos em que ambos os textos foram produzidos. Quando nos referimos ao fato de que, em termos de “solo cultural” podemos aproximar James e Clifford, referíamos-nos sobretudo, dissemos, à ênfase sobre a importância da inquirição científica em fins do século XIX (que perpassa todo o mundo ocidental). Porém, quando nos voltamos para a argumentação dos autores nos ensaios que elegemos, algo que aparece como digno de nota deriva do fato de que Clifford foi criado em meio à força da igreja sobre a educação, enquanto James viveu em um ambiente de florescimento das universidades e em que a religião aparece mais como elemento privado do que público. Como diz Hollinger: “Clifford temeu a falsidade em uma ordem social que ele pensou poder apenas ser melhorada pela verdade; James defendeu a liberdade contra o que ele viu como a tirania cognitiva da ciência.” Apesar de James ter sido também, certamente, um homem de ciência (tendo produzido obras como os “Princípios de Psicologia”), procurou mesmo assim proteger a crença religiosa do espírito que ele mesmo apreciava (científico), tomando Clifford como uma de suas principais “personificações da ciência positivista.”

---

<sup>96</sup> Clifford, [1879]: par. 25.

Uma segunda diz respeito à evolução das reflexões jamesianas sobre a crença em sua produção posterior. No “Pragmatismo”, diferente do ensaio ora em questão, James passa a compreender crença como um monolito, abarcando tanto religião quanto idéias científicas, como Peirce tinha feito no seu “A Fixação da Crença”. “O self tem uma ‘massa de opiniões’ indiferenciável que é testada pelo curso da experiência e revisada criticamente como um resultado”, afirmaria James.<sup>97</sup> No que tange às crenças religiosas, segundo “Pragmatismo”, elas deveriam ser postas em risco em investigações conscientes, o melhor para maximizar as chances delas estarem provando a verdade.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Murphy, 1993.

<sup>98</sup> Hollinger, 1998:79.

## **Parte 2 - As Variedades da Experiência Religiosa**

Nos textos para os quais nos voltamos até então a religião ou experiência religiosa, ao lado das construções da moral, e da própria filosofia aparecem como elementos de uma crítica jamesiana não apenas ao reducionismo materialista e às visões absolutistas em filosofia e ciência, mas também a uma determinada concepção estreita de “evidência científica”, como vimos. James dialogava diretamente com um filósofo (H. Spencer) e um matemático (W. K. Clifford), procurando afirmar, além de seu humanismo, sua crença na vontade livre, seu pluralismo, e sua consciência crítica com relação à *importância*, mas também aos *limites* da ciência ao lidar com outras esferas da cultura. Além disso, já buscava afirmar-se um “empirista”, em oposição aos chamados filósofos absolutistas.

A despeito da permanência de alguns dos elementos básicos do que viria a constituir a filosofia pragmática jamesiana (sobretudo estes que situamos acima), em “As Variedades da Experiência Religiosa” os elementos religiosos e científicos entram em contato de uma maneira distinta dos escritos já mencionados. Não apenas pelas dimensões (os dois textos anteriores eram ensaios mais breves, enquanto que este constitui uma série de vinte conferências) mas sobretudo pelos novos objetivos (trata-se de uma investigação científica diretamente voltada para os fenômenos religiosos), James fornece-nos um texto singular, que teve forte repercussões, sobretudo na América do Norte.

Charles Peirce, por exemplo, considerava “As Variedades da Experiência Religiosa” como o melhor dos livros de James, devido aos seus reflexos sobre a cultura americana em um momento em que muitas pessoas temiam afirmar sua crença em qualquer forma de religiosidade. Não apenas leitores esporádicos, mas também filósofos do porte de Wittgenstein e Bertrand Russell foram influenciados por esta obra.<sup>99</sup> O filósofo Henri Bergson, que concordava com muitos elementos do pensamento de James, assim expressou-se com relação à obra, em carta ao autor:

Acabo de ler o livro que tiveste a bondade de me enviar – *The Varieties of Religious Experience* – e quero dizer-vos da profunda impressão que esta leitura me causou. Eu a comecei a uma dezena de dias e, desde então, não posso pensar em outra coisa, tão

---

<sup>99</sup> Myers, 1986.

cativante é o livro e, permiti-me dizer-vos, apaixonante de ponta a ponta. Lograstes, creio, extrair a própria quintessência da emoção religiosa. Sem dúvida sentíamos já que essa emoção é ao mesmo tempo uma alegria sui generis e a consciência de uma união com uma potência superior; mas qual é a natureza desta alegria e o que é esta união é o que não parecia nem analisável nem exprimível, e é entretanto o que vós soubestes analisar e exprimir [...].<sup>100</sup>

Considerando nossos objetivos com este trabalho, as “Variedades” de James constituem um texto relevante, e é precisamente para esta obra que nos voltamos na presente parte de nosso texto.

### **I - Ciência e experiência religiosa: novas aproximações**

Deixando de lado o fato de que o uso do campo religioso é uma constante na constituição da filosofia pragmática jamesiana, poderíamos nos perguntar: que motivos (além de um convite para ministrar palestras na universidade de Edinburgh) teriam levado James a voltar-se diretamente para o estudo da “experiência religiosa”? Segundo Myers:

James estava inquieto porque a religião estava sendo crescentemente rejeitada por seus companheiros intelectuais. Ele estava confuso por ser visto como um excêntrico produto do protestantismo, e ele disse que escreveu como fez sobre religião porque suas audiências eram compostas por intelectuais céticos.<sup>101</sup>

Cho (1996) nos lembra que, para James, as novas teorias científicas de forma alguma se incompatibilizavam com as crenças religiosas individuais: ele possuía um agudo senso sociológico, que o fazia ter consciência do seu próprio lugar de cientista. Desta feita, procurou precisamente utilizar-se do que ele chamaria de “ciência da religião” para compreender os fenômenos religiosos desconsiderados pelos cientistas materialistas de sua época.

<sup>100</sup> Bergson, [1903], 1989:123.

<sup>101</sup> Myers, 1986:447.

Como nos diz Posnock (1998), James, ao mesmo tempo que era um intelectual extremamente cientificista, integrou um conjunto de críticos do século XIX que contribuíram para a constituição do “matriz internacional do modernismo precoce”. Posnock coloca James ao lado de autores como Freud, Nietzsche e Dostoiévski, devido às consequências do seu pensamento para o universo cultural do século XX.<sup>102</sup>

Especificamente James se propõe a analisar dois amplos problemas dos quais ele já tinha consciência antes de começar a escrever sua obra, como revela uma carta a Frances Morse datada de 1900.<sup>103</sup> Em primeiro lugar, ele afirma que irá defender, indo de encontro a uma grande massa de filósofos, cientistas e teólogos (sobretudo os idealistas), ‘experiência’ em oposição à ‘filosofia’ como sendo a base do fenômeno religioso. Em segundo lugar, James procura afirmar a importância e o valor das experiências religiosas para a humanidade, mesmo considerando o caráter “absurdo” e “inverossímil” de muitas delas. Apesar da obra encontrar-se mais focada na realização do primeiro objetivo, haja visto que possui um forte caráter de abordagem descritiva de aspectos da experiência religiosa (tais como a conversão, a prece, a experiência mística, entre outros), estes dois objetivos amplos são contemplados.

## **II - A experiência religiosa segundo um médico-psicólogo-filósofo**

Se bem que oficialmente médico, James, como já foi dito em obras diversas, esteve entre os pioneiros a estruturarem com bases sólidas a investigação psicológica. Em “As Variedades da Experiência Religiosa” ele se autodenomina um psicólogo logo de saída. Já na primeira das vinte conferências que compõem a obra (intitulada “Religião e Neurologia”), procurando delimitar metodologicamente sua pesquisa, James afirma:

A psicologia é o único ramo do saber que tenho versado particularmente. Para o psicólogo, as tendências religiosas do homem hão de ser, pelo menos tão interessantes quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição mental. Dir-se-á, por

<sup>102</sup> Vale lembrar que a obra de James antecede alguns dos principais estudos contemporâneos sobre o tema da religiosidade, como “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” de Weber (1904-5) “As Formas Elementares da Vida Religiosa” de Durkheim (1912).

<sup>103</sup> Veja-se Niebhur, 1998:215.



consequente, que a coisa mais natural para mim, como psicólogo, seja convidá-los a uma resenha descritiva dessas propensões religiosas.<sup>104</sup>

Isto nos dá uma noção do tipo de pesquisa que James apresenta nesta obra. Contudo, *duas questões* são importantes antes de prosseguirmos situando seus momentos e debates relevantes.

Em primeiro lugar, para quem James estaria voltando-se em sua obra? Segundo Myers, no que tange à análise da questão religiosa, a obra de James, em seu conjunto<sup>105</sup>, é uma resposta científico-filosófica a duas vertentes principais de pensamento: “[...] os racionalistas defensores do Absoluto e os proponentes científicos do materialismo.”<sup>106</sup> No caso da primeira vertente, James criticava-lhe sobretudo a construção de um tipo de racionalidade pautada na presunção da possibilidade de obter-se um conhecimento (inclusive religioso) acabado e seguro com relação ao todo do universo. Como afirmaria posteriormente em “Pragmatismo”: “Quem quer que afirme a unidade teológica absoluta, dizendo que há um propósito que cada detalhe do universo submete, dogmatiza em seu próprio risco.”<sup>107</sup> Para James, estando as raízes da religião na experiência, nós não poderíamos assumir que toda a sua realidade é acessível à razão como os racionalistas e idealistas.

O motivo da oposição de James ao materialismo científico foi diferente, visto que estes últimos não tratavam meramente de distinguir, mas sim de eliminar inteiramente a religião. Como afirma Niebhur (1998), em sua reação aos materialistas científicos, James conectou ética e religião, embora algumas vezes seja difícil para seus leitores formularem esta conexão. James encontrava-se extremamente preocupado “com as mais amplas implicações pessoais e sociais” deste tópico (a experiência religiosa) que, nas palavras de Cho (1996), havia antes “confundido a ciência”.

Assim, também em “Variedades”, estaria James tomando estas duas perspectivas (idealismo e materialismo) como opostas ao seu ponto de vista. De fato, se considerarmos

<sup>104</sup> James, [1902], 1995:16.

<sup>105</sup> No capítulo 14 da obra de Myers, “*William James – His life and Thought*” o autor utiliza-se de textos diversos de James procurando montar um panorama da perspectiva jamesiana sobre o tema.

<sup>106</sup> Myers, 1986:447.

<sup>107</sup> James, [1907], 1987a :548.

primeiro a perspectiva eminentemente pluralista e “experimentalista”<sup>108</sup> de James no tratamento dos fenômenos religiosos (como o próprio título da obra indica), já temos um passo para compreendermos os desdobramentos da primeira oposição. No que tange ao segundo grupo alvo de críticas, vejamos mais uma passagem das “Variedades”:

O materialismo médico afigura-se-nos, com efeito, uma boa apelação para o sistema de pensamento demasiado simplista que estamos considerando. [...] Argumentar [...] com a causação orgânica de um estado de espírito religioso para refutar-lhe a pretensão de possuir um valor espiritual superior é totalmente ilógico e arbitrário, a menos que já se tenha descoberto antecipadamente a teoria psicofísica capaz de ligar os valores espirituais em geral a determinados gêneros de mudança psicológica.<sup>109</sup>

A segunda questão que deve ser posta aqui é: a que tipo de psicologia James refere-se quando afirma que é com as “lentes” do psicólogo que ele se aproxima do problema da experiência religiosa? Procurando compreender esta questão, Niebhur (1998) apresenta uma distinção no interior da obra de James entre a psicologia como “a ciência do Mental” como aparece nos “Princípios de Psicologia”, e como “descrição e explanação de estados de consciência como tais”, segundo “Psicologia: Breve Curso”. No primeiro caso, temos teorias mais ou menos acabadas sobre o mental (relação da consciência a ‘objetos independentes de consciência’ ou ‘As Relações de Mentis a Outros Objetos’), permanecendo uma posição mais ou menos tradicional em relação ao dualismo sujeito / objeto. No segundo caso a “psicologia é mais restrita e exclui questões de metafísica, axiologia, e teoria do conhecimento”, aproximando-se da noção de “ciência natural”, sem pretensões a ser uma “Teoria do Conhecimento” ou “Psicologia Racional.” Este segundo tipo é o que mais se aproxima do tipo de abordagem em ‘Variedades’.<sup>110</sup>

Vejamos porém, o que James quer dizer aqui com “ciência natural”. Eis uma passagem do livro “Psicologia: Breve Curso”, citada por Niebhur:

<sup>108</sup> No sentido de que James toma a religião não como um ideal filosófico abstrato de crença em realidades não-concretas, mas como algo múltiplo e experienciado concretamente pelo crente (“experienciador”), e diretivo para suas ações futuras.

<sup>109</sup> James, [1902] 1995:22.

<sup>110</sup> Niebhur, 1998:217.

Quando, então, nós falamos da psicologia como uma ciência natural, nós não devemos assumir que aquela significa um tipo de psicologia que postula enfim uma base sólida. Ela significa precisamente o inverso; ela significa uma psicologia particularmente frágil, e dentro da qual as águas do criticismo metafísico escoam em cada ponto, uma psicologia toda de cujas assunções elementares e dados devem ser reconsiderados em conexões mais amplas e traduzidos em outros termos. Isto é, em resumo, uma frase de modéstia, e não de arrogância.<sup>111</sup>

Ou seja, apesar de excluídas as amplas questões da metafísica e da axiologia, um “criticismo metafísico” encontra-se presente em toda a obra. Mesmo porque, apesar de não ter prosseguido tanto quanto projetara no âmbito das reflexões filosóficas acerca da experiência religiosa, James acaba por realizar uma série de incursões crítico-filosóficas em meio a este tratado que ele considerava mais descritivo do que analítico.

### **III - Duas distinções conceituais importantes**

#### **Juízos existenciais e juízos de valor**

Em seu estudo James toma como fonte básica de investigação uma série de textos escritos por religiosos das mais diversas vertentes, a que ele dá o nome de “documentos humanos”<sup>112</sup> (da sistematização destes documentos surgem algumas classificações gerais e conclusões que comentaremos posteriormente). Duas indagações básicas são postas pôr ele na primeira conferência (que, junto com a segunda, fornece as bases metodológicas de toda a investigação): “Que são propensas religiosas?”; “Qual é a sua significação filosófica?”. A resposta a estas perguntas demandaria *uma primeira distinção* fundamental na obra de

<sup>111</sup> Psicologia: Breve Curso, pág. 400, apud Niebhur, 1998:217-218.

<sup>112</sup> Apesar de sua declarada ênfase nos aspectos individuais da experiência religiosa (com uma abordagem psicológica), o tratamento que James dá a esses “documentos humanos” possui semelhanças com a posterior abordagem sociológica weberiana pautada na noção de “tipo ideal”: Weber utilizou, por exemplo, as idéias do inventor e publicitário americano Benjamin Franklin como peça importante na tipificação do “espírito do capitalismo”, com expressões do tipo “Lembra-te que tempo é dinheiro” (Veja-se Weber, M. [1904-5] (1999) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo, Pioneira, pp. 29-30. James trabalha de forma semelhante, procurando “tipificar” a conversão, a santidade, a experiência mística, entre outros aspectos da experiência religiosa.

Jates: a distinção entre “juízos existenciais” e “juízos de valor”. Em outras palavras: se procurássemos fornecer soluções às questões propostas acima, a primeira requereria juízos ou proposições *existenciais*, enquanto a segunda, juízos de *valor ou espirituais*.

Tomando como fonte básica de pesquisa relatos de fundadores de religiões, esses aparecendo muitas vezes como patológicos para alguns leitores, Jates mostra que encontra-se consciente de seu apelo a estas personalidades ditas patológicas. Porém, sobretudo baseado em seu desacordo com aqueles a quem ele chama de ‘materialistas médicos’ (e suas afirmações de que experiências religiosas nada mais seriam do que produto de desarranjos orgânicos), Jates sustenta que a origem do fato religioso (bem como as respostas referentes a *o que são estes fatos*) nada significa para suas investigações como um todo. Para ele, ao contrário, o valor das atitudes, crenças e modos de vida religiosos:

[...] só pode ser determinado pôr julgamentos espirituais que lhe digam diretamente respeito, julgamentos baseados, primeiro que tudo, em nosso sentimento imediato; e em segundo lugar, no que podemos averiguar acerca de suas relações, conhecidas pôr experiência, com as nossas necessidades morais e com o resto do que julgamos verdadeiro.<sup>113</sup>

Assim, compreendemos a necessidade da distinção entre os dois tipos de juízo ou julgamento (*judgment*). James então elege critérios como a “luminosidade imediata, a razoabilidade filosófica e o valor moral” como “os únicos legítimos” no que tange a uma determinação do valor dos fatos religiosos. Para Niebhur (1998), o termo ‘luminosidade imediata’ não é de todo claro, mas aplica-se àqueles que submeteram-se a experiências religiosas que alteraram seu sentido de vida. O termo experiência também é visto pelo autor como usado em vários sentidos (‘o sentimento imutável que cada um tem do passar da roda do destino’, ‘a percepção sensível da mudança’). “Mas aparentemente ele sempre significa ‘conhecimento’ conduzindo conseqüências práticas.”<sup>114</sup>

É importante destacar ainda que Jates afirma que os critérios que ele apresenta são pragmáticos, estando em consonância com os critérios emprestados de sua filosofia como um todo (devemos conhecer o valor das experiências pôr seus frutos, não pôr suas raízes).

<sup>113</sup> James, [1902], 1995:24.

<sup>114</sup> Niebhur, 1998:219.

Situando tais critérios no contexto da pesquisa em foco, Jates afirma: “[...] todos os senhores devem estar agora preparados para julgar a vida religiosa exclusivamente pelos seus resultados, e presumirei que o bicho-papão da origem mórbida já não lhes escandalizará a piedade.”<sup>115</sup>

Jates justifica ainda o fato de muitas vezes estar voltando-se para as experiências religiosas como experiências concretas (da mesma forma que os que a tomam como patológicas, porém partindo de pressupostos absolutamente distintos). Para tal ele apoia-se no fato de que não toma a experiência religiosa (pôr exemplo, a experiência de uma melancolia religiosa) como *essencialmente* distinta de outras experiências (uma melancolia não-religiosa, por exemplo): o que a distingue é o fato de o experienciador reconhecê-la como um contato sobrenatural ou algo deste gênero.

### **Religião institucional e religião pessoal**

Por mais que nos tratados científicos sobre a experiência religiosa busquem-se definições precisas sobre o termo religião, sua amplitude mostra que esta é uma tarefa impossível. Como James constata:

[...] como não parece existir nenhuma emoção religiosa elementar, mas apenas um cúmulo comum de emoções sobre o qual os objetos religiosos podem formar-se, assim também se pode provar concebivelmente que não existe nenhum tipo específico de objeto religioso, e nenhum tipo específico e essencial de ato religioso.<sup>116</sup>

Apesar desta constatação inicial, James afirma que irá procurar não formular uma definição geral de religião, mas sim situar os principais pontos da pequena parcela deste amplo campo de discussões que pretende abordar. Assim, em sua segunda conferência (“Delimitação do Assunto”) apresenta mais uma distinção importante: distingue entre “religião institucional” e “religião pessoal”. A primeira, diria respeito mais aos aspectos rituais e sacrificiais da religião (uma espécie de “arte de granjear os favores dos deuses”). A segunda diria respeito mais às “disposições interiores do próprio homem” enquanto

<sup>115</sup> James, [1992] 1995:26

<sup>116</sup> James, [1902] 1995:30.

buscando aperfeiçoar-se na vida religiosa. E James afirma então: “[eu procurei] deixar completamente de parte o ramo institucional, não dizer nada sobre a organização eclesiástica, [...] e restringir-me, tanto quanto me for possível, à religião pessoal pura e simples.”<sup>117</sup> Apenas para fins do seu estudo, James define a religião como “*os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino.*”<sup>118</sup>

Algumas das conclusões finais de James (que procuraremos apreciar no final desta parte do trabalho) revelam coerência com esta posição inicial. Perguntando-se se a existência de uma multiplicidade de tipos, seitas e credos religiosos seria algo lamentável, James responde negativamente com firmeza. Para James o divino não pode significar nenhuma qualidade, ele deve significar um grupo de qualidades, visto que, assim, diferentes homens poderiam todos encontrar “missões dignas”.

#### **IV – Análise jamesiana do campo religioso**

Postas as principais questões teóricas e metodológicas que constituem parte do arcabouço filosófico e analítico de James com relação à religião, o autor passa a uma análise dos chamados *documentos humanos* de que ele lança mão. Disto procuraremos trazer alguns aspectos principais, já que ao todo James dedicou-lhes dezesseis conferências, lançando mão de vasto material bibliográfico. James aborda temas diversos, como o “equilíbrio mental”, a “alma enferma”, a conversão, a santidade, a experiência mística, entre outros. Para Niebhur (1998): “[...] com a possível exceção das leituras sobre misticismo, a seqüência que James adota conforma-se à progressão ideal da experiência religiosa evangélica. Esta seqüência fornece o volume de ‘dados concretos’ sobre os quais suas próprias conclusões estão baseadas.”<sup>119</sup>

James inicia a terceira conferência (“A Realidade do Invisível”) afirmando que: “Se nos pedissem para caracterizar a vida da religião no sentido mais amplo e mais geral

---

<sup>117</sup> James, [1902] 1995:31.

<sup>118</sup> James, [1902] 1995:31-32.

<sup>119</sup> Niebhur, 1998:225.

possível, poderíamos dizer que ela consiste na crença que existe uma ordem invisível, e que nosso bem supremo reside em ajustarmo-nos harmoniosamente a ela.”<sup>120</sup>

É a essa ordem que James pretende referir-se. Ele acaba por tomar as experiências com esta realidade invisível como absolutamente múltipla, descrevendo casos diversos. De fato, talvez a passagem que melhor defina este tópico seja esta em que James utiliza-se de uma metáfora relativa à maneira como perceberíamos esta realidade invisível ou Deus:

É como se uma barra de ferro, sem tato nem vista, sem nenhuma faculdade representativa, pudesse, apesar disso, ser vigorosamente dotada da capacidade de perceber a energia magnética; [...] a barra de ferro nunca poderia dar aos senhores uma descrição exterior dos agentes que tinham o poder de afetá-la com tanta força; entretanto, estaria inteiramente consciente, através de cada fibra do seu ser, da presença e da importância deles para a sua vida.<sup>121</sup>

Assim, esta conferência compõe-se basicamente de relatos de experiências com esta realidade invisível” que James algumas vezes aproxima das experiências místicas que pretende abordar. Experiências estas que lidam com o “invisível” mas constituem algo absolutamente real para quem as vive.

Em suas palavras finais, James volta-se para o fato de que, muitas vezes estas experiências diretas” de Deus são mais convincentes do que as chamadas provas lógicas ou racionais para quem as tem:

A inferioridade do nível racionalístico é tão manifesta quando o racionalismo argúi em favor da religião quanto quando argúi contra ela. A vasta literatura das provas da existência de Deus tiradas da ordem da natureza, que há um século parecia tão irresistivelmente convincente, hoje em dia pouco mais faz do que juntar poeira nas bibliotecas [...].<sup>122</sup>

Esta distinção lembra-nos a diferenciação entre *conhecimento por familiaridade* e *conhecimento sobre* utilizada por James nos “Princípios” segundo nos mostra Myers

<sup>20</sup> James, [1902] 1995:44.

<sup>21</sup> James, [1902] 1995:45.

(1986). Segundo esta distinção, as palavras *sentimento* [feeling] e *pensamento* [thought] dariam voz a uma antítese, a partir da qual aquilo com o que nós estamos *familiarizados* é apenas *presente* em nossas mentes. Mas quando nós sabemos *sobre* algo, nós fazemos algo mais, nós submetemos isto a um tipo de tratamento operando com nossos pensamentos. Obviamente esta distinção não é tomada como absoluta. Porém como já a partir de os “Princípios” James tende a considerar cada vez mais de fato só haver “conhecimento sobre”, Myers (1986) toma as “Variedades” como um livro transicional, exibindo descrição e julgamentos espirituais, psicologia e metafísica incipiente, de forma intercambiada na mente de James.

Em suas conferências seguintes (conferências IV a VII) James ocupa-se tanto da questão da felicidade ou “equilíbrio mental” como do que ele chama de “alma enferma”. No que tange à primeira temática, James aproxima os temas da religião e felicidade, partindo do fato de que “se um credo faz o homem sentir-se feliz, ele o adota quase que inevitavelmente. Uma crença como essa tem de ser verdadeira.”<sup>123</sup> Certa ou não, esta lógica é certamente usada pelo “homem comum” segundo James. O autor refere-se nessas conferências aos tipos que tendem ao otimismo religioso mais presente no catolicismo do que no protestantismo. Em suas palavras, ele refere-se a:

[...] um temperamento organicamente voltado para o lado da alegria e fatalmente proibido de demorar-se, como se demoram os de temperamento oposto, nos aspectos mais escuros no universo. Em alguns indivíduos, o otimismo torna-se quase patológico, como se não fossem capazes nem mesmo de uma tristeza transitória ou de uma humildade momentânea, graças a uma espécie de anestesia congênita.<sup>124</sup>

James toma o exemplo do escritor e poeta Walt Whitman como figura clássica deste tipo de crença religiosa no otimismo e no bem, e como restaurador de uma espécie de “religião natural” para uma série de leitores.

---

<sup>122</sup> James, [1902] 1995:56.

<sup>123</sup> James, [1902] 1995:59.

<sup>124</sup> James, [1902] 1995:62.



No oposto desta visão, haveria as chamadas “almas enfermas”, divididas entre o mundo espiritual e o mundo material, pressentindo o mal como um elemento sempre presente.

No início da conferência VIII James afirma que há assim, dois tipos religiosos dicotômicos a partir da sua análise do “equilíbrio mental” e da “alma enferma”. No primeiro caso, o mundo seria tomado como “uma espécie de negócio retilíneo, ou de um único andar, cujas contas se fazem sob uma só denominação”, referindo-se ao tipo de espiritualidade que vê um bem neste mundo terreno. James associa esse primeiro caso a uma espécie de “naturalismo” (Walt Withman, por exemplo via os ambientes naturais como plenos de paz e bem). No segundo caso, teríamos aqueles para quem “o mundo é um mistério de dois andares”, para os quais “o bem natural não é apenas quantitativamente insuficiente e transitório; em seu próprio ser jaz, emboscada, uma falsidade.”<sup>125</sup> Este último, James associa ao salvacionismo tipicamente protestante.

Passa então a abordar, partindo desse segundo tipo, os processos de “unificação” do que ele chama de “eu dividido”, seguindo pela análise de casos de conversão e santidade. Ele afirma que estas “personalidades heterogêneas” estavam sendo explicadas pela ciência como um resultado das preservação de traços antagônicos de antepassados. No seu caso, ele está mais preocupado em refletir sobre os efeitos da experiência religiosa sobre tais sujeitos.

Uma passagem citada por James das “Confissões” de Santo Agostinho mostra-se paradigmática do processo de transição na conversão: “A nova vontade que comecei a ter ainda não era suficientemente forte para vencer a outra vontade fortalecida pela desídia. Destarte, duas vontades, uma velha, uma nova, uma carnal, outra espiritual, lutavam entre si e turbavam minha alma.”<sup>126</sup>

Após esse período Agostinho, segundo afirma James, escreve que encontrou as “águas calmas da paz”, no que conformaria um processo de unificação do ser. James afirma que um processo de unificação do eu, antes tomado pela instabilidade ou o desequilíbrio, não se resume de forma alguma à faceta religiosa, podendo surgir de uma paixão, “da cupidez, da ambição, a vingança ou devoção patriótica”. Mas no caso da religião, conduz a processos específicos que ele passa a analisar.

---

<sup>125</sup> James, [1902] 1995:112.

## V – Conversão, santidade e misticismo

No interior dos processos múltiplos de unificação do eu, a *conversão* denotaria aqueles exclusivamente religiosos:

Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência do seu domínio mais firme das realidades religiosas.<sup>127</sup>

Evitando tecer considerações sobre a “natureza” da consciência, James utiliza-se de uma metáfora da mente como uma sucessão de campos pelos quais nos interessamos mais ou menos, de acordo com a força com que eles tocam nossa “vontade e desejo”. Assim, sempre que o foco recai, de forma “quente” (segundo a expressão jamesiana para uma maior concentração sobre um interesse), sobre um objeto religioso, temos o fenômeno da conversão. Sobre este “lugar quente” da consciência em sua relação com a religião, afirma James:

Seja-nos permitido, daqui por diante, ao falar no lugar quente da consciência de um homem, no grupo de idéias a que ele se consagra, e pelo qual trabalha, chamar-lhe o centro habitual da sua energia pessoal. Representa uma grande diferença para o homem o ser um ou outro conjunto de idéias o centro de sua energia; e representa uma grande diferença, no que este se torne central ou permaneça periférico. Dizer que um homem está “convertido” significa, nesses termos, que as idéias religiosas, anteriormente periféricas em sua consciência, assumem agora um lugar central, e que metas religiosas formam o centro habitual de sua energia.<sup>128</sup>

James não pretende aludir assim a pressupostos ontológicos no que tange a termos como “alma”, na busca por compreender como os interesses religiosos tornam-se centrais

---

<sup>126</sup> Agostinho, Confissões, Livro VII, apud James [1902] 1995:116.

<sup>127</sup> James, [1902] 1995:126.

<sup>128</sup> James, [1902] 1995:130.

para as pessoas. Preocupado, como dissemos, com o lugar que estes fatos ocupam na vida das pessoas, recorre à obra “The Psychology of Religion” do Dr. Starbuck. O autor sugere que, no caso de pessoas educadas em uma cultura protestante, a religião claramente possui uma função diretiva, encurtando o período de “tempestade e tensão” vivenciado normalmente na fase da adolescência. James acredita que pessoas convertidas a diversos tipos de religiões postulem esta mesma forma de “papel” da conversão nas suas vidas. Contudo, ele propõe que nem sempre estes processos de conversão são conscientemente deliberados pelos sujeitos, falando mesmo em processos “subconscientes”:

Expliquei os fenômenos não apenas como se se devessem em parte, a processos de pensamento e vontade explicitamente conscientes, mas também como se se devessem em parte à incubação e maturação subconsciente [subconscious] de motivos depositados pelas experiências da vida. Maduros, os resultados saem da casca ou desabrocham.<sup>129</sup>

James utiliza-se então da expressão “campo da consciência” (como “a onda da consciência ou campo de objetos presentes ao pensamento a qualquer momento [...] que [...] não se pode delinear [...] de maneira definida”), para poder referir-se àquilo que encontrar-se-ia fora dessa onda, de maneira subliminar, mas interferindo diretamente em processos mentais, e, por conseguinte, na conversão. Nesse caso, refere-se de passagem a autores como Binet, Janet, Breuer e Freud, afirmando que as experiências com hipnose e cura levadas a cabo por alguns destes autores serviriam como uma “base científica” para considerarmos a realidade destes campos “além das margens” da consciência. A percepção ou acúmulo de crenças acerca de um “controle externo” identificado como religioso, nesta região subliminar da consciência, seria responsável pelas chamadas “conversões súbitas”.

Algumas explicações tenderiam, assim, à compreensão dos fenômenos de conversão como da ordem da disfunção, segundo uma valoração desta identificação de origem. Contudo, mesmo se identificamos a origem da conversão em fatores “subconscientes”, segundo três características do sujeito sugeridas por James (“pronunciada sensibilidade emocional; tendência a automatismos; sugestibilidade do tipo passivo”), essa origem não

---

<sup>129</sup> James, [1902] 1995:149.

diminuiria a importância da conversão súbita: “o critério final dos valores religiosos não é psicológico, nem definível em função do como isso acontece, senão algo ético, definível apenas em função *do que se consegue*.”<sup>130</sup>

James cita assim uma série de exemplos de conversões que tiveram resultados práticos positivos na vida das pessoas, passando a dedicar-se à santidade, como uma condição derivativa da experiência de conversão.

Este modelo de consciência como uma sucessão de campos com suas margens indeterminadas escassamente separadas de uma região ultramarginal implica que a consciência não é uma entidade substancial definível de maneira simples. Aqui o modelo primevo de fluxo da consciência de James (sobre o qual comentamos rapidamente na primeira parte de nosso trabalho) parece estar sendo a base para a posição de James. Além disso, James afasta-se da distinção tradicional entre sujeito e objeto, complexificando o entendimento da relação de conhecimento estabelecida no campo religioso.

Da conferência XI à XV James ocupa-se do tema da santidade, procurando dar mais vazão ao que ele chamou de “juízos espirituais” sobre a validade prática da experiência religiosa, e das verdades que delas resultariam para aqueles que crêem. Na realidade, James, como bem nos lembra Badggett (2002), não submete a religião à moral ou à ética, mas identifica a importância da religião na construção da ética. Posteriormente, no “Pragmatismo”, James viria a identificar a verdade com “uma espécie de bem” que adquirimos, operando com “verdades” advindas dos mais diversos campos da cultura.

James define a santidade como “o nome coletivo para os frutos maduros da religião num caráter [...]”. Para ele: “O caráter santo é aquele em que as emoções espirituais são o centro habitual da energia pessoal; e há uma certa fotografia composta da santidade universal.”<sup>131</sup> Dentre as principais características da santidade James aponta a fuga de interesses egoístas mesquinhos e imediatistas e uma ampliação do senso de harmonia para com os outros seres. James vê no “ascetismo”, na “força da alma”, “pureza” e “caridade” os principais aspectos éticos positivos da religião, apresentando vastos exemplos de comportamento dos chamados ascetas, sobretudo alocados nas tradições religiosas cristãs, como é o caso de São João da Cruz. Apenas a partir do capítulo XIV volta-se para o que ele chama “o valor da santidade”.

---

<sup>130</sup> James, [1902] 1995:156.

É nestas páginas que ele explicitamente traz seus “julgamentos espirituais” sobre experiência religiosa. De saída afirma:

Temos apenas de juntar as coisas sem nenhum sistema teológico a priori, e, a partir de um agregado de juízos fragmentários sobre o valor desta e daquela experiência – juízos em que nossos preconceitos filosóficos gerais, nossos instintos e nosso bom senso são nossos únicos guias – decidir que, no todo, um tipo de religião é aprovado por seus frutos, e outro tipo condenado.<sup>132</sup>

Assim, mais uma vez aqui, como em “A Vontade de Crer”, a busca pelas “verdades” não aparece como algo objetivo, ou, como James diria, não há “certezas apodíticas” no que tange ao valor das religiões. Assim ele se propõe a analisar a vida religiosa segundo seu “bom senso”, não significando com isso nem que esteja refletindo fora de critérios científicos, nem que procure sistematicamente utilizar-se do ceticismo como critério básico de reflexão sobre as religiões. O empirismo de James em que as hipóteses são sempre passíveis de reformulação não impede que haja uma busca pela verdade.

Utilizando-se da distinção entre religião institucional e religião pessoal, James afirma que, no caso do primeiro tipo, haveria uma tendência para a corrupção, e este seria um dos fatores nas bases da revolta contra a religião. Para ele “os frutos da religião, como todos os produtos humanos, estão sujeitos à corrupção pelo excesso.” O fanatismo religioso bem como o desespero por manter uma “pureza” com relação ao mundo secular seriam indícios deste lado problemático da religião na vida dos indivíduos. A caridade, por outro lado, seria o melhor fruto da vida religiosa vivida intensamente.

Tais problemas que emergiriam de uma religiosidade extremada já haviam sido considerados por exemplo por Nietzsche. Em “Genealogia da Moral”<sup>133</sup> Nietzsche tece uma crítica ao ascetismo extremado que seria “um pretexto para a hibernação” na vida do santo. Assim, Nietzsche tomava como “perigosas” diversas formas de ascetismo, vislumbrando-lhes uma série de possíveis conseqüências problemáticas.

---

<sup>131</sup> James, [1902] 1995:174.

<sup>132</sup> James, [1902] 1995:207.

<sup>133</sup> Nietzsche, F. [1887] 1998 “O que significam ideais ascéticos”. In: *Genealogia da Moral*, São Paulo, Companhia das Letras. Trad. Paulo César de Souza.

James, a despeito de suas críticas abertas aos excessos da religião, aposta mais no ascetismo religioso enquanto algo que aponta também para uma saúde individual e social, ou seja, encontra conseqüências práticas positivas na experiência religiosa: “A ser verdadeira a religião, seus frutos são bons, ainda que neste mundo se revelem uniformemente mal-adaptados e cheios apenas de *pathos*.” Desta feita, James acaba por propor que as verdades religiosas se auto-justificam, na medida em que são testadas e mantêm-se historicamente, passando a refletir acerca da experiência mística.

Da mesma forma que Freud faria na abertura de “O mal-estar na cultura”, James coloca a experiência mística (segundo sugerido a ele por Romain Rolland) como o centro das crenças religiosas. Contudo, enquanto Freud passa a uma crítica severa da religião enquanto aspecto sintomático social e individual, afirmando não reconhecer em si o que chama de “sentimento oceânico” nas bases deste tipo de experiência, James havia seguido por um caminho diverso. Como Niebhur (1998) nos mostra, em uma carta a seu amigo Rankin, James afirma: “O mar-mãe e fonte-cabedal de todas as religiões jaz na experiência mística do indivíduo, tomando-se o mundo místico em um sentido muito alargado.”

Ou seja, aquilo que Freud<sup>134</sup> se negaria a estudar com um sentido transcendental, é precisamente para o que James se volta. Como nos lembra Cho (1996), James foi também o primeiro a tratar estes fatos transcendentais como experiências individuais concretas, possibilitando assim sua análise científica. Este desdobramento no interior da obra de James relaciona-se diretamente com o ponto de “A Vontade de Crer” do qual Freire Costa (2001) utiliza-se ao constituir a sua análise de um possível reducionismo em que pode incorrer a leitura psicanalítica ao voltar-se para os fenômenos religiosos (segundo mencionamos em nossa introdução). Segundo Freire Costa: “A religião, em Freud, é descrita como uma maneira de tornar desejos de natureza infantil e inconsciente aceitáveis à consciência. Em termos técnicos isso significa que a religião é uma formação sintomática [...]”<sup>135</sup> James, apesar de considerar esta possibilidade, não volta-se para a religião com esta consideração patológica como um princípio.

Seguindo suas leituras sobre o valor da santidade, James volta-se para o misticismo, no sentido de inquirir sobre a *verdade da religião*. Ele passa a considerar que a religião se auto-justifica na prática, propondo já uma leitura pragmática da verdade da experiência

<sup>134</sup> Freud, S. (s.d.) *El Malestar en la Cultura*. Madrid. Alianza Editorial.

religiosa. Esta mudança do valor da verdade em princípio parece identificar-se, com o princípio enunciado posteriormente em “Pragmatismo” de que “verdade é uma espécie de bem” e outros postulados como “verdade é o nome para qualquer idéia que inicia o processo de verificação, útil é o nome para sua função completada da experiência.”

James define os estados místicos a partir das seguintes qualidades: inefabilidade (por sua necessidade de serem experimentados para serem compreendidos), qualidade noética (por constituírem uma forma de conhecimento), transitoriedade (por não durarem um longo período de tempo) e passividade (por a maioria dos místicos terem a impressão que a sua vontade não opera nestes estados, mas sim uma vontade externa).<sup>136</sup> Trata-se de algo de difícil definição, segundo ele. Contudo, James os considerava com seriedade por acreditar que a nossa experiência empírica é sempre falível e que necessitamos admitir que “nenhuma explicação sobre o universo em sua totalidade poderá ser final se deixar de lado [...] outras formas de consciência para além de nossas vidas cotidianas comuns.”

Obviamente sendo médico e psicólogo, James considerava em pontos diversos as possíveis conotações patológicas dos diversos “documentos humanos” que analisa. Contudo considera-os mais como frutos de uma região trans-marginal da consciência de que a psicologia estaria aos poucos se dando conta. Em suas palavras:

Para a mente médica esses êxtases nada significam senão estados hipnóides sugeridos e imitados, numa base intelectual de superstição, e numa base física de degeneração e histeria. [...] Se quisermos fazer um julgamento espiritual sério destes estados, não devemos contentar-nos com o linguajar médico superficial, mas indagar-lhes dos frutos para a vida.<sup>137</sup>

Dentre inúmeros exemplos, considera não apenas os místicos europeus. Volta-se por exemplo para a prática do ioga, e para o estado de *Samadhi* como uma condição em que o sujeito “se vê face a face com fatos que nenhum instinto ou razão podem jamais conhecer.” Assim, haveria no caso, uma espécie de verdade obtida através das técnicas de meditação, como que de uma superconsciência atingida, de difícil definição. “Esta incomunicabilidade

<sup>135</sup> Freire Costa, 2001:11.

<sup>136</sup> Lembremos do esquema proposto por Mora (1988) que utilizamos no início da Parte 1 de nosso trabalho. Aqui encontra-se o primeiro sentido de vontade elencado pelo autor: o seu significado religioso ou teológico.

do êxtase é a tônica de todo o misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que tem o êxtase, mas para mais ninguém. Nisso, como eu já disse, semelha antes o conhecimento havido pelo pensamento conceptual.<sup>138</sup>

James volta-se também para tradições muçulmanas, protestantes e católicas. Vejamos algumas palavras retiradas da “oração da união” de Santa Teresa citadas por ele:

Na oração da união [...] a alma está plenamente desperta no que diz respeito a Deus, mas inteiramente adormecida no que concerne a este mundo e a si mesma. No breve espaço de tempo que dura a união, ela está, por assim dizer, privada de todo sentimento e, mesmo que o quisesse, ver-se-ia incapaz de pensar no que quer que fosse.<sup>139</sup>

São desta ordem uma série de documentos abordados por James. Como possíveis frutos da experiência mística, James considera o seguinte:

As condições místicas [...] podem tornar a alma mais enérgica nas direções favorecidas pela sua inspiração. Mas isso só pode ser considerado uma vantagem se a inspiração for verdadeira. Se a inspiração for errônea, a energia será correspondentemente mais equivocada e ilegítima.<sup>140</sup>

O que James entende por verdade, no caso, relaciona-se muito mais com as possíveis conseqüências positivas para a vida de quem passa por um tipo experiência como este. E assim, conclui acerca de suas reflexões sobre o conhecimento advindo dos estados místicos:

1- Estados místicos, quando bem desenvolvidos, geralmente são, e têm o direito de sê-lo, autoridades absolutas sobre os indivíduos que os experimentam; 2 - Delas não emana autoridade alguma que obrigue os que estão fora a lhes aceitarem as revelações em nenhuma crítica. 3 - Eles quebram a autoridade da consciência não-mística ou racionalista, que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos. Mostram que esta não passa de uma espécie de consciência.<sup>141</sup>

<sup>137</sup> Jamcs, [1902] 1995:257.

<sup>138</sup> James, [1902] 1995:253.

<sup>139</sup> Santa Teresa, O Castelo Interior, Quinta morada, Cap. 1, apud. James, [1902] 1995:255.

<sup>140</sup> James, [1902] 1995:259.

<sup>141</sup> James, [1902] 1995:263.



## VI – Conclusões de James

Em suas conclusões James, em primeiro lugar, reafirma seu pluralismo, considerando que a partir das idiossincrasias humanas, torna-se inevitável e necessária a profusão religiosa. Sua posição curiosamente lembra a de Gandhi, para quem “há tantas religiões quanto homens”. Apesar de acreditar na importância da investigação científico-filosófica acerca da religião, James lembra que, como afirmava o místico Al-Ghazzali, traçando um paralelo entre o entendimento da religião e o do estado de embriaguez, “compreender as causas da embriaguez como um médico as compreende não é ficar bêbedo.” Se tomarmos uma “ciência das religiões” como legisladora da verdade em religião, perceberemos como é impossível a tarefa de distinguir verdade e crença, no sentido de uma oposição entre um saber acabado e falsas idéias. Na realidade, James constata que em geral, a ciência e a filosofia de seu tempo, tratando a religião como algo impessoal e vago, acabaram por tomá-la de uma maneira generalizante, como um resquício do animismo das sociedades primitivas. Contudo, para ele:

Apesar do apelo que essa impessoalidade da atitude científica faz a uma certa magnanimidade de temperamento, tenho para mim que ela é superficial, e posso agora expor a minha razão em poucas palavras. A razão é que, enquanto lidarmos com o cósmico e o geral, lidaremos apenas com os símbolos da realidade, mas logo que lidarmos com fenômenos privados e pessoais como tais, estaremos lidando com realidades no sentido mais completo do termo.<sup>142</sup>

Para James, assim, cada pessoa encontra sua própria verdade na religião. Aqui, como uma primeira grande conclusão, é reafirmada uma tese esboçada “A Vontade de Crer”: nós apreendemos a experiência religiosa mais vividamente quando nós buscamos acolhedoramente discernir seus caracteres em pessoas individuais. O modo como James reitera e sublinha este ponto é insistir que um ‘sentido de um self’ deve sempre pertencer a um ‘fato completo’. Isto significa para James que a religião é ‘egotista’: porque, em um primeiro momento, é por nosso destino particular que nos responsabilizamos quando optamos por determinadas crenças religiosas.

A segunda das conclusões gerais de James que nós devemos notar é uma hipótese ampla que encontra-se para além da religião ‘egotista’. Esta segunda conclusão aponta para um sentido mais geral das religiões encontrado por James, uma espécie de busca por uma conexão com poderes superiores que poderiam nos livrar da sensação de erro e dúvida de nossa salvação.

James recorre à noção de “eu subconsciente” investigada pela psicologia da época como possibilidade para o entendimento dos mais diversos fenômenos religiosos. Segundo Cho (1996):

Teorias contemporâneas do subconsciente informaram a aproximação psicológica de James. Enquanto ele tomou-se a par dos trabalhos de Janet e Binet sobre a subconsciência por terreno científico, o “Subliminal Self” do teórico inglês Frederic Myers forneceu a James a escada com que subiu da experiência anormal para o insight religioso. Refletindo sobre suas análises científicas da experiência religiosa, James concluiu suas leituras com um olhar para as alargadas implicações pessoais e sociais do tomar uma aproximação empírica de um tópico que tinha previamente confundido a ciência.<sup>143</sup>

Fazendo suas as palavras de um pesquisador da época, o Sr. Myers mencionado por Cho (1996), James afirma que “O Eu manifesta-se através do organismo; mas há sempre alguma parte do Eu não manifestada; e sempre, ao que parece, algum poder de expressão orgânica em latência ou reserva.” Assim James encontra em experiências místicas e de conversão um sinal da vida religiosa que só pode ser compreendido através de sua manifestação nesta região transmarginal da mente:

Seja-me, pois, lícito propor, à guisa de hipótese, que o que quer que ele possa ser em seu lado mais distante, o “mais” ao qual na experiência religiosa nos sentimos ligados é, em seu lado mais próximo, a continuação subconsciente de nossa vida consciente. Começando, portanto, com um fato psicológico reconhecido como nossa base, parecemos preservar a “ciência” que o teólogo comum não tem.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> James, [1902] 1995:308.

<sup>143</sup> Cho, 1996:14.

<sup>144</sup> James, [1902] 1995:316.

Esta “outra dimensão” produziria efeitos reais, mudanças regenerativas, e diferentes condutas de nossa parte. Conseqüentemente, James acredita que nós não temos nenhuma razão filosófica para chamar esta outra dimensão de irreal e ele mesmo está pronto para chamá-la Deus. Assim, para James, “Deus é real, porque produz efeitos reais”, ocupando espaços no que ele chama de “centros de energia” do *self*, e operando transformações reais. Daí, mais uma vez, a expressão clara de sua consideração da religião como *experiência* e não como *filosofia abstrata*. Esta idéia, já então denominada de visão pragmática da religião, seria reiterada em “Pragmatismo”.

### **Parte 3 – Ação, Crença e Verdade: considerações sobre o pragmatismo jamesiano**

Nesta última parte do texto, tomamos como foco a obra “Pragmatismo”, procurando compreender seus principais aspectos, tendo ainda por norte as duas questões principais situadas em nossa introdução, quais sejam: em primeiro lugar, a consideração das proposições fundamentais da teoria jamesiana, que alguns autores afirmam serem passíveis de sistematização. Assim, a escolha desta obra deve-se sobretudo ao fato de que uma série de autores, entre os quais Murphy (1993) e Putnam (1998) tomam “Pragmatismo” como o principal escrito de James no que tange ao sumário de seu pensamento filosófico, bem como à força dos argumentos.

Em segundo lugar, consideramos o fato de que, como passamos a perceber desde leituras iniciais, o contraponto com questões de caráter religioso e teológico perpassa boa parte da obra de James, tendo importância fundamental no que tange às suas originais contribuições aos debates filosóficos (quer estejam mais voltados para o humanismo, quer para as ciências ditas ‘duras’). Em “Pragmatismo”, obra voltada para o tema da verdade e suas conseqüências práticas, James afirma estar procurando resolver uma querela entre um tipo de empirismo anti-religioso e mesmo anti-humanista, e um racionalismo religioso de tipo vago e anti-empírico.

Procuramos primeiro evidenciar o sentido deste escrito no interior da obra de James. Quanto a isto, além de uma tentativa de compreendermos algumas dos principais aspectos gerais do pensamento jamesiano, com base em Putnam (1998), recorreremos também a autores como Myers (1986), Murphy (1993), e Menand (2001), procurando situar relações de “Pragmatismo” com outros escritos de James, bem como apresentar algumas questões de caráter biográfico e histórico.

#### **I – Alguns antecedentes**

Antes de mais nada, poderíamos nos perguntar (como fizemos já com relação ao texto “As Variedades da Experiência Religiosa”), o que teria levado James a procurar organizar sua perspectiva filosófica de forma estrutural, pondo-a sob a égide do termo pragmatismo?

Pautando-se em alguns escritos éticos da obra de James, Murphy (1993), na tentativa de compreender “o nascimento do pragmatismo”, fornece-nos alguns dados fundamentais. Segundo ele, no que diz respeito ao termo pragmatismo, James claramente atribui sua invenção a Charles Peirce. Até 1898 ele não havia ainda aparecido impresso, e Charles Peirce não era uma figura filosófica bastante conhecida. Contudo, como veremos adiante, James não apenas toma o termo como idéias emprestadas a Peirce. Nas duas últimas décadas do século XIX James e Peirce tiveram forte contato no interior de uma sociedade filosófica intitulada “Clube Metafísico”.

Como um parêntese factual a esse respeito, Menand (2001), analisando a história desta sociedade, afirma que “William James inventou o pragmatismo como um favor a Charles Peirce”, devido ao fato de que nos anos noventa do século XIX, Peirce encontrava-se fora dos círculos filosóficos americanos, a despeito de sua ampla produção acadêmica. Tanto Menand (2001) quanto Murphy (1993) lembram o fato de que James dedicou um de seus mais famosos livros, “A Vontade de Creer”, a Peirce, procurando dar-lhe o devido reconhecimento.

Mas para além destas questões pessoais, as marcas das idéias de Peirce de fato se fazem presentes na obra de James. Proposições como “o teste da crença é a prontidão para agir; qualquer modo de classificar uma coisa não é senão um modo de a tratar para algum propósito particular; a prontidão para agir como se ela fosse verdadeira é o critério para a existência de uma hipótese”; são idéias sustentadas por Peirce que fizeram parte do arcabouço inicial de James.<sup>145</sup>

Além disso, o posicionamento filosófico de James revela, desde muito cedo, uma revolta contra todo e qualquer sistema absolutista fechado em filosofia. Em “O filósofo moral e a vida moral” por exemplo, James tem como principal objetivo mostrar que todas as filosofias morais dogmáticas construídas de antemão são absurdas, não sendo possível haver verdade final em ética, visto que esta encontra-se em permanente processo de construção. Nas palavras de James:

O propósito principal deste artigo é mostrar que não há qualquer coisa possível como uma filosofia ética elaborada dogmaticamente de antemão. Todos ajudamos a

---

<sup>145</sup> Murphy, 1993:48.

determinar o conteúdo da filosofia ética na medida que contribuimos para a vida moral da humanidade. Em outras palavras, não pode haver mais verdade final na ética do que há na física, até que o último homem tenha feito sua experiência e dito sua palavra final.”<sup>146</sup>

Estas marcas do pensamento de James, junto com outros aspectos já citados, acabariam por compor um quadro que pode ser reconhecido no todo de sua obra: para constatarmos isto, basta voltarmos para os textos utilizados em nosso trabalho até aqui, nos quais, por exemplo, tal crítica às filosofias absolutistas aparece aberta e reiteradamente. Porém os diferentes tipos de temática e formas de análise, bem como o aprofundamento de algumas questões, são os fatores que denotam os momentos da carreira do autor.

## **II - Complexidade do pensamento pragmático**

Tanto críticos quanto entusiastas de James tenderam muitas vezes a uma falsa leitura acerca da sua teoria da verdade. Os críticos, muitas vezes afirmaram que James entendia a verdade como “algo que nos dá ‘satisfação’ para crer, considerando que isto é o mesmo que irracionalismo”, enquanto “[...] os entusiastas pensaram que a idéia de que a verdade é tomada da realidade merece ser abandonada.”<sup>147</sup>

Segundo Putnam (1998), para bem compreendermos a teoria da verdade de James devemos considerar que ela parte tanto de fontes peirceanas (sendo a verdade tomada como aquilo em que estamos fadados a acreditar após a longa jornada de testes experimentais), como da idéia tipicamente jamesiana segundo a qual “a verdade é parcialmente formada por nossos interesses” (lembramos da filiação inicial de James ao pensamento de Renouvier, segundo comentamos na primeira parte do trabalho). Além disso, a metafísica do empirismo radical deve necessariamente ser considerada no contexto de “Pragmatismo” (sobretudo por formulações do tipo “verdade pressupõe acordo com a realidade” e “verdade acontece a uma idéia”).

É interessante notar que a idéia associada à concepção de verdade de Peirce, não surge em “Pragmatismo”. Assim como o debate com as proposições religiosas, ela perpassa

<sup>146</sup> James, 1967:253.

<sup>147</sup> Putnam, 1998:166.

a obra de James, aparecendo, como já vimos, em textos como “Observações à Teoria da Mente como Correspondência de Spencer” e “A Vontade de Crer”. Além disso, como já dissemos, Murphy (1993) nos mostra que não foi apenas a partir da obra “Pragmatismo” que James passou a utilizar o termo “pragmático” como central na sua definição do “método pragmático”, mas sim a partir de “Concepções Filosóficas e Resultados Práticos”, um texto de 1898. Neste texto em que James procura, nas palavras de Kurtz (1966), julgar “as diferenças entre o materialismo e o teísmo por seus efeitos práticos sobre nossa vida”, mais uma vez o intelectualismo abstrato é atacado.

Apesar da influência de Peirce ter sido fundamental para a constituição das formulações jamesianas acerca da verdade, Putnam (1998) situa duas diferenças principais entre os autores. A primeira diz respeito ao fato de que James enfatiza o que ele chama de “contato proveitoso com a realidade”, sendo esta a vertente jamesiana do “realismo epistemológico.” Assim, em certo sentido, James fala de um ‘acordo’ ou ‘correspondência’ entre verdade e realidade. A segunda refere-se ao fato de que James não concordava com Peirce sobre a afirmação de que algo não-humano, presente na realidade do mundo, seria um dos determinantes que nos levariam a descobrir esta verdade. James enfatizava precisamente os fatores de escolha humana na constituição da verdade. Esta segunda diferença revela-se complexa, mas pode ser melhor compreendida se considerarmos, como veremos no tópico acerca da concepção pragmática da verdade, que James põe ênfase sobre o reiterado teste empírico de nossas concepções como a marca de sustentação da verdade: é este teste no mundo, e não a natureza do mundo, a base para a sustentação das verdades.

Como principal convergência que pode ser notada entre os autores temos “a idéia de verdade como uma opinião final a ser convergida e determinada pela realidade.”<sup>148</sup> Embora no caso de James, esta idéia de determinação possua as conotações que comentamos a pouco. Em ‘O Significado da Verdade’, a verdade absoluta é caracterizada por James como participante em um ‘set ideal’ de ‘formulações’ em que haverá ‘consenso final’ – mais uma formulação peirceana. Mas seu entendimento deste tipo de verdade é completamente distinto do proposto pelos chamados “racionalistas absolutistas” de seu tempo, como veremos no mesmo tópico sobre a verdade (ele a compreendia mais como um alvo que sempre buscamos atingir).

---

<sup>148</sup> Putnam, 1998:170.

A despeito dessas importantes considerações sobre Peirce, que poderiam demandar todo um capítulo, a partir de nosso sumário do texto jamesiano central nesta terceira parte, veremos que James acabou por estruturar muito claramente sua própria posição filosófica. A idéia fundamental é que a semelhança que nossas imagens mentais possuem com a “realidade” não é critério suficiente de verdade. É o que nós fazemos com nossas imagens que faz a diferença. Além disso, James não compreende nossa relação com o mundo baseando-se em um dualismo do tipo cartesiano. Segundo sua noção de “experiência pura”, a realidade é tomada como “o fluxo da consciência” em meio ao oceano de experiências empíricas. Assim a distinção entre sujeito e objeto torna-se diluída: apesar de, desde os “Princípios de Psicologia” (1890) James já insistir na vontade como um dos três elementos básicos na constituição da mente (junto com a percepção e o pensamento), ele não considera que haja uma “substância mental” possuidora de uma natureza absolutamente distinta de uma “substância material” (distinção cartesiana), bem como desconstrói o par dicotômico “sujeito/objeto” segundo instituído pela tradição kantiana.

Para Putnam (1998) James foi o primeiro filósofo pós-Cartesiano a rejeitar completamente a idéia de que a percepção requer intermediários, bem como o primeiro a rejeitar a idéia de que nossas impressões são como uma espécie de teatro mental externalizado em atos.

### **III - A questão do cognoscível**

Segundo Myers (1986), o “Pragmatismo” de James constitui-se na busca pela solução de um problema que o autor havia deixado aberto nos “Princípios de Psicologia”: a questão do conhecimento, até então obstruída pela questão da solução do dualismo mente/corpo. Até então, James havia tomado a cognição como um mistério, e a “relação cognitiva” como “primitiva e irreduzível”. A grande dificuldade resultaria da distinção dura entre sujeito e objeto, que dificultaria a discussão acerca de como “o golfo entre sujeito e objeto” é transpassado.

Contudo, para Myers (1986), já em “Os Princípios de Psicologia” haveria elementos básicos do que James viria a constituir com sua combinação posterior de empirismo radical e pragmatismo. Na obra, James já sustentava que apesar de nós sabermos (internamente)



que estados cognitivos ocorrem, e estarmos lidando o tempo todo com “verdades”, apenas pelo teste empírico nós podemos corroborá-los.

Partindo da distinção de John Grote entre “conhecimento por familiaridade” (knowing-by-acquaintance) e “conhecimento sobre” (knowing-about), (da qual James se apropriou) Myers acredita que James diria que “nós temos conhecimento apenas *sobre*.” Esta visão seria mais consistente com o pragmatismo do que é a afirmação de que há uma relação cognitiva de que nós somos imediatamente conscientes. Considerando a distinção James toma coisas como “a passagem do tempo, nosso movimento através do espaço, o esforço de atenção, e as diferenças percebidas entre entidades” como conhecidas por aquiescência ou familiaridade. Mas acabou por considerar esta distinção como relativa, rejeitando:

[...] a doutrina de que os dados ‘atômicos’ da sensação, sensações isoladas, ou quaisquer ‘simples’ são as fundações do ‘conhecimento sobre’, argüindo em vez disso, a despeito da importância das sensações para a sua psicologia, que nossa experiência atual começa e termina com gestalten ou ‘todos’ de que as sensações isoladas são, por razões teóricas, algumas vezes abstraídas.<sup>149</sup>

Além disso, julgando ser a observação falível, ele rejeitou todas as epistemologias que dependem de alegadas cognições infalíveis. James sugeriu que conhecimento por aquiescência é um mal termo porque *familiaridade* é contrastada com *conhecimento*.

Nós podemos ascender ao ‘conhecimento sobre’ selecionando nossos sentidos e procedendo notar, e analisar, e pensar. O que nós somos apenas ‘familiarizados com’ é apenas presente para nossas mentes; nós temos isto, ou a idéia disto. Mas quando nós conhecemos sobre, nós fazemos mais do que meramente termos algo; nós parecemos, quando nós pensamos em torno destas relações, sujeitar algo a um tipo de tratamento e operar sobre ele com nosso pensamento.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> Myers, 1986:275.

<sup>150</sup> James, *Princípios de Psicologia*, Livro 1:222, apud Myers, 276.

Lembremos que, anteriormente aos “Princípios”, em “Observações sobre a Doutrina da Mente como Correspondência de Spencer”, James colocava a participação ativa do ser reflexivo como central na sua formulação da crítica ao materialismo reducionista. Essa idéia, fundamental na construção de sua teoria da verdade e no seu lidar com a questão da crença, encontra-se também presente nos “Princípios”. Lá, James negou que o conhecimento é sempre simplesmente impresso sobre alguém que passivamente sente coisas. Para ele, como nos diz Myers:

A participação ativa do conhecedor é requerida em notar, prestar atenção, nomear, classificar e afirmar; sem isto haveria apenas sentimento e familiaridade mas não conhecimento genuíno. O prestar atenção ativo é igualado com prontidão, o que levou Perry a dizer que o mais importante dos insights de James na psicologia foi que conhecimento depende em última instância da vontade. Esta idéia, comumente associada com seus escritos posteriores sobre pragmatismo e religião, já estava consolidada nos “Princípios”.<sup>151</sup>

A partir das construções da metafísica do empirismo radical, emerge a noção de que conteúdo mental e objeto podem ser idênticos, de maneira que o dualismo e o mistério da transcendência cognitiva dos “Princípios (e do senso comum e psicologia empírica) são descartados. Contudo, isso não significa que porque ocorre uma coincidência entre conteúdo mental e objetos, a mente conhece o objeto. Para que ocorra o conhecimento, deve haver precisamente alguma atividade de nomear, notar, ou classificar.

Um outro ponto importante para o qual Myers (1986) chama-nos atenção é que, já nos “Princípios”, James diferencia *crença* de *imaginação* e *suposição*, afirmando que a primeira tem como marca registrada ser “um estado ou função de conhecer a realidade”. Logo, a crença para ele abarca todos os graus de segurança, “incluindo o mais alto possível grau de certeza e convicção”, e aproxima-se do que ele chamaria de verdade em “Pragmatismo”. Ou seja, James repensa as noções de crença e verdade, e toma-as de uma forma distinta do senso comum e de uma série de definições vernaculares que as distanciam.<sup>152</sup> Para James, não podemos descrever naquilo que conhecemos corretamente

<sup>151</sup> Myers, 1986:276.

<sup>152</sup> Veja-se nota 8 em nossa Introdução.

porque o conhecer normalmente envolve crença no que é conhecido. Isto é bem discutido em “Pragmatismo”. Além disso, James procura estabelecer uma relação entre crença e emoção. Nas palavras de Myers: “recuperando Hume e antecipando Russel, ele insistiu que crença é um sentimento *sui generis*. Partindo de suas próprias experiências pessoais e de algumas leituras (como Renouvier), James constrói um reflexão sobre a necessidade de termos crenças para nos mantermos saudáveis.”<sup>153</sup>

Apesar do sua consideração da importância das filosofias metafísicas de seu tempo, quando iniciou a virada pragmática, James colocou que a busca pela compreensão ou contemplação da relação entre conhecedor e conhecido poderia gerar uma série de abstrações e argumentos dialéticos que dificultariam a compreensão da função da cognição. Para James, a única forma de compreendermos como conhecedor e conhecido relacionam-se é saber o que conhecimento faz para nós. E a principal função da cognição (e nisso ele aproxima-se dos darwinistas) é a adaptação ao meio.

#### **IV – Questões centrais em “Pragmatismo” ou o que representa a filosofia pragmática jamesiana**

##### **Empirismo e racionalismo**

Já na sua primeira conferência, intitulada “O atual dilema em filosofia”, James procura situar alguns problemas gerais que o conduziram ao seu estudo. Ele delinea a questão da importância de considerarmos o ‘temperamento’ em filosofia, elencando os temperamentos ‘empírico’ e ‘racionalista’ como duas grandes tendências de seu tempo. James opõe então os dois temperamentos ou ‘espíritos’ que ele seleciona, sugerindo o seguinte esquema:

Espírito temo (Tender-minded) - Racionalista (que segue princípios), intelectualista, idealista, otimista, religioso, livre-arbitrista, monista, dogmático; Espírito duro (Tough-

---

<sup>153</sup> Myers, 1986:278-9.

minded) – Empírico (que segue fatos), sensacionalista, materialista, pessimista, não-religioso, fatalista, pluralista, cético.<sup>154</sup>

James coloca que a maior parte dos ‘leigos’ em filosofia tende a misturar características dos dois tipos que ele apresenta (ele acha contudo que estes tipos existem na realidade). Por exemplo: podemos ao mesmo tempo ver o mundo como ‘um’ e como ‘muitos’, apenas por mudarmos de ponto-de-vista. Porém, afirma James, mesmo os ‘amadores’ em filosofia acabam por buscar não misturar os ‘incompatíveis lados opostos da linha’. Para James, um ponto importante da discussão é: nunca houve tantos homens de ciência como então, e, no entanto, o caminho mais buscado pelos ‘filósofos amadores’ é o de querer fatos, ciência, mas também uma religião. James afirma então que, o que de fato temos é “uma filosofia empírica que não é bastante religiosa, e uma filosofia religiosa que não é bastante empírica para os seus propósitos”, e a “guerra entre ciência e religião indo a pleno vapor” (ele opõe Haeckel e Spencer como representantes do espírito religioso e empírico respectivamente). Os últimos cento e cinquenta anos teriam representado um decréscimo do homem em detrimento do “sentimento naturalista ou positivista”, estando os sistemas materialistas em seu ápice.

James identifica no “teísmo abstrato” das filosofias religiosas de seu tempo, uma concepção de Deus extremamente distante da realidade concreta, e isto certamente encontrar-se-ia nas bases de uma série de críticas às visões religiosas absolutas de mundo. Desta feita, afirma :

Precisa-se de um sistema que combine ambas as coisas, a lealdade científica aos fatos e disposição em levá-los em conta, o espírito de acomodação, em suma, mas também a velha confiança nos valores humanos e na espontaneidade resultante, seja do tipo religioso ou romântico. E esse é então, o dilema: encontramos as duas partes do quesito desesperadamente separadas; vê-se empirismo com desumanismo e irreligião; ou então encontramos uma filosofia racionalista que, na verdade, pode chamar-se religiosa, mas

---

<sup>154</sup> James, [1907] 1987a:491. No caso das citações referentes a este texto, utilizando o original em inglês, apoiamo-nos também na seguinte tradução para o português: James, William (1989) Pragmatismo, Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Nova Cultural.

que se mantém fora de toda e qualquer relação com os fatos concretos e alegrias e tristezas.<sup>155</sup>

Entre os principais críticos de um otimismo baseado na crença no bem eterno da divindade (como caracterizado por exemplo na obra de Leibniz) James cita o escritor anarquista Morrison I. Swift, como uma face contrária extrema deste tipo de visão. Em seu texto intitulado “Submissão Humana”, Swift apresenta uma série de casos de morte por miséria aparecidos em jornais, perguntando-se como ainda poderíamos ver lugar para explicações do tipo da de Royce (“Mesmo a presença do mal na ordem temporal é condição da perfeição da ordem eterna”).

James a partir daí pretende apresentar uma espécie de ‘solução’, oferecendo o chamado pragmatismo “como uma filosofia que pode satisfazer a ambas as procuras. Pode permanecer religiosa como os racionalismos, mas ao mesmo tempo, como os empirismos, pode preservar a intimidade mais rica com os fatos.”<sup>156</sup> (James pretende apresentar o pragmatismo só na conferência seguinte, seguindo com o assunto anterior).

Apesar de mostrar-se mais propenso ao empirismo, James não descarta a importância das filosofias abstratas e absolutistas. Ele aliás, como nos lembra Myers (1986), tinha grande respeito pelos sistemas filosóficos do século XIX, inclusive o hegeliano, mesmo tendo vindo a criticá-lo.

Da mesma forma, tendo tecido críticas a Spencer, como aquelas para as quais nos voltamos na Parte I deste trabalho, acreditava que seu sistema vinha sendo creditado (mesmo diante das críticas dos racionalistas à sua pobreza de argumentos), devido ao fato de que “sentimos que seu coração está no lugar certo filosoficamente”. Sobretudo pelo seu espírito empírico e seu gosto pelos fatos e pela realidade do mundo. James conclui sua primeira conferência com as seguintes palavras: “A filosofia pragmática, da qual pretendo começar a falar em minha próxima conferência, preserva como cordial uma relação com os fatos, e diferentemente da filosofia de Spencer, nem começa nem termina pondo as construções religiosas positivas para fora da porta – trata-as cordialmente, do mesmo modo.”<sup>157</sup>

<sup>155</sup> James, [1907] 1987a: 495.

<sup>156</sup> James, [1907] 1987a:500-1.

<sup>157</sup> James, [1907] 1987a:504.

James apresenta inicialmente o pragmatismo como “um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente.” “O método pragmático [...] é tentar interpretar cada noção traçando as suas conseqüências práticas respectivas. [...] Se não pode ser traçada nenhuma diferença prática qualquer, então as alternativas significam praticamente a mesma coisa, e toda disputa é vã.”<sup>158</sup>

O termo pragmatismo deriva da palavra grega *prágma*, e foi usado pela primeira vez em filosofia, como nos lembram Murphy (1993) e o próprio James, por Charles Peirce, no artigo “Como tornar nossas idéias claras” (1878). Para Peirce, nossas crenças são regras de ação, e para descobrirmos o seu significado, temos apenas que descobrir que condutas cada crença está apta a produzir. Para James, muitos já estavam utilizando o próprio termo pragmatismo, ou desenvolvendo idéias semelhantes (como o Químico Ostwald e o físico W. S. Franklin). Além disso, pensadores como Sócrates, Aristóteles, bem como Berkley, Locke, Hume e Hodgson fizeram também uso de idéias semelhantes. Contudo, só em sua época o pragmatismo adquiriu as conotações a que ele se refere e sustentará como importante.

James toma então o pragmatismo como essencialmente empirista e anti-intelectualista. Não nega nem a metafísica nem muito menos o cientificismo, mas lida assim com as teorias (segundo o seu método) as teorias “tornam-se instrumentos, e não respostas aos enigmas sobre as quais podemos descansar.” Assim, a atitude básica do pragmatista seria a de “olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das “categorias”, das supostas necessidades; e de procurar pelas últimas coisas, frutos, conseqüências, fatos.”

A partir deste método James propõe também uma “teoria pragmática da verdade” que teria como critério básico para teste das verdades sua “instrumentalidade”, ou seja, sua função prática. Assim, a crítica básica de James seria não às “verdades” surgidas dos sistemas metafísicos, mas a ausência de uma submissão destas a um método pragmático. Mesmo as idéias teológicas mais abstratas ou os sistemas materialistas são considerados ‘verdadeiros’, desde que provem sua utilidade prática para a vida concreta, segundo critérios humanos de verdade. E James sugere que tomemos a verdade como “uma espécie

---

<sup>158</sup> James, [1907] 1987a:506.

de bem”. Assim: “Verdadeiro é o nome do que quer que se prove ser bom no sentido da crença, e bom, também, por razões fundamentadas e definidas.”<sup>159</sup>

Por isso haveria a busca da verdade como uma noção corrente e considerada. O que o pragmatismo faria seria basicamente tornar as doutrinas mais maleáveis, acolhendo as mais diversas hipóteses, para considerá-las passo a passo. Considerando a questão da diferença entre tomarmos a matéria ou espírito como princípios últimos para o entendimento da origem do mundo como ele se faz presentemente, James não vê diferença entre a consideração de “Deus” pelos teístas ou da “energia desconhecida” de que fala, por exemplo, Spencer. Mas a atitude mais comum relativa ao seu pragmatismo é olhar para as “conseqüências” das considerações e postulados:

“Aplique-se, porém, agora, nosso princípio de resultados práticos, e veja-se que significação vital a questão do materialismo ou ateísmo adquire imediatamente.”<sup>160</sup>

James cita então a obra de Balfour, “The Foundation of Belief”, como um exemplo do tipo de futuro mais comumente sustentado pelo materialismo científico do século XIX: “As energias de nosso sistema decairão, a glória do sol murchará, e a terra, sem mares e inerte, não mais tolerará a raça que por um momento perturbou sua solidão. [...] Monumentos imperecíveis e feitos imortais, a própria morte, [...] ficarão como se não tivessem existido.”<sup>161</sup>

A questão então gira em torno do tipo de visão determinista que tal materialismo contém. Numa visão teísta, a crença em que o universo possui elementos imutáveis levaria a um tipo de crença em que a busca humana vale a pena. Isso não distancia nem um pouco James da sua visão científica. Vemos aqui, mais um exemplo do que estamos situando em termos de visão sistêmica da obra de James: este mesmo tipo de proposição encontra-se presente em “A Vontade de Crer”, “O Dilema do Determinismo”, entre outros textos jamesianos. Porém James não toma esta confiança em uma ordem moral pré-estabelecida sem mencionar o outro lado da moeda: as críticas darwinianas às crenças no chamado “desígnio da natureza”: porque o otimismo trazido pelo sentimento de crença em uma ordem divina subjacente à realidade não significa que a afirmação “Deus coordena e controla tudo” seja aceita como um “verdade absoluta” ou sequer “verdade pragmática”.

<sup>159</sup> James, [1907] 1987a:520.

<sup>160</sup> James, [1907] 1987a:531.

<sup>161</sup> James, [1907] 1987a:531-2.

Como veremos, na última conferência James inclusive posiciona-se negativamente com relação a esta posição.

Mais uma vez também em “Pragmatismo”, James reafirma sua crença nas vantagens éticas de optarmos pela noção de livre-arbítrio em detrimento da ação pré-determinada: o mundo não encontrando-se perfeito, é preciso que optemos pela *liberdade* de melhorá-lo.

James conclui a terceira parte da sua obra tecendo um paralelo entre sua filosofia e o protestantismo. Para ele, o pragmatismo estaria, em seu tempo, ocupando um lugar em meio à filosofia, semelhante ao que o luteranismo teria ocupado no universo religioso europeu do século XVI: só aos poucos haveria uma conformação, dada a força da virada filosófica que propunha.

### **Monismo e pluralismo**

A quarta conferência, intitulada “Singular e Plural” é uma análise das possibilidades surgidas ao considerarmos o mundo como “um” ou como “múltiplo”. Acerca da primeira posição (monismo), afirma James:

Quem quer que reclame uma unidade teleológica absoluta, dizendo que há um propósito observado por todos em cada um dos detalhes do universo, dogmatiza por sua própria conta e risco. Os teólogos que assim dogmatizam, descobrem que se torna cada vez mais impossível, à medida que o nosso conhecimento dos interesses conflitantes das diversas partes do mundo torna-se mais concreto, imaginar com o que possivelmente se pareça um propósito crítico.<sup>162</sup>

James convida-nos assim, diferentemente do que vinha, segundo ele, sendo feito em filosofia, a encarar o mundo a partir de uma visão pluralista, considerando mais as “relações disjuntivas” que as “conjuntivas” no que se refere à interpretação dos fatos. Mais uma vez, como a aplicação do “método pragmático” sugere, são as conseqüências práticas de tais posições que encontram-se no cerne de suas preocupações.

A grande crítica de James no que tange ao ponto de vista monista refere-se em primeiro lugar ao aspecto cognitivo: considerando-se o mundo como um, haveria uma



tendência para a crença em verdades absolutas. James identifica o tipo de mentalidade racionalista situada no início da obra com este tipo de visão. Então surgiria o problema, já discutido em outros textos, das visões absolutistas fechadas, não submetidas ao “teste pragmático”.

Porém James também afirma que essa visão unificada do universo tem relação com o mesmo sentimento para o qual já chamou atenção quando afirmava que as visões teológicas de mundo fornecem-nos consolo e elevação. Assim, uma segunda possibilidade interpretativa seria esta de uma espécie de “germe de misticismo” que todos os seres humanos compartilhariam de certa forma. E James cita o Swami Vivekananda buscando na concepção monística hinduísta um melhor exemplo de sua afirmação.

Contudo James posiciona-se ao lado do pluralismo, como se este fosse mesmo parte das pressuposições do seu método: como poderíamos testar as hipóteses múltiplas apostando na unidade? Esta certamente seria um questão que James poderia ter-nos proposto. Assim, conclui James:

O pragmatismo, dependendo da certeza empírica final de quanto o balanço de união e desunião entre as coisas possa ver, deve, obviamente, colocar-se do lado pluralista. Algum dia, admite-se, até mesmo a união total, com um sabedor, uma origem, e um universo consolidado a cada aspecto concebível, pode vir a ser a mais aceitável de todas as hipóteses. Nesse ínterim, a hipótese oposta, de um mundo imperfeitamente unificado ainda, e talvez destinado para sempre a permanecer assim, deve ser seriamente levada em consideração.<sup>163</sup>

Na quinta conferência, James sustenta a idéia de que “nossas maneiras fundamentais de pensar a respeito das coisas são descobertas de ancestrais incrivelmente remotos, que foram capazes de preservar-se ao longo da experiência dos tempos subseqüentes.”<sup>164</sup>

Essa é também uma idéia tipicamente peirceana. Isso conduz James a um debate sobre as possibilidades de “verdade” oferecidas tanto pelo senso comum, quanto pela crítica filosófica e pelas ciências. Após discorrer sobre diversos tópicos da questão James afirma:

---

<sup>162</sup> James, [1907] 1987a:548.

<sup>163</sup> James, [1907] 1987a:556-7.

Não há conclusão possível quando comparamos esses tipos de pensamento, tendo em vista descobrir qual é o mais absolutamente verdadeiro. [...] O senso comum é melhor para uma esfera de vida; a ciência para outra; a crítica filosófica, para uma terceira; mas se qualquer um deles é absolutamente mais verdadeiro, só Deus sabe.<sup>165</sup>

Como sustentaria contemporaneamente um autor neo-pragmático como Rorty (1998), utilizando seus critérios a partir da filosofia da linguagem, não há *o vocabulário* para expressar *a realidade*, porque “vocabulários diferentes servem a propósitos diferentes.” Como consequência desta sua reflexão, James volta-se especificamente para a “idéia de verdade”.

### **Concepção pragmática da verdade**

No “Pragmatismo” duas idéias são marcadas. A primeira é que verdade é acordo com a realidade ou realidades. A segunda, que verdade acontece a uma idéia, ela torna-se verdade, é feita verdade através dos eventos. James inicia sua discussão sobre a verdade por perguntar o que ‘acordo’ e ‘realidade’ significam, na definição do dicionário, quando aplicado à afirmação de que uma idéia verdadeira é algo que concorda com a realidade. Se nós não podemos ‘copiar’ a realidade em todos os seus detalhes, que critérios deveríamos utilizar para definir este “acordo com a realidade”? Para os idealistas religiosos, o critério da correspondência com o plano divino. Os materialistas insistiriam na noção de cópia da realidade. Em ambos os casos, tem-se uma posição essencialista no que se refere à noção de verdade. James, por sua vez, propõe a verdade como um “processo de validação”, em um misto de escolha humana e teste empírico.

Então James dá o primeiro passo em direção à sua concepção pragmática da verdade: é o teste empírico das concepções construídas que faz com que elas sejam verdadeiras, e não a cópia da realidade. Assim, para James: “A verdade acontece a uma idéia não é uma propriedade estagnada nessa idéia. Acontece ser a verdade uma idéia. Esta torna-se

---

<sup>164</sup> James, [1907] 1987a:560

<sup>165</sup> James, [1907] 1987a:596.

verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos. [...] Sua validade é o processo de sua validação.”<sup>166</sup>

Desta feita, a validação, a corroboração e a verificação das idéias em seu teste é o que nos permite falar que elas estão de acordo com a realidade, e não que elas apenas copiam a realidade. Certamente que James considera que há não apenas “fatos concretos” que assimilamos, como “idéias abstratas” e “relações percebidas”. Tecendo considerações acerca da linguagem e sua função social, James afirma que:

Todos os pensamentos humanos têm caráter discursivo; trocamos idéias; emprestamos e requisitamos verificações; obtemo-las uns dos outros por meio do intercurso social. Todas as verdades, pois, estruturam-se verbalmente, armazenam-se, tomando-se disponíveis a todos. Por conseguinte, devemos falar apropriadamente, tanto quanto devemos pensar apropriadamente: pois tanto na fala quanto no pensamento lidamos com espécies. Os nomes não são arbitrários, porém, uma vez compreendidos, devem ser conservados.”<sup>167</sup>

Assim, a essência do intelectualismo seria também o lidar concretamente com a realidade por meio da linguagem. Nosso acesso às verdades do passado histórico derivariam da transmissão lingüística de idéias testadas para as quais consideramos, através da reflexão, o valor de verdade: “A esmagadora maioria das nossas idéias não admite verificação direta ou face a face”, mas, de alguma maneira, acabam por conduzir-nos a “áreas conceituais úteis, tanto quanto diretamente a termos sensíveis úteis. Levam-nos à propriedade, à estabilidade e ao intercurso humano fluente.”<sup>168</sup>

James passa então a lidar propriamente com a perspectiva pragmática acerca da verdade. Para ele: “O verdadeiro, expondo o assunto com brevidade, é somente o expediente (*expedient*) no processo de nosso pensamento, do mesmo modo que “o correto” (*the right*) é somente o expediente no processo de nosso comportamento.”<sup>169</sup> É importante atermo-nos a este ponto. Para Putnam (1998), os críticos, centrados nessa idéia de

<sup>166</sup> James, [1907] 1987a:573.

<sup>167</sup> James, [1907] 1987a:579.

<sup>168</sup> James, [1907] 1987a:579

<sup>169</sup> James, [1907] 1987a:581.

“expediência”, muitas vezes esqueceram a consideração da noção de “acordo com a realidade” por James. Sobre o termo *expediente*, diz-nos Murphy (1993):

A decisão que James tomou de enfatizar a “qualidade de ser expediente pode ter sido um erro, porque o termo “expediency” é ambíguo: quer dizer freqüentemente “mais o político que o justo”, e este sentido do termo muitas vezes projecta sombras nas discussões sobre o pragmatismo. Mas James não queria significar nada disso. O sentido em que usa o termo tem a ver com conveniência ou caráter de ser apropriado para. O dicionário define-o como “vantajoso, conveniente” James poderia ter dito “vantajoso porque é conveniente”.<sup>170</sup>

James, segundo o método pragmático, não descarta nem mesmo a possibilidade de considerarmos a construção de verdades absolutas algum dia. Porém, para ele (muito mais preocupado com a dinâmica dos processos de validação): “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.”

E assim, James critica as concepções racionalistas de verdade tomadas de antemão, como estas duas posições que cita: “1 - A verdade é o sistema de proposições que apresenta uma reivindicação incondicional no sentido de ser reconhecida como válida”; 2 - A verdade é o nome de todos os julgamentos que nos sentimos sob obrigação de fazer, por uma espécie de dever imperativo.”<sup>171</sup>

A grande crítica de James nesse caso aproxima-se em muito de uma idéia já lançada anteriormente em “A Vontade de Crer”, e desenvolvida em “Concepções filosóficas e Resultados Práticos”, segundo a qual os racionalistas e absolutistas teriam procurado apagar todo e qualquer interesse subjetivo na constituição da verdade. Esta posição, como Rorty (1998) chama-nos a atenção, procura critérios absolutos na denominação da verdade. No caso, como o próprio James aponta, os critérios são “reivindicação incondicional” e “dever”. Os mesmos utilizados utilizados por Clifford (1879) em suas proposições sobre a origem da verdade.

<sup>170</sup> Murphy, 1993:80.

<sup>171</sup> James, [1907] 1987a:586.

Notemos que James não fala mais, como vínhamos afirmando desde a primeira parte do nosso trabalho, em uma natureza intelectual e uma natureza volitiva, como o fazia em “A Vontade de Crer”. A noção de “experiência pura” e sua proposição da concepção pragmática da verdade livram-no desta distinção que Rorty (1998) vê como problemática, e nas bases do tipo de falso entendimento sobre sua teoria para o qual chamamos a atenção no início do tópico II desta terceira parte do texto: acreditar-se que a concepção jamesiana aponta para um voluntarismo radical, ou mesmo um irracionalismo.

### **V - Pragmatismo e Religião**

Já na sua segunda conferência, lidando com a problemática das conseqüências práticas das idéias, James havia afirmado:

Se as idéias teológicas provam que têm valor para a vida concreta, são verdadeiras, pois o pragmatismo as aceita, no sentido de serem boas para tanto. O quanto serão verdadeiras dependerá inteiramente de suas relações com as demais verdades, que têm, também, de serem reconhecidas.<sup>172</sup>

Quando porém, procura discutir particularmente acerca das possibilidades da religião sobre a direção de vida das pessoas, James resume sua problemática central na seguinte questão: “Esse mundo nosso, esse mundo absolutamente real, essa unidade que confere valor moral e tem valor religioso, deve ser tomado monisticamente ou pluralisticamente? [...] Certamente que vale a pena não enfeixar as duas coisas juntas, pois, se discriminadas, têm decididamente diversos significados para a vida.”<sup>173</sup>

Esta questão relaciona-se com o fato do papel que desempenharemos, segundo nossa concepção filosófico-teológica de mundo, no sentido de garantir a melhora ou “salvação” do mundo. James distingue entre os otimistas (que considerariam a “salvação do mundo” como inevitável, posicionando-se enquanto monistas com relação à totalidade racional da vida), pessimistas (personificados sobretudo na figura de Schopenhauer, que não consideram possível tal salvação), e os adeptos do chamado “meliorismo” (que, estando a

<sup>172</sup> James, [1907] 1987a:518-9.

<sup>173</sup> James, [1907] 1987a:610.

meio caminho entre as duas visões anteriores, visualizariam “possibilidades” de “salvação do mundo”). Para ele: “O meliorismo trata a salvação como nem necessária nem impossível. Trata-a como uma possibilidade, que se torna cada vez mais uma probabilidade, conforme se tornem mais numerosas as condições positivas de salvação.”<sup>174</sup>

James afirma que o pragmatismo estaria mais propenso a esta última posição, situando a expressão “salvação do mundo” como as possibilidades concretas de realizações de melhorias nas vidas de cada um que possua tais objetivos. Certamente que James considera a importância da noção de “unidade racional do universo”, desenvolvida em diversas vertentes religiosas e tendo efeitos práticos na vida das pessoas.

Muitos veriam porém os esquemas como absolutamente incompatíveis, considerando como religiosos apenas os esquemas monistas e absolutos, chamando o esquema pluralístico de moralista, mas nunca de religioso.

James afirma que as atitudes de oscilação entre os sistemas pluralistas e monistas revela-se a mais comum para as diversas pessoas (de acordo com momentos de força ou impotência diante do mundo) havendo uma correspondência entre os espíritos duro e terno e os sistemas respectivamente. Para ele, ao mesmo tempo que não pretende excluir, como dissemos, a importância dos sistemas monistas, o pluralismo aparece como uma opção mais genuína:

[...] tudo que posso dizer é que o meu próprio pragmatismo não oferece objeção ao fato de tomar eu partido ao lado dessa concepção mais moralista [em oposição aos monismos teístas], e desistir de reivindicar uma reconciliação total [no que tange à questão da “salvação do mundo”].<sup>175</sup>

A possibilidade disso vem envolvida na disposição pragmatista de tratar o pluralismo como uma hipótese séria. “No fim, é *nossa* lógica que decide tais questões, e eu nego o direito de qualquer pretensão lógico vetar minha própria fé. Acho-me disposto a considerar o universo como sendo realmente perigoso e aventureiro, sem, portanto, desistir e gritar ‘não há espetáculo’.”<sup>176</sup>

<sup>174</sup> James, [1907] 1987a:612.

<sup>175</sup> James, [1907] 1987a:

<sup>176</sup> James, [1907] 1987a:617.

Assim, para James, o mundo é múltiplo de possibilidades que devem ser buscadas e construídas. Mas James não exclui a idéia de Deus de forma alguma:

“Nos princípios pragmáticos, se a hipótese de Deus funciona satisfatoriamente, no sentido mais lato da palavra, é verdadeira.”<sup>177</sup> E refere-se ao seu “Variedades”, lembrando que o pragmatismo não pode ser considerado uma filosofia ateística. Porém, coloca-se ao lado de um tipo de religiosidade pluralista e meliorista, estando a meio caminho entre as posições dogmático-absolutista (característica do que na primeira conferência James chamou de espírito terno) e do ateísmo empírico e reducionista. Os *frutos* de ambos os universos de crenças teriam suas conseqüências a partir dos riscos assumidos pelas pessoas.

---

<sup>177</sup> James, [1907] 1987a:618.

## **Conclusão**

O tipo de constituição de nosso texto, considerando-se a busca por identificar elementos comuns ao conjunto da filosofia de James, os problemas específicos surgidos em determinados momentos de sua produção, e finalmente a existência constante do contraponto entre questões advindas do campo científico e do campo religioso, levou-nos a situar uma série de questões importantes relativas a estes objetivos. Assim, nesta conclusão, procuramos estruturar de forma sintética o nosso percurso, situando as questões que foram reiteradas na obra de James.

Para tal, de saída, junto com Posnock (1998), aloquemos James no rol de autores que vieram a repensar os efeitos das transformações culturais, científicas e filosóficas vivenciadas na passagem do XVIII para o XIX, e lançar as bases para o pensamento contemporâneo. James aparece assim, aqui, como crítico das pretensões de neutralidade científica, do materialismo reducionista e do realismo fundacionalista (que distingue-se deste último por poder lançar mão não apenas da realidade material como “fonte última de verdade”). Estas críticas, mantém, hoje, sua importância, visto que as questões que as engendram encontram-se presentes em diversos contextos, segundo procuramos situar em nossa introdução.

Certamente, como afirmamos reiteradas vezes, James foi também um entusiasta das transformações científicas de seu tempo, procurando tanto renovar o caráter humanístico da filosofia, como torná-la mais próxima da ciência (esta busca também seria uma preocupação fundamental para Dewey). Da mesma forma que autores como Descartes e Kant revelaram-se, no dizer de Châtelet (1996), “administradores filosóficos” da produção científica dos séculos em que viveram (no caso, com relação direta aos pensamentos de Galileu e Newton, respectivamente), a obra de James sofreu forte influência por exemplo do pensamento de Darwin, e mesmo do método experimentalista tipicamente positivista, através da sua filiação incondicional aos pensamentos de Stuart Mill e Charles Peirce.

Dito isto, vejamos passo a passo as considerações mais relevantes que encontramos em nossa trajetória.



Em primeiro lugar, consideremos a noção de vontade livre, tão importante na construção da filosofia jamesiana, e considerada por R. Perry como “o maior dos insights de James.”<sup>178</sup>

Inicialmente, a sustentação desta noção (ou “postulado ontológico”)<sup>179</sup> pautou-se, como vimos, numa exaltada reação de James (com base na leitura do filósofo Charles Renouvier), a todo sistema que postulasse quaisquer formas de determinismo, no que diz respeito à ação humana. Por isso, nos textos mais precoces da carreira de James que abordamos, ela aparece com um caráter de “espasmo”, segundo a expressão de Rorty (1998), o que originaria sérias críticas à obra jamesiana. Em uma reação extremada ao objetivismo reinante na segunda metade do século XIX, e ao desrespeito às visões religiosas de mundo (ou a qualquer coisa que não se enquadrasse no reino do conhecimento científico) James, procurou justificar a crença religiosa com base na pressuposição da escolha humana como sua fonte fundamental. Nesta tentativa, acabou por dividir a “natureza humana” em “volitiva” e “intelectiva”, caindo na armadilha de opor vontade e conhecimento: daí seu retratamento, ao afirmar que deveria utilizado a expressão “direito” (*right*) de crer, ao invés de “vontade” (*will*), no que refere-se ao título de “A Vontade de Crer”.

Por outro lado, uma consequência marcante deste primeiro momento é a sua contundente crítica às estreitas visões acerca da evidência científica, advindas sobretudo da corrente positivista: colocando o agente do conhecimento como centro da produção da verdade, James voltava-se já contra toda e qualquer posição que postulasse qualquer critério extra-humano como, em última instância, determinante para a produção das crenças verdadeiras. James contudo, dissemos também em algumas passagens do nosso texto, não abandona de forma alguma a noção de verdade enquanto crença mais testada empiricamente.

Este uso inicial de sua “proposição ontológica” da vontade livre, que no caso de “Observações à teoria da Mente Como Correspondência de Spencer” revela as mesmas conotações (com uma oposição entre cognição e impulsos estéticos e emoções religiosas), não ocupa mais lugar, por exemplo, em “Pragmatismo”. Nesta obra, além da bipartição vontade / intelecto não ser mais mencionada, os processos de cognição passam a ser vistos

---

<sup>178</sup> Murphy, 1993.

como um conjunto, e a crença, tomada como um monolito, abarcando as mais diversas verdades passíveis de sustentação.

Em “Pragmatismo”, o debate gira em torno dos processos de validação de idéias, ou seja, dos processos de construção de verdades. James já havia começado (desde *Concepções Filosóficas e Resultados Práticos* – 1898, passando por “*As Variedades da Experiência Religiosa*” –1902) a pensar a verdade em termos das “conseqüências práticas das idéias.” Assim, os critérios de escolha humana (ou seja, participação ativa do conhecedor no processo de conhecimento) passam a ser discutidos necessariamente a partir da noção de processo empírico de validação, seja no que tange às idéias científicas, seja às idéias religiosas. A noção de vontade livre passou assim a integrar seu ‘set’ explicativo de constituição da crença, aparecendo, por outro lado, a forte influência do pensamento de Peirce, na consideração da importância do teste empírico para a validação de idéias.

A questão da crítica aos sistemas deterministas e absolutistas aparece também diversas vezes em nosso texto, haja visto a reiterada menção de James a esta. No momento em que James produzia, tais visões deterministas de mundo (fossem derivadas da esfera religiosa, filosófica, ou científica) eram fortemente creditadas. Como afirma Pessanha (1989):

O pensamento filosófico das duas últimas décadas do século XIX e do começo do século XX esteve em grande parte dominado pela tendência positivista e cientificista: somente seria legítimo o conhecimento construído à semelhança das ciências consideradas positivas; científicos seriam os dados empírica e diretamente observáveis [...]. O edifício todo da ciência aparecia regido por férreo determinismo, não dando margem a qualquer arbítrio (divino ou humano) [...].”<sup>180</sup>

James voltou-se (nesse caso, de forma mais ou menos linear, nos diversos momentos de sua obra que consideramos) contra toda uma série de “ismos” que ele via como problemáticos, e absolutamente opostos à sua visão. O materialismo reducionista, cientificismo, o absolutismo filosófico, o idealismo religioso.

<sup>179</sup> Referindo-se a ela, James afirmou que seu “primeiro ato de vontade livre seria acreditar na vontade livre.”

<sup>180</sup> Pessanha, José A. M. “Vida e Obra” In: Bergson (1989).

Com relação ao pensamento de Spencer, por exemplo, as críticas de James centram-se neste tipo de visão. Na época, James escreveu: “A minha disputa com Spencer [...] não respeita à circunstância de ele fazer muito do ambiente, mas à de fazer nada do claro e patente facto dos interesses subjectivos que cooperam com o ambiente na factura da inteligência.”<sup>181</sup> Assim percebemos que esta crítica ao determinismo aparece como a contra-face da proposição da vontade livre. Além disso, fica patente aqui o lugar de, a um só tempo, filiado e crítico das ciências empíricas, ocupado por James (tanto comentado por nós na primeira parte de nosso texto, como esboçado sinteticamente linhas atrás).

As críticas aos sistemas absolutistas, por sua vez, remetem-se sobretudo à crença na possibilidade de atingirmos verdades acabadas a partir das investigações sobre a origem de quaisquer fenômenos. Em “A Vontade de Crer”, James colocou-se como um empirista, afirmando que não dobram quaisquer sinos quando encontramos a verdade. Por isso, deveríamos seguir na busca científica desta, conscientes dos fatores subjetivos ou emotivos interferindo nesta busca. Em Pragmatismo, James desloca o eixo temporal de investigação sobre a verdade do passado (origens) para o futuro (conseqüências práticas), aparecendo o elemento empírico como fundamental na busca da verdade mais uma vez.

No que tange especificamente à sua análise das concepções religiosas: ou seja, não apenas ao *contraponto* com questões religiosas, em seus debates sobre ciência, segundo os textos que elegemos, James primeiro, apenas menciona o elemento da crença religiosa como uma construção que denotaria a impossibilidade da determinação do intelecto pelo meio em que desenvolve-se. James toma essas crenças sobretudo como construção criativa humana não-passível de ser considerada como “cópia” da realidade, nem reduzida à uma faceta biológica dos processos de conhecimento (segundo vimos nas complexas críticas de James à Spencer). Este é o uso feito das proposições religiosas, em “Observações à Teoria da Mente Como Correspondência de Spencer”.

Em seguida, James volta-se diretamente para a crença religiosa, com uma análise já inovadora, mas não pragmática, desta temática, no sentido de que ele considerava a importância do elemento subjetivo na constituição da crença (seja religiosa, seja científica), não lidando ainda, porém, com a idéia de conseqüências práticas das idéias: apenas esboçava sua posição, por considerar que os sujeitos encontram suas razões para crer,

<sup>181</sup> James, *The American Mind*, p. 89, apud Murphy, 1993:31.

pautados sobretudo em sua escolha. Assim, uma das principais críticas de Hollinger (1998) a este texto de James deriva do fato de que, apesar de, em termos epistemológicos, James tecer críticas contundentes à estreita visão científica de *evidência* proposta por Clifford (em sua crítica do essencialismo, segundo comentamos a pouco), ele não fornece-nos considerações acerca das possíveis conseqüências do uso destas idéias religiosas. A justificativa básica jamesiana, no caso, seria apenas pautada no fato de considerar a aceitação de tais idéias como uma questão de escolha individual. Clifford, ao contrário, ponderando as conseqüências sociais das idéias religiosas, fornece-nos, inclusive, os exemplos que James sequer menciona.

Apenas em “As Variedades da Experiência Religiosa” (1902), um amplo e cuidadoso estudo sobre o tema da experiência religiosa, James, já tendo desenvolvido mais suas reflexões filosóficas, volta-se para aquilo que ele chamou uma leitura pragmática acerca do fenômeno da religião. A própria proposição do termo “experiência religiosa” já revelaria muito, visto que ele o opôs à noção de filosofia religiosa, ou religião enquanto abstração da realidade. Mas nesse caso, mesmo tratando a religião mais uma vez como uma questão individual (a psicologia foi a disciplina chave para a constituição deste estudo), James preocupou-se em discuti-la como algo que tem também conseqüências sociais, que poderiam ou não, serem problemáticas, apontado tanto para a saúde e a moral bem constituída, quanto para a patologia. A despeito desta segunda possibilidade (vertente patológica da religião), James criticou amplamente os materialistas médicos que, como princípio, tomavam a experiência religiosa como patológica, e determinada pôr fatores biológicos, em mais uma crítica aos reducionismos científicos.

Em Pragmatismo, James acabaria por utilizar esta sua perspectiva pragmática sobre a religião para compor com clareza sua visão filosófica acerca da constituição de verdades. Refletindo sobre problemas advindos tanto do campo científico quanto do religioso, utilizando-se da filosofia como disciplina básica, pondera que, tendo as idéias religiosas um valor para a vida, este valor deveria ser empiricamente testado, como o de qualquer outra crença. Além disso, as questões religiosas deveriam ser considerados tão “reais” quanto quaisquer questões surgidas no contato com o mundo, haja visto representarem “questões de fato” por aqueles que consideravam a sua importância.

## Referências Bibliográficas

### 1) Obras de William James

- JAMES, William (1987a) *Pragmatism – a new name for some old ways of thinking*. In: William James, Writings 1902 – 1910. New York, The Library of America.
- \_\_\_\_\_ (1987b) *The Meaning of the Truth*, In: William James, Writings 1902 – 1910. New York, The Library of America.
- \_\_\_\_\_ “Remarks on Spencer’s Definition of Mind as Correspondence”
- \_\_\_\_\_ (1995) *As Variedades da Experiência Religiosa*. Trad. Otávio Mendes Cajado. São Paulo, Editora Cultrix.
- \_\_\_\_\_ (s.d.) “The Will to Believe”. In: *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, New York, Dover Publications, pp. 1-31.
- \_\_\_\_\_ (s.d.) “The Dilema of Determinism” In: *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, New York, Dover Publications, pp. 145-183.
- \_\_\_\_\_ (1967) “O filósofo moral e a vida moral” In.: *Pragmatismo e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Lidador.

### 2) William James / Pragmatismo

- BAGGETT, David. “On a reducionista analysis of William James philosophy of religion”, in: *Journal of Religious Ethics – Volume 28, number 3*, (Texto obtido em 06/2002, in: [www.elsevier.com/online/directasp](http://www.elsevier.com/locate/jrel))
- BERGSON, Henry. “Cartas a William James”. In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Nova Cultural, 1989.
- CHO, Tracey. “The Psychologizing of Religion in William James’ *Varieties of Religious Experience*”, in: *The Harvard Brain*, pp. 14 – 18. (Texto obtido em 06/2002 no site: [hcs.harvard.edu/~husn/brainvol.3/pdf/b96-7.pdf](http://hcs.harvard.edu/~husn/brainvol.3/pdf/b96-7.pdf))
- CLIFFORD, W. K. “The Ethics of Belief”, in: BURGE, A. J. (1994) “An examination to “The Will to Believe” (Texto obtido no site [www.emory.edu/education/mpf/james.html#will](http://www.emory.edu/education/mpf/james.html#will)).

FREIRE COSTA, Jurandir. “O Risco de Cada Um”, in: *Religião e Sociedade* (Revista do ISER), Rio de Janeiro, vol. 21 (2), pp. 11 - 24, 2001.

HOLLINGER, David A. “James, Clifford, and the scientific conscience”, in: *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge University Press, 1998.

KURTZ, Paul (Org. ) (1972) *La filosofía norte-americana en el siglo veinte*. Fondo de Cultura Económica. México.

MARICONDA, Pablo Rúben. “William James: Vida e Obra”. In: (1989) *William James – Henri Bergson*, Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Nova Cultural.

MURPHY, John (1993) *O Pragmatismo: de Peirce a Davidson*. Lisboa, Edições Asa.

MYERS, Gerald (1986) *William James – His life and Thought*. Yale University Press, New Haven.

NIEBHUR, Richard (1998) “William James on religious experience” In: *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press.

ORTEGA, Francisco J. G. (2003) “Self e Continuidade: entre Winnicott e William James”. (texto inédito cedido pelo autor).

POSNOCK, Ross (1998) “The influence of William James on American Culture”, In: *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press.

PUTNAM, Hilary (1998) “James’s theory of truth”, In: *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ “A permanência de William James”, tradução provisória de Paulo Girardelli Jr. de *Pragmatism: a open question* (Blackwell, 1995).

RORTY, Richard. “Pragmatismo como Anti-representacionismo”, in: MURPHY, John (1993) *O Pragmatismo: de Peirce a Davidson*. Lisboa, Edições Asa.

\_\_\_\_\_ “Religious faith, intellectual responsibility, and romance”, in: *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge University Press, 1998

\_\_\_\_\_ (1996) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

### 3) Filosofia / História das Idéias

CHÂTÉLET, François (1994) *Uma história da Razão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

- DEWEY, John (1981) "The Influence of Darwin on Philosophy", In: *The philosophy of John Dewey: two volumes in one*. John J. McDermott editor (Chicago and London: Universtiy of Chicago Press).
- DURANT, Will (1994) *A História da Filosofia*. Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_ (1982) *A Filosofia de Herbert Spencer*. São Paulo, Tecnoprint.
- GARDINER, P. (1995) *Teorias da História*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- KAYZER, Win (1998) *Maravilhosa obra do acaso: para entender nosso lugar no quebra cabeça cósmico*. Trad. Marta de Senna – Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- NIETZSCHE, F. [1887] (1998) *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- PEIRCE, Charles S. (1989) *Escritos Coligidos*. Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Nova Cultural.
- PUTNAM, H. (2000) *Razão, História e Verdade*. São Paulo.

#### 4) Psicologia / Psicanálise / Ciências Sociais

- DONNANGELO, Maria Cecília F. & PEREIRA, Luiz (1979) *Saúde e Sociedade*. São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- FREUD, S. (s.d) *El Malestar en la Cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- VELHO, Otávio (1995) *Besta-Fera: Recriação do Mundo: ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- WEBER, Max (1999) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Editora Pioneira, Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi.
- SCHULTZ, Duane P. & SCHULTZ, Sydney Ellen (1992) *História da Psicologia Moderna*. São Paulo, Cultrix.

#### 6) Dicionários

- SINCLAIR, J. M. (General Consultant) (1998) *Colillins English Dictionary Millenium Edition*. Glasgow. Harper Collins Publishers.

HOLANDA, Aurélio Buarque de (2000) *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Editora Nova Fronteira, São Paulo.

MORA, José F. (1988) *Diccionario de Filosofia*. Madrid, Alianza Diccionarios.