

RAYSSA MALUF DE SOUZA

**O problema da linguagem psicológica no pensamento de
William James**

JUIZ DE FORA

2016

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

RAYSSA MALUF DE SOUZA

**O problema da linguagem psicológica no pensamento de
William James**

Projeto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia por Rayssa Maluf de Souza.

Orientador: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo

JUIZ DE FORA

2016

RAYSSA MALUF DE SOUZA

**O problema da linguagem psicológica no pensamento de
William James**

Projeto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia por Rayssa Maluf de Souza.

Orientador: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Carlos Eduardo Lopes

Universidade Estadual de Maringá

Prof^ª. Dr^ª. Fátima Siqueira Caropreso

Universidade Federal de Juiz de Fora

JUIZ DE FORA

2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Saulo de Freitas Araujo pela ajuda e pelo apoio na realização desse trabalho, pela confiança e por tudo o que me ensinou ao longo desses anos.

Aos colegas Bruno Pamponet, Camila Carbogim, Aldier Felix e Pablo Pacheco, pelos grupos de estudo em James e as colegas Cíntia Marcellos e Monalisa Lauro pelo apoio e colaboração e incentivo.

Ao Thiago Quinelato, por toda compreensão, carinho e auxílio. Sem ele eu não seria capaz de concluir esse trabalho.

A minha família, que me deu todo carinho e apoio para que eu pudesse estudar.

Ao PPG-PSI da UFJF e a Capes pelo apoio financeiro.

Resumo

A linguagem constitui uma ferramenta importante para o homem, possibilitando-nos conhecer o mundo e nos comunicarmos. Dentro da psicologia, ela também é importante, pois através dela psicólogos formulam teorias sobre a vida mental. Entretanto, ao longo da história, filósofos e psicólogos têm identificado limites e problemas no uso da linguagem. Nesse contexto, o presente trabalho destaca a contribuição de William James (1842-1910). Mesmo ressaltando a importância da linguagem, James identifica que o emprego da linguagem na psicologia, já no seu início, é problemático, devido a sua ligação com o senso comum, que possui uma linguagem objetiva e imprecisa, dificultando a descrição da vida subjetiva. Além disso, há outros dois casos onde observamos os limites da linguagem. O primeiro é quando tentamos representar a vida mental consciente, que funciona como um fluxo, pois não conseguimos captar nem descrever todas as partes do fluxo. O segundo é o caso das experiências religiosas, que por possuírem um caráter emotivo dificultam a descrição racional. Dessa forma, as questões levantadas por James nos levam a reflexões importantes sobre a possibilidade e os limites das investigações psicológicas.

Palavras-chave: William James, linguagem, história da psicologia.

Abstract

Language is an important tool for the humankind, because it allows us to know the world and communicate with others. Within psychology, it is also important, because through it psychologists formulate theories about the mental life. However, throughout history, philosophers and psychologists have identified limits and problems with language. In this context, this paper highlights the contribution of William James (1842-1910). Even stressing the importance of language, James identifies that the use of language in psychology can be problematic, because it is connected with common sense, which has an objective and imprecise language, making the description of subjective life difficult. Furthermore, there are other two cases where we can see the limits of language. The first happens when we try to represent conscious mental life, which works as a stream, for we cannot capture or describe all its parts. The second is the case of religious experiences; these experiences are of an emotional character and it is difficult to describe them rationally. Thus, the issues pointed by James lead us to reflect about the possibilities and limits of psychological investigations.

Keywords: William James, language, history of psychology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. A LINGUAGEM DO SENSO COMUM E A LINGUAGEM PSICOLÓGICA	13
1.1. A linguagem do senso comum	14
1.2. Linguagem psicológica	20
2.A LINGUAGEM E O FLUXO DE CONSCIÊNCIA	29
2.1.As características gerais do fluxo de consciência	31
2.2 As partes substantivas e transitivas do fluxo de consciência e o sentimento de tendência	38
2.2.1 As partes substantivas.....	40
2.2.2 As partes transitivas.....	41
2.2.3 O sentimento de tendência.....	44
2.3 Os limites da linguagem e o fluxo de consciência	47
2.3.1 Os limites da linguagem e as partes substantivas	50
2.3.2 Os limites da linguagem e as partes transitivas	53
2.3.3 Os limites da linguagem e os sentimentos de tendência.....	57
3. A LINGUAGEM E AS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS	62
3.1. As experiências religiosas	63
3.2. As experiências místicas	70
3.3. As limitações da linguagem nas experiências religiosas e nas experiências mística	76
CONCLUSÃO	88
REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

A linguagem constitui uma ferramenta importante para o ser humano e suas relações sociais, uma vez que, em linhas gerais, ela representa uma relação entre o signo linguístico e seu objeto (qualquer que seja), e por isso possibilita ao homem conhecer o mundo e comunicar-se com outras pessoas (Abbagnano, 1998). Dentro da psicologia, ela também se destaca e é ferramenta de importantes debates, pois através dela os psicólogos formulam teorias sobre a vida mental. Entretanto, cabe a nós indagar o grau de confiabilidade desse instrumento. Sendo necessário pensarmos em questões como: seriam os fenômenos mentais descritíveis pela nossa linguagem? A linguagem atual é adequada para a fomentação do conhecimento psicológico? Os conceitos que possuímos são claros e de consenso geral? Essas questões estão longe de ter uma resposta definitiva. Os debates que as envolvem abrangem questões filosóficas, psicológicas, linguísticas e datam desde a antiguidade até as discussões contemporâneas da psicologia cognitiva.

Dentro da tradição filosófica, podemos destacar que o problema relacionado com a possibilidade de o mundo ser linguisticamente descritível, principalmente quando se refere à questão mental, já estava presente desde os gregos (Honderich, 1995). Podemos citar também como exemplo o filósofo F. Bacon (1561-1620), que já no século XVI denunciava em seu “Novum Organum” os quatro tipos de “ídolos” que atrapalham o entendimento humano, impedindo-o de alcançar o verdadeiro conhecimento. Dentre eles, aquele que surge da má utilização da linguagem, o Ídolo do Mercado, foi destacado como o mais problemático de todos, uma vez que a palavra pode referir-se a coisas que não existem ou a coisas que existem, mas são confusas e mal definidas (Araujo, 2013).

A questão da linguagem também esteve presente no empirismo inglês. Diversos autores como T. Hobbes (1588-1679), D. Hume (1711-1776) e J. Locke (1632-1704) estavam cientes de como os “abusos” da linguagem poderiam afetar a tarefa de pensar corretamente (Honderich, 1995; Szabó, 1998). Além disso, na tradição alemã, devemos ressaltar a importância da contribuição de G. Leibniz (1646-1716) para esse tema, que apontou para uma ligação íntima entre as operações da mente e o conteúdo da linguagem e, a partir disso, tentou cunhar uma “linguagem universal” (Kulstad & Carlin, 2013; Szabó, 1998).

No século XIX, as discussões filosóficas da linguagem, principalmente no contexto alemão, tinham herdado muitas características do iluminismo, tendo sido também influenciadas pelo empirismo inglês, principalmente por Locke, Hume e Bacon. Nesse cenário existia a concepção de que a linguagem era diretamente ligada às sensações e que o pensamento era essencialmente dependente e limitado pela linguagem, que exercia uma função social (Forster, 2012).

A linguagem também tem sido tema de estudo do campo psicológico, uma vez que ela linguagem é a base para a produção de qualquer ciência. Vários psicólogos tentam compreender o seu funcionamento e como o ser humano adquire capacidade de se comunicar. Cowie (2010) mostra como a questão da linguagem se encontra presente hoje nas teorias cognitivas e behavioristas como temas importantes. Além disso, encontramos também diversos debates sobre qual seria a linguagem mais adequada para produzirmos uma psicologia científica, uma vez que nos deparamos com a limitação de uma linguagem psicológica ligada ao senso comum (Ravenscroft, 2010). Contudo, o interesse sobre a linguagem dentro da psicologia já se mostrava presente no século XIX, onde diversos autores, como Wundt, que na sua psicologia dos povos (*Völkerpsychologie*) estudou a linguagem, a religião, os mitos e os costumes, para tentar

buscar uma compreensão das leis gerais da vida psíquica (Araujo, 2009); Spencer (1875), que apresenta a música como a linguagem da emoção; ou Lewes (1880), que relaciona a linguagem com uma estrutura da álgebra, entre outros.

Nesse contexto, podemos destacar a participação de William James (1842-1910), que atentou para importantes aspectos da linguagem nas discussões psicológicas. Devemos considerar a importância da participação de James nesse cenário, primeiramente pela sua relevância para a história da psicologia, uma vez que James é consagrado na literatura como um dos mais influentes psicólogos da tradição americana, ressaltando que sua psicologia influenciou os debates de sua época e futuras gerações de psicólogos posteriores a ele (Robinson, 1993). Dentre as obras onde James aborda a questão da linguagem podemos destacar o manual escrito em 1890, *The Principles of Psychology*, e sua obra *Pragmatism* (1907), que influenciou pensadores na Europa e na América, incluindo Edmund Husserl, Bertrand Russell, John Dewey, e Ludwig Wittgenstein. Outra importante obra de James que teve grande repercussão foi *The Varieties of Religious Experience* (1902). Segundo Gwinn (1987), o termo experiência religiosa nunca foi amplamente utilizado como um termo técnico antes da publicação do livro de James. Nesse livro, James encontrou a justificativa para estudar as experiências religiosas devido as suas consequências para a vida dos indivíduos. Além disso, tal livro foi considerado como uma das tentativas mais populares de se fundir ciência com religião. Seu lançamento, em 1902, teve um grande impacto acadêmico tanto na Europa quanto na América e diversos estudos foram feitos a partir dele (Taves, 2009).

Dessa forma, observamos que por diversas vezes James aborda o tema da linguagem. Para ele, a linguagem é uma das bases da produção do conhecimento psicológico e é somente através dela que podemos nos comunicar e expressar os fenômenos mentais. Entretanto, James identifica que o emprego da linguagem na

psicologia, já no seu início, é problemático, uma vez que a linguagem psicológica está ligada ao senso comum e que há uma dificuldade de se representar linguisticamente os fenômenos mentais (James, 1981/1890). Tal discussão sobre as limitações da linguagem, como vimos, encontram-se ainda hoje na psicologia (Ravenscroft, 2010). E algumas questões apresentadas por James são pertinentes para pesarmos na possibilidade de produzirmos um conhecimento apropriado em psicologia.

Além disso, dentro dos diversos temas abordados por James, o problema da linguagem até então havia sido tratado apenas de maneira secundária dentro na literatura especializada (por exemplo, Cooper, 2002; Gale 2005; Myers, 1986, 1997, 2006; Taylor, 1996). Ou teve apenas seu aspecto filosófico ressaltado (Gale, 1996; Brown, 1997; Ormerod, 2006; Seigfried, 1983; Friedl, 2002). Com base neste cenário, entendemos que discutir o problema da linguagem em James nos possibilita aprofundar o conhecimento de tal autor, visando a uma compreensão mais crítica de sua obra.

Dessa forma, o objetivo do trabalho é fazer um estudo sobre o problema da linguagem psicológica em James, destacando tanto os seus limites quanto suas possibilidades no desenvolvimento de uma ciência psicológica. A intenção é identificar quais os principais problemas apresentados por James e tentar, a partir disso, compreender quais os limites que encontramos quando tentamos estudar os fenômenos psicológicos, assim como indagar se existe alguma solução para esses problemas.

Para isso, esta pesquisa foi realizada utilizando como fontes primárias a “Edição Crítica” de suas obras reunidas (*The Works of William James*) – editada pela Harvard University Press.

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro trata da questão da linguagem do senso comum e da linguagem da psicologia como ferramentas para a investigação dos fenômenos mentais. Vamos investigar como James compreende cada

um dos dois tipos de linguagem, assim como os seus limites e dificuldades, bem como a relação de dependência entre essas duas linguagens. Neste capítulo temos dois subtópicos: o primeiro fala sobre a linguagem do senso comum, seus problemas e sua ligação com a psicologia; o segundo fala sobre a dificuldade da linguagem psicológica e sobre como ela é utilizada. Os textos analisados foram, em ordem cronológica: *Are We Automata?* (1879); *The Feeling of Effort* (1880); *What is an emotion?* (1884); *On Some Omissions of Introspective Psychology* (1884); *The Principles of Psychology* (1890); *Psychology: Briefer Course*. (1892); *The Physical Basis of Emotion* (1894); e *Pragmatism* (1907).

O segundo capítulo desta dissertação tratará da possibilidade da linguagem como representação da consciência, que na concepção proposta pelo autor funcionaria como um fluxo. O propósito de James é saber se a linguagem consegue, de fato, representar nosso pensamento como ele realmente é. Para tratar dessa questão, James dedicou um capítulo de seu livro *The Principles of Psychology* (1890/1981) e uma seção de seu artigo *On Some Omissions of Introspective Psychology* (1884e/1983) a fim de demonstrar que tal representatividade é problemática na construção do conhecimento psicológico, sobretudo em relação a consciência. Segundo James, nosso pensamento é um fluxo, com partes transitivas e substantivas, o que leva a um dinamismo do pensamento que, além de ser de difícil captura, seria também de difícil representação verbal (James, 1890/1981).

O terceiro capítulo será dedicado à possibilidade de descrever fenômenos psicológicos religiosos. No seu livro de 1904, *The Varieties of Religious Experience*, James estuda a maneira como os fenômenos religiosos se manifestam nas pessoas. Dentre as diversas formas de manifestações, James destaca os fenômenos místicos como sendo a raiz da experiência religiosa e, devido a sua peculiaridade, eles

caracterizariam um importante ponto de estudo da psicologia. Entretanto, o autor fala da dificuldade de representação dos ‘estados místicos de consciência’, uma vez que, para classificar um estado como consciência mística, este deve conter quatro características: qualidade noética (estados de conhecimento e de visão interior dirigida a verdades), transitoriedade (o estado não é sustentado por muito tempo), passividade (impressão de que nossas próprias vontades estão adormecidas e que estamos sob a vontade de uma força superior) e infabilidade (incapacidade de descrever a experiência). É em relação a esta última que estaria ligado o problema da linguagem, uma vez que tais estados de consciência mística seriam de difícil descrição verbal (James, 1995).

1. A LINGUAGEM DO SENSO COMUM E A LINGUAGEM PSICOLÓGICA

A relação entre linguagem psicológica e senso comum tem sido amplamente discutida na literatura. Alguns críticos afirmam que a imprecisão dos termos, sua ambiguidade e vagueza tornam difícil uma precisão linguística necessária na produção de um conhecimento científico (Mandler & Kessen, 1959). A ciência cognitiva tem participado de vários debates acerca do problema da linguagem do senso comum. Tratados na literatura contemporânea pelo termo *folk psychology*, esses debates retomam os problemas dessa relação entre a psicologia e uma linguagem imprecisa (Araujo, 2010; Fletcher, 1995; Greenwood, 1991; Ratcliffe, 2007; Stich, 1985).

A definição apresentada por Wilkes (2008) caracteriza como pertencente ao senso comum os conhecimentos que não possuem embasamento metodológico, e que foram ditados por um senso comum, sem necessariamente passar por uma avaliação científica. Isso não significa que este é um conhecimento sem nenhum valor, mas ele não está relacionado com um rigor investigativo. Dentro dessa visão, a linguagem empregada por essa vertente seria a linguagem popular normalmente expressa, assim como a teoria do senso comum não possui rigor a linguagem empregada também não estaria preocupada com a clareza dos conceitos nem com os significados ambíguos, o que acarretaria numa imprecisão linguística. Assim, termos psicológicos como crença, desejo, mente, etc. seriam empregados de maneira coloquial.

Apesar dos debates contemporâneos, a relação da linguagem do senso comum com a psicologia vem de longa data, antecedendo a afirmação da psicologia como ciência e persistindo até os dias atuais (Wilkes, 2008). É possível observar essa constatação ao retomarmos o debate de James sobre a ligação entre linguagem psicológica e linguagem do senso comum. Já no século XIX James se preocupava com

essa relação, e nesse sentido é relevante retomar seu debate com o intuito de levantar questões pertinentes para a discussão e tentar esclarecer alguns pontos apresentados pelo autor ao longo de suas obras.

1.1. A linguagem do senso comum.

O objetivo desta seção é apresentar o que James chama de linguagem do senso comum, qual é a sua utilidade e quais são os seus problemas. Dessa forma, iniciaremos apontando o que é o senso comum, qual é a sua linguagem, como James usa essa linguagem do senso comum e quais os seus problemas. Contudo é importante inicialmente compreendermos o que James chama de linguagem. Para ele a linguagem seria “um sistema de signos, diferente das coisas que significa, mas hábil em sugeri-las” (James, 1890/1981).

Para compreendermos a linguagem do senso comum, devemos inicialmente compreender o que James entende por senso comum e qual seria sua linguagem. A discussão sobre o senso comum aparece pela primeira vez na obra de James em 1879, Entretanto, James não apresenta uma definição do que seria o senso comum e tampouco a apresenta nas suas obras psicológicas iniciais. É apenas mais tardiamente, em 1907, no seu livro *Pragmatism*, que ele dedica um capítulo a tal assunto e propõe uma definição. James afirma que o senso comum “significa o uso que se faz de certas formas intelectuais ou categorias de pensamento” e que “as nossas maneiras fundamentais de pensar a respeito das coisas são descobertas de ancestrais incrivelmente remotos, que foram capazes de preservar-se ao longo de experiência dos tempos subsequentes. Formam um grande estado de equilíbrio no desenvolvimento do espírito humano, a fase do senso comum” (James, 1907/1979, pp. 83-84).

Compreendemos, assim, que o senso comum é uma teoria derivada de um consenso entre os homens, originada com nossos antepassados. São as ideias propagadas pelas pessoas comuns, com algumas concepções já consensuais sobre alguns conceitos acerca da vida de maneira em geral, mas sem uma precisão clara (James 1907/1979).

Como dito anteriormente, essa definição surgiu tardiamente na obra do autor, entretanto, James atenta, já em 1879, para a relação da linguagem do senso comum com a psicologia, em seu artigo intitulado *Are We Automata?*

Nesse trabalho o autor contrapõe a teoria do autômato com a do senso comum, ele levanta uma discussão sobre o que seria a mente (fisiológica ou mentalista), como seria o seu funcionamento e qual a melhor forma de descrevê-la. A mesma discussão se repete no capítulo V de seu livro *The Principles of Psychology* (1890/1981) e posteriormente no *Briefer Course* (1892/1984). Não há entre esses três textos uma mudança de opinião: as ideias, em geral, são as mesmas; o que muda são os argumentos acrescentados por James para reforçar sua conclusão.

Sendo assim, precisamos compreender que segundo a teoria do autômato, o cérebro é o centro da toda a atividade mental, o seu funcionamento se daria pelas ligações sinápticas e neuroquímicas e a mente seria uma espécie de consciência derivada da atividade cerebral. A linguagem utilizada para descrever as funções mentais na teoria do autômato seria então a linguagem fisiológica. Em contraponto, a teoria do senso comum apresenta a consciência como agente principal nas pessoas, sendo ela a responsável pela vida mental e suas funções, e utiliza uma linguagem mentalista (James, 1884/1983b; 1890/1981; 1892/1984). Inicialmente, James aponta que à primeira vista as duas teorias são igualmente possíveis. Porém posteriormente ele apresenta argumentos contra a teoria do autômato e a favor da teoria do senso comum, chegando à conclusão

de que “a teoria do autômato sobre a consciência deve sucumbir à teoria do senso comum” (James, 1890/1981, p.144). Segundo o texto, podemos compreender que a linguagem do senso comum é a linguagem mentalista em contra partida a linguagem fisiológica. James deixa claro que, para essa discussão, a psicologia não deve se distanciar do senso comum, pois caso isso ocorresse, acabaríamos reduzindo a psicologia aos processos fisiológicos e deixaríamos de considerar a consciência como autônoma, e ignoraríamos assim seu caráter subjetivo e a riqueza da discussão (James, 1890/1981; 1892/1984). Contudo, vale ressaltar que tal conclusão sobre o senso comum vale apenas para a questão da consciência e não significa que o senso comum seja a teoria que devemos seguir na psicologia, pois James em diversos textos expõe erros e equívocos te tal teoria (James, 1890/1981; 1892/1984; 1884/1983a; 1880/1983; 1884/1983b).

Concluindo essa discussão, no final do *The Principles of Psychology*, James aponta que “de qualquer forma (...), não terei qualquer hesitação em usar a linguagem do senso comum ao longo deste livro”. (James 1890/1981, p.145). A mesma conclusão se repete em 1892, com a publicação do *Briefer Course*, no qual, novamente no capítulo referente à teoria do autômato, James conclui sobre a linguagem do senso comum:

Do ponto de vista da psicologia descritiva (apesar de ser obrigado a assumir, como na p. 6, que todos os nossos sentimentos têm processos cerebrais como condição de existência e que podem ser remotamente rastreados em todos os casos pelas correntes provenientes do mundo exterior), não temos nenhuma razão clara para duvidar que os sentimentos podem reagir de forma a promover ou dificultar os processos dos quais eles são derivados. Por isso, não devemos hesitar, no curso deste livro, em usar a linguagem do senso comum. Vou falar como se a consciência continuasse a pressionar ativamente os centros nervosos em direção a seus próprios fins, e não como se

fosse um mero espectador, paralítico e impotente, do jogo da vida. (James, 1892/1984, p. 112).

Desta forma, James coloca a linguagem do senso comum como necessária para a descrição dos fenômenos psicológicos. No *The Principles of Psychology*, ele faz o uso de tal linguagem na exposição de algumas teorias psicológicas, como de fato ele anunciou que o faria. Porém é pertinente observar que, antes da publicação do *The Principles of Psychology*, James já havia utilizado a linguagem do senso comum para justificar suas teorias, como é o caso do texto *The Feeling of Effort* (James, 1880/1983), no qual o autor apresenta uma análise fisiológica e psicológica dos fenômenos da volição. Logo no início do texto, James utiliza a linguagem do senso comum para afirmar a existência da sensação de esforço e explicar o que essa sensação seria. Observamos que mais uma vez o senso comum encontra-se de acordo com a psicologia, pois há um consenso entre várias escolas psicológicas sobre o sentimento de esforço e o senso comum concorda com elas. Nas palavras de James:

Não pode haver dúvida que *temos* uma sensação de esforço. A linguagem popular tem consagrado suficientemente este fato ao instituir a palavra ‘esforço’ e seus sinônimos ‘empenho’, ‘batalha’, ‘tensão’. A diferença entre uma sensação simplesmente passiva e aquela em que se encontram os elementos da volição e da atenção também tem sido registrada pelo discurso popular na diferença entre verbos como ver e olhar, ouvir e escutar, cheirar e aspirar, sentir e tocar. Esforço, atenção e volição são, na verdade, elementos similares da vida mental, diferenciando-se em geral do mesmo modo de seus elementos receptivos ou simplesmente passivos, e constituindo as partes ativas de nossa natureza mental, em contraposição às passivas. Esta distinção é denominada por Bain a mais vital dentro da esfera da mente; e em todas as épocas psicólogos da escola *a priori* têm enfatizado a oposição absoluta entre a

nossa consciência de espontaneidade ou de liberação de energia e a consciência de qualquer mera *impressão* (James, 1880/1983, p. 83 – ênfase no original).

Até o presente momento da análise, foram levantados os casos em que James mostra-se favorável à utilização da linguagem do senso comum. Contudo, o senso comum nem sempre é visto tão favoravelmente na obra do autor. Podemos observar isso no *The Principles of Psychology* quando, no capítulo sobre o método, James apresenta a linguagem como uma das principais fontes de erro da psicologia e aponta como um dos motivos o fato de a linguagem psicológica ser oriunda do senso comum. Tal crítica advém do fato de a linguagem do senso comum ter caráter objetivo, muitas vezes ignorando a subjetividade dos fenômenos psicológicos. James afirma:

A linguagem foi criada originalmente por homens que não eram psicólogos e hoje a maioria dos homens emprega quase exclusivamente o vocabulário de coisas exteriores. As paixões cardeais da nossa vida, a raiva, o amor, o medo, o ódio, a esperança e as divisões mais compreensivas da nossa atividade intelectual como, recordar, esperar, pensar, saber, sonhar, assim como os mais amplos gêneros de sentimentos estéticos, como a alegria, o luto, o prazer, a dor, são os únicos fatos de ordem subjetiva que este vocabulário se digna a denotar por palavras especiais. (James, 1890/1981, p.194).

A linguagem do senso comum, sendo voltada principalmente para coisas exteriores, acaba deixando de considerar as nuances da vida mental. Esse problema dos fenômenos subjetivos serem descritos como objetivos deriva da linguagem do senso comum. Compreendemos que, sendo o vocabulário do senso comum objetivo, nos deparamos com um limite linguístico, pois sendo a psicologia dependente da linguagem do senso comum, torna-se impossível descrever de maneira fidedigna o fenômeno mental. Acabamos por possuir uma linguagem objetiva ou uma falta de palavras para nos expressar (James, 1890/1981).

Outro problema do senso comum, pior que o problema da falta de palavras, vem do fato de a linguagem do senso comum acabar por nomear nosso pensamento, pelos seus próprios objetos. Dessa forma, o senso comum não diz, por exemplo, que o pensamento possui memória, imaginação, etc. mas afirma que pensamento é memória, imaginação, etc. Ao designar o pensamento pelos objetos acabamos considerando o pensamento de forma estática, sendo objetos separados entre si, e desconsiderando a noção de fluxo de consciência proposta por James. Sendo assim, a linguagem do senso comum acabaria atrapalhando a investigação psicológica da consciência (James, 1981/1890).¹

Sobre o senso comum na obra de James, podemos concluir que, a linguagem do senso comum seria a linguagem mentalista dos fenômenos e com relação à teoria do autômato, que propõe a consciência como uma função cerebral e se utiliza da linguagem fisiológica, a teoria do senso comum teria mais a colaborar com a psicologia, por considerar a consciência como ativa e autônoma. Por outro lado a linguagem do senso comum é caracterizada por James como problemática, ela acarreta uma grande dificuldade na produção de conhecimento psicológico, principalmente pelo fato de a linguagem do senso comum ser uma linguagem predominantemente objetiva, uma vez que nossos fenômenos mentais são de ordem subjetiva.

Todavia, os problemas da psicologia não se encontram unicamente na sua relação com o senso comum. A própria linguagem psicológica, por si só, já possui dificuldades e problemas significativos, como veremos na seção seguinte.

¹ Os fenômenos mentais tratados aqui se referem aos fenômenos do fluxo de consciência, contudo essa questão será tratada de maneira mais aprofundada no capítulo II, que é voltado especificamente para a relação da linguagem com o fluxo de consciência

1.2. A linguagem psicológica

Quando nos deparamos com a questão de uma linguagem científica adequada para se produzir conhecimento, como aqui no caso a psicologia, acabamos por nos perguntar questões como: que tipo de ciência é essa? Qual é a linguagem mais adequada para descrevê-la? É possível uma produção de conhecimento com essa linguagem? Quais os seus limites?

O objetivo desta seção é apresentar o que para James é a linguagem psicológica, seus problemas e vantagens. Dessa forma, tentaremos compreender o que James chama de linguagem psicológica, quais as dificuldades encontradas por ela, assim como a possibilidade de sua aplicação.

Sendo assim, precisamos primeiramente compreender o que James define por psicologia. Sua definição presente no *The Principles of Psychology* é de que a psicologia é “a ciência da vida mental, tanto de seus fenômenos quanto de suas condições” (James, 1890/1981, p.15). Os fenômenos, para James seriam aquilo que chamamos de sentimentos, desejos, cognições, raciocínios, decisões, etc. Já as condições seriam, então, o aparato fisiológico que possibilita a existência da vida mental. (James, 1890/1981). Posteriormente, em 1892, com a publicação do *Briefer Course*, a definição encontra-se ainda mais específica, sendo “(...) a *descrição e explicação dos estados de consciência como tal*. Por estados de consciência são destinadas coisas como sensações, desejos, emoções, cognições, raciocínios, decisões, vontades, e afins.” (James, 1891/1984, p.9– ênfase no original). Observamos que com essas definições duas coisas: 1) devemos considerar a psicologia de James como sendo uma psicologia da consciência, não se restringindo unicamente as funções fisiológicas; 2) James vai considerar dentro da consciência tanto os fenômenos proveniente dela como a questão do funcionamento, isso é suas condições. Dessa forma, a linguagem

psicológica referir-se-ia aos fenômenos mentais, enquanto que a linguagem fisiológica estaria ligada às funções fisiológicas.

Como vimos na seção anterior, a linguagem do senso comum é criticada pelo autor, sendo um dos maiores problemas da psicologia sua dependência com relação a esse tipo de linguagem (James, 1890/1981). Contudo, a linguagem propriamente psicológica também possui problemas e equívocos. No capítulo sobre os métodos psicológicos, encontrado no *The Principles of Psychology*, James apresenta logo no início um problema linguístico denominado como a questão da nomenclatura (*question of nomenclature*).

Percebemos que, ao tentarmos construir um conhecimento psicológico, no início já nos deparamos com um problema de base, sobre a escolha de um termo para designar nosso objeto. Nós temos uma pluralidade de fenômenos com diferentes características, mas que possuem em comum o fato de serem estados de consciência. Contudo, como não temos uma linguagem com conceitos certos e claros dentro da psicologia, acabamos não tendo termos satisfatórios para denominá-los. O autor chega a apresentar alguns termos mais gerais, mas demonstra que todos eles possuem problemas. Ele inicia dizendo:

Nós devemos ter algum termo geral pelo qual possamos designar todos os estados de consciência como tal, e alheios as suas qualidades particulares ou função cognitiva. Infelizmente a maioria dos termos em uso possuem objeções graves. 'Estado mental', 'estado de consciência', 'modificação consciente' são confusos e não têm verbos relacionados. O mesmo acontece com 'condição subjetiva'. 'Sentimento' está associado ao verbo 'sentir', tanto em sentido ativo quanto neutro, e suas derivações, como 'sensivelmente', 'sentido', 'sensibilidade', etc., o que o torna completamente conveniente. Mas por outro lado a palavra também tem significados específicos e genéricos, às vezes denota prazer e outras vezes dor, e algumas vezes é sinônimo de '*sensação*',

oposta ao *'pensar'*. Ao passo que nós desejamos um termo para cobrir sensação e pensamento indiferentemente. Além disso, o *'sentimento'* adquiriu nos corações dos pensadores platônicos um infame conjunto de implicações; e uma vez que um dos maiores obstáculos mútuos para o entendimento em filosofia é o de usar palavras elogiosas ou depreciativas, se possível os termos imparciais devem sempre ser preferidos. (James, 1890/1981, p. 185– ênfase no original)

De início, James tem termos gerais e abrangentes para tentar conceituar estados de consciência, mas como ele demonstra, nenhum deles é satisfatório e cada um possui seu problema particular. Qual seria então a alternativa para tentar resolver esse impasse? James busca resolver essa questão procurando em outros autores um conceito para chegar a um consenso. Todavia, ele acaba se deparando com um segundo problema conceitual. Esse problema está relacionado à pluralidade de teorias psicológicas e filosóficas, que apresentam conceitos divergentes para descrever um mesmo fenômeno. O problema é decidir qual delas se adéqua melhor a essa função, pois todas possuem conceitos que já estão impregnados de algum sentido. Dessa forma, observamos James estender a discussão da nomenclatura a outras escolas, afirmando:

A palavra *psicose* tem sido proposta pelo Sr. Huxley. Ela tem a vantagem de ser correlata a *neurose* (o nome aplicado pelo mesmo autor ao processo nervoso correspondente) e é, além disso, técnico e desprovido de implicações parciais. Mas ela não possui verbo ou outro aliado gramatical. As expressões *'afecção da alma'*, *'modificação do ego'*, assim como *'estado de consciência'*, são toscas, e elas afirmam implicitamente teorias que não deveriam ser incorporadas na terminologia antes de terem sido abertamente discutidas e aprovadas. “Ideia” é uma palavra boa, vaga e neutra e foi empregada por Locke em um contexto genérico; mas, não obstante sua autoridade, essa não está domada pela linguagem assim como não cobre as sensações corporais. Não tem nenhuma conotação injuriosa como *'sentimento'* e ela sugere imediatamente a onipresença da cognição (...). Mas será que a

expressão “pensamento de uma dor de dente” sempre vai fazer sugerir ao leitor a dor em si presente e real? É quase impossível, portanto, parece que somos forçados a voltar para alguns pares de termos como a ‘impressão e ideia’ de Hume, ou a ‘apresentação e representação’ de Hamilton, ou a ‘sentimento e pensamento’, se nós desejamos cobrir todo o chão. (James 1980/1981, pp.185-186– ênfase no original)

Essa confusão conceitual apresenta um desentendimento já na origem da investigação psicológica. A dificuldade de escolha de um termo nos leva a discussões sobre questões diferentes, que possuem o mesmo nome (James, 1890/1981). Perante esta dificuldade, não é possível para James apresentar uma solução. O autor acaba tendo que fazer uma escolha o mais generalista possível, para conseguir abranger o tema. Em suas palavras:

Sobre este dilema nós não podemos fazer nenhuma escolha definitiva, mas devemos, de acordo com a conveniência do contexto, por vezes, usar ora um, ora outro dos sinônimos que foram mencionados. *Minha própria parcialidade é para os termos sentimento ou pensamento.* Vou provavelmente costumar usar as duas palavras em um sentido mais amplo do que o habitual, e alternadamente assustar duas classes de leitores por seu tom incomum (James, 1890/1981, p. 186– ênfase no original).

O problema da dificuldade de conceitos bem definidos em psicologia também é abordado no capítulo do *The Principles of Psychology* e no *Briefer Course* intitulado *Conception*. Aqui James discute sobre os múltiplos significados do conceito de estado mental. Ele afirma que “um único e mesmo estado mental pode ser o veículo de muitas concepções, pode significar uma coisa particular, e muito mais além” (James 1892/1984, p. 436). Sendo esse conceito fundamental na psicologia, o fato de não termos uma unanimidade sobre ele torna complicado o exercício das pesquisas psicológicas (James, 1890/1981; 1892/1984).

Esse quadro de problemas conceituais da psicologia acarreta sérias preocupações para o desenvolvimento da psicologia. Esta imprecisão nos leva a uma impossibilidade de discutirmos assuntos que possuem os mesmos termos, mas com significados diferentes (James, 1890/1981; 1892/1984). Tal confusão conceitual também ocorre porque:

(...)não sabemos se um determinado objeto que nos é proposto é o mesmo do nosso sentido ou não; de modo que a função conceitual requer, para ser completa, que o pensamento não só deveria dizer ‘eu quero dizer isso’, mas também dizer ‘Eu não quis dizer isso’. (James, 1890/1981, p. 436).

Dessa forma o psicólogo depara-se com o problema fundamental da linguagem psicológica levantado por James, sobre a diferença entre a linguagem subjetiva e a linguagem objetiva. Quando falamos da vida mental devemos levar em consideração que os fenômenos que conhecemos são subjetivos. Mesmo quando falamos de fatores externos e objetivos não podemos esquecer que, quando esses passam pela nossa percepção, eles passam a ser de caráter subjetivo, por fazer parte de uma consciência pessoal (James, 1890/1981). Assim, “as qualidades elementares de sensação, luminoso, alto, vermelho, azul, quente, frio são, é verdade, suscetíveis de serem usadas tanto com sentido objetivo quanto subjetivo” (James, 1890/1981, p. 194).

Todavia, quando o psicólogo relata um fenômeno, na tentativa de construir um conhecimento psicológico ele acaba utilizando a linguagem objetiva e denota qualidades exteriores aos sentimentos. Nesse sentido, nas palavras de James:

(...) nós descrevemos um grande número de sensações pelo nome do objeto do qual elas mais frequentemente vieram. Uma cor de laranja, um odor de violetas, um gosto de queijo, um som de trovão, um lampejo de fogo, etc. vão reforçar o que eu disse. Essa falta de um vocabulário especial para fatos

subjetivos prejudica o estudo de quase todos eles, com exceção daqueles muito mais grosseiros que os outros. (James 1890/1981, p.186).

James afirma que um vocabulário especial para a psicologia é extremamente necessário. Segundo o autor, tal vocabulário necessitaria de palavras subjetivas para descrever fenômenos subjetivos. Entretanto, a criação de um vocabulário subjetivo na psicologia leva a certas implicações delicadas. James mostrava-se ciente dos debates filosóficos que o precederam e cita as críticas feitas pelos empiristas sobre a linguagem psicológica. Essas críticas enfatizam um grande conjunto de ilusões que a linguagem inflige à mente. E para autores como Locke, as ilusões da linguagem estavam ligadas principalmente a pensamentos mais abstratos, não relacionados diretamente com as sensações, e acabavam referindo-se a algo diferente da ideia real devido a uma percepção “errada” (Locke, 1689/2010). Dessa forma a ideia de criar novas palavras subjetivas é bastante problemática, pois sempre que inventamos uma palavra para denotar certo grupo de fenômenos, somos propensos a supor uma entidade substantiva que existe além dos fenômenos, a qual a palavra deve nomear (James, 1890/1981).

Contudo, se considerarmos as críticas dos empiristas e ignorarmos um vocabulário subjetivo, incorremos em outro erro de igual seriedade, também destacado por James: ignorar a existência de certos fenômenos por não possuímos uma palavra para descrevê-los. James diz:

Mas a *falta* de uma palavra quase sempre leva ao erro diametralmente oposto. Somos então propensos a supor que não existe nenhuma entidade lá; e então passamos a ignorar fenômenos cuja existência seria evidente para todos nós, caso tivéssemos sido educados para percebê-la imediatamente reconhecida no discurso. É difícil focar nossa atenção naquilo que não tem nome, e disso resulta um certo vazio nas partes descritivas da maioria das psicologias. (James, 1890/1981, p. 185–ênfase no original).

James faz essas considerações acerca da importância de uma linguagem subjetiva e nos mostra as formas através das quais esse problema da linguagem reflete em um dos principais erros apresentados por James dentro da metodologia introspectiva. Segundo James, é devido à linguagem que o psicólogo acaba incidindo em uma falácia, quando ao usar o método introspectivo descreve os fenômenos mentais. O que ocorre é que o psicólogo faz uma confusão entre seu ponto de vista e o fato mental em si, sobre o qual ele está a fazer o seu relatório. O psicólogo acaba imprimindo no fenômeno subjetivo o significado externo de conceitos já formados. James argumenta que isso ocorre também devido à linguagem, que já possui um vocabulário pronto sobre tais fenômenos e quando os descrevemos acabamos por não descrever os fenômenos, mas por nomeá-los com nomes já existentes. Acaba que

(...) um objeto está presente no pensamento que pensa por uma imagem falsa de si mesmo, ou diretamente e sem qualquer imagem intervindo; a questão do nominalismo e conceitualismo, da forma em que há coisas presentes enquanto há apenas uma noção geral delas está diante da mente. (James, 1890/1981, p.186)

Com base nessas reflexões James mostra quão complicada é a situação da psicologia devido ao fato de não termos uma linguagem adequada. Ele propõe uma solução para o problema da linguagem psicológica dizendo que ela deve ser construída com base em um vocabulário subjetivo. Entretanto, o autor não apresenta de maneira clara como esse vocabulário deve ser formado.

Com base na investigação da obra de James acerca da linguagem do senso comum e da linguagem psicológica, podemos observar alguns pontos importantes sobre esse tema. O primeiro deles é com relação à dependência da linguagem psicológica do senso comum. Essa relação apresenta dois problemas principais: 1) a falta de palavras para designar fenômenos específicos e 2) um vocabulário de fenômenos

predominantemente externos. O segundo ponto é considerado o mais crítico para James, pois acabamos desconsiderando os fenômenos subjetivos da vida mental.

O vocabulário do senso comum também é problemático por não conseguir captar a ideia de um fluxo de consciência, o que torna o estudo da consciência, que é a base da psicologia de James, inviabilizado. Como veremos no capítulo seguinte.

Apesar dos problemas da linguagem do senso comum, James reconhece que, em alguns casos, optar por ela é uma escolha melhor, pois ela ainda considera o caráter mentalista dos fenômenos mentais, os quais, na visão de James, não podem ser resumidos aos fenômenos fisiológicos, uma vez que estes desconsideram o papel da consciência.

Sendo assim, a dependência da psicologia em relação à linguagem do senso comum é uma dificuldade no momento de se produzir conhecimento psicológico. Contudo, James também destaca dificuldades inerentes à própria linguagem psicológica. A primeira é relativa à dificuldade com os conceitos já existentes. Desde os conceitos mais gerais até os específicos de uma determinada corrente filosófica, todos possuem uma conotação problemática, impregnada de significados externos a eles. Além disso, as correntes com termos específicos não possuem um consenso para a definição dos termos. Alguns conceitos apresentados pela linguagem psicológica também são vagos e possuem mais de um significado, o que os torna de difícil escolha.

Sendo a linguagem ligada a um vocabulário objetivo, dificultando assim a descrição dos fenômenos subjetivos, James propõe a existência de um vocabulário subjetivo próprio para a psicologia. Contudo ele encontra-se consciente da crítica feita pelos empiristas, que consideram perigosa a criação de novas palavras, principalmente se elas implicam uma substância subjacente ao fenômeno. James reconhece esse perigo, mas acrescenta que a não nomeação pode levar a outra dificuldade, a de

desconsiderarmos a existência de um fenômeno mental devido à falta de um nome. Apesar disso, James não entra em detalhes sobre como seria essa linguagem, e nem propõe vocabulários subjetivos novos. Sendo assim, notamos que a construção do conhecimento psicológico já encontra seu primeiro empecilho na dependência da linguagem psicológica do senso comum. Além disso, a própria linguagem psicológica é problemática e cheia de imprecisões.

2. A LINGUAGEM E O FLUXO DE CONSCIÊNCIA

No capítulo anterior abordamos a relação entre a linguagem do senso comum e a linguagem psicológica em James, e como essa relação pode influenciar a produção de conhecimento psicológico. Observamos que já de início a relação entre a linguagem psicológica e a do senso comum é problemática, principalmente devido à dificuldade de possuímos um vocabulário capaz de relatar os fenômenos subjetivos da vida mental. Contudo, não foi explicado anteriormente o que seria essa vida subjetiva. Desse modo, devemos então compreender de maneira mais aprofundada como funciona nossa vida mental subjetiva segundo James. Mais especificamente, como funciona a consciência, pois além da falta de um vocabulário específico existem outros limites linguísticos específicos desse conceito. Com isso, este capítulo visa a compreender o funcionamento da consciência na concepção de James e as dificuldades linguísticas de representar esses fenômenos. A concepção de consciência abordada neste capítulo será aquela proposta por James em 1890 no *The Principles of Psychology*². Apresentaremos as cinco características principais da consciência, mas um maior foco será dado à terceira característica da consciência, que diz respeito a sua continuidade. A partir dessa característica, aprofundaremos os conceitos das partes substantivas e transitivas, já apresentados no primeiro capítulo, e introduziremos o conceito de sentimento de tendência. Por último, tentaremos compreender como a linguagem se relaciona com a consciência e quais as suas possibilidades e seus limites.

Antes de compreendermos o que é a consciência para James e como ela se relaciona com a linguagem, devemos compreender mais detalhadamente o que é a linguagem e qual a sua importância para o homem. No primeiro capítulo nos deparamos

² A concepção de consciência sofre alteração no decorrer das obras de James. Contudo, vamos relatar apenas a de 1890, pois é em relação a ela que James discute o problema da linguagem. Para o desenvolvimento da noção de consciência em James, ver: *A world of pure experience* (1904), *Does consciousness exist?* (1904), *Pluralistic universe* (1909).

com a definição geral proposta por James da linguagem como sendo “um sistema de signos” (James, 1890/1981, p. 980). Esse sistema visa a representar através de signos todas as coisas que o ser humano pode conhecer.

James (1878/1983)³ destaca que a linguagem é, sem dúvida, a distinção mais capital entre o homem e os outros animais (os brutos). Isso significa que o homem é capaz de reconhecer e produzir signos. Não que os outros animais não sejam capazes de reconhecer signos, contudo, segundo James, o homem é o único que “(...) tem a intenção deliberada de aplicar um signo a todas as coisas. O impulso linguístico é, com ele, generalizado e sistemático”. (James, 1878/1983, p. 27).

Sendo assim, podemos observar que a linguagem é característica primordial no ser humano, que tem uma necessidade de nomear o mundo à sua volta e também o mundo dentro de si. Quando tratamos de aplicar signos a coisas externas a nós, observamos que somos capazes de fazer isso razoavelmente bem, através da associação do objeto visto e do signo para definir o objeto. É como quando uma criança vê pela primeira vez uma certa fruta e a ela é enunciado que aquela fruta se chama figo, ela é capaz de associar o signo (figo) à imagem (a fruta). Todavia, o homem sente necessidade de enunciar tudo que é por ele vivido, e quando se trata do mundo interior, sua subjetividade, concordamos que este não pode ser enunciado da mesma maneira que as nossas experiências externas (James, 1890/1981). Isso posto, acabamos por indagar se é possível a representação da vida subjetiva. Como seria possível enunciar para alguém fora de mim o que se passa na minha consciência de maneira que seja possível a ela compreender? Ou ainda, é possível estudar e representar nossa consciência levando em consideração todas as suas especificidades?

³ Não iremos aprofundar esse assunto neste capítulo para não desviarmos do tema principal. Entretanto, James dedica um artigo em 1878 “human and brute intellect” para explicar a diferença entre o homem e os animais e apresenta como principal característica de distinção entre os dois a capacidade da linguagem.

Para tentarmos responder a essas indagações, devemos primeiramente compreender o que é e como funciona a consciência para o autor e quais são as suas características e suas partes, para, por fim, compreendermos sua ligação com a linguagem. Sendo assim o próximo passo é definirmos o que é a consciência para James.

2.1.As características gerais do fluxo de consciência⁴

É a partir do capítulo sobre a consciência que James anuncia que iniciará o “estudo da mente a partir de dentro” (James 1890/1981, p. 219), e que esse estudo será feito com base na introspecção. James propõe que a primeira instância mental que deve ser estudada pela psicologia é a consciência, pois não é possível pensar qualquer outra questão sobre a mente que não tenha a consciência como base. Assim, quando falamos de uma sensação, de um sentimento, ou de uma memória, devemos lembrar que só é possível estudá-las porque há uma consciência delas.

A primeira afirmação de James sobre a consciência é que de “alguma forma ela continua” (James, 1890/1981, p. 220). Essa constatação é a ideia central de sua teoria. Mas, para compreendê-la melhor, vamos seguir a divisão das características da consciência proposta por James: 1)Cada pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal; 2)Dentro de cada consciência pessoal o pensamento está sempre em mudança; 3)Dentro de cada consciência pessoal o pensamento é sensivelmente contínuo; 4)O pensamento humano parece tratar com objetos independentes de si mesmo; isso é, ele é cognitivo, ou possui a função de conhecer; 5) O pensamento é interessado em algumas partes de seus objetos e exclui outras, e aceita-as ou rejeita-as o tempo todo. Vejamos, então, cada uma dessas características separadamente.

⁴ É importante resaltar que James enuncia que utilizará a palavra consciência como sinônimo de pensamento. Dessa forma, durante o texto, faz uso hora de uma, hora de outra, sem distinção (James, 1890/1981).

1) Cada pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal

James (1890/1981) afirma que seu objetivo não é aprofundar a discussão do significado do conceito de consciência pessoal, mas apenas apresentar um panorama sobre o assunto para que compreendamos as próximas características do pensamento. A discussão aprofundada será mais apresentada por ele ao tratar a questão do *self*.

A primeira observação de James (1890/1981) é que a consciência pessoal pertence a alguém. E como pertence a alguém, cada pessoa, aparentemente, possui um pensamento próprio, uma consciência que ela identifica como sendo dela e diferente da de outros. Isso significa que uma pessoa A consegue se identificar como tendo um pensamento próprio, diferente do de uma pessoa B, e sabe também que seu pensamento não pode ser acessado por B e vice versa. Por mais próxima que seja a convivência com B, ela não se confundirá achando que ela é B, pois tem consciência de si (James, 1890/1981).

Essa consciência pessoal seria, assim, o *self* de cada pessoa. James (1890/1981) afirma que cada consciência pessoal parece viver em profundo isolamento uma das outras, isto é, cada indivíduo possui acesso apenas à sua própria consciência pessoal e não consegue acessar o *self* de outras pessoas e saber o que acontece lá, a menos que haja algum tipo de comunicação, podendo ser ela escrita, falada, desenhada, etc.

Todavia, o que foi apresentado até o momento pela consciência pessoal não explica toda a questão, nem abrange toda a experiência nesse assunto. Há uma ressalva importante explicitada por James (1890/1981): para referir-se à consciência pessoal, ele usa a expressão “tende a ser pessoal” (James 1890/1981, p. 220). Inicialmente nos parece óbvio que toda consciência é pessoal, pois ela pertenceria a alguém. Entretanto, James nos leva a considerar alguns estudos nos quais as características do conceito não

se aplicam. Por exemplo, nos casos dos estudos de subconsciências ou de dupla personalidade, em que se tem em uma mesma pessoa mais de uma consciência do eu e a consciência da segunda personalidade não pertence à primeira, embora esta tenha acesso a ela. Outro exemplo também apontado por James é o da escrita automática, em que a consciência expressa pela escrita não é a da pessoa que segurou o lápis e escreveu no papel. Contudo, apesar de alguns casos excepcionais, James constata que em grande parte a consciência tende a pertencer a alguém.

É sob a perspectiva de consciência pessoal que vamos desenvolver nosso raciocínio, de forma que não consideraremos neste capítulo esses casos especiais.

2) Dentro de cada consciência pessoal o pensamento está em constante mudança

Primeiro é importante explicitar que o fato de a consciência pessoal estar em constante mudança não significa que existe várias consciências com uma certa duração, pois ela é contínua. Além disso, mesmo que houvesse uma duração, sua determinação seria extremamente difícil. James está se referindo as constantes mudanças de conteúdos “que ocorrem em intervalos de tempo razoáveis” (James 1890/1981, p.224). Sobre certo estado mental, ele afirma que, depois que já tenha passado, não voltará a ser idêntico ao que era antes.

Entretanto, ao retornarmos à nossa experiência interna nos sentimos inclinados a indagar sobre as sensações que recebemos de um mesmo objeto: não seriam essas sempre a mesma? Um piano tocado da mesma maneira não nos faria ouvir da mesma forma? Não teria eu a mesma sensação olfativa se colocassem embaixo do meu nariz uma mesma colônia várias vezes? Por mais inclinados que estejamos a responder tais perguntas com afirmativas, James (1890/1981) assegura que não há nenhuma prova de que temos a mesma sensação corporal todas as vezes. Segundo o autor confundimos o

objeto com a sua sensação, isso é, podemos sem dúvida ouvir uma mesma nota musical duas vezes, assim como podemos sempre cheirar a mesma colônia, mas isso não significa que a experiência que nós teremos será a mesma. Nossas sensações dos fatos são subjetivas e cada situação, por mais similar que seja com uma situação já ocorrida, apresenta-se sob uma circunstância diferente, fazendo com que a experiência seja única.

James (1890/1981) afirma que há fatos que nos fazem acreditar que nossa sensibilidade está alterando a todo momento, de modo que o mesmo objeto não pode facilmente nos dar a mesma sensação duas vezes. Sentimos as coisas de forma diferente se estamos com sono ou despertos, com fome ou satisfeitos, cansados ou revigorados, de forma diferente à noite e pela manhã, no verão ou no inverno, e acima de todas as coisas de forma diferente na infância, idade adulta e velhice.

Sendo assim, concluímos que cada vez que experimento algo da vida minha consciência do objeto é diferente, pois minhas sensações nunca são as mesmas, de forma que todo pensamento que eu possuo é original. Mesmo que um fato se repita, nós pensamos sobre ele de uma maneira diferente, pois temos novas experiências que nos fazem enxergá-lo sob um ângulo diferente e condições que nos permitem apreendê-lo em relações diferentes. Todavia, isso não significa que o pensamento é fragmentado e que as ideias não possuem relação entre si, pois o pensamento é contínuo, como veremos no item a seguir.

3) Dentro de cada consciência pessoal o pensamento é sensivelmente contínuo

Sobre essa característica, irei aqui apenas apresentar um panorama, tendo em vista que o subtópico 2.2 será dedicado a explicar de maneira mais detalhada o caráter de subjetividade e de transitividade da continuidade do fluxo de consciência, que é uma das características principais desse tópico.

James (1890/1981) define como contínuo aquilo que é sem ruptura, quebra ou divisão. Para ele, a consciência, apesar de possuir rupturas, é sentida por nós como se fosse contínua. Os dois tipos de rupturas que ocorrem na mente são as interrupções e as “lacunas temporais”(James, 1890/1981, p.231). No primeiro caso, a consciência cessa completamente e volta a existir novamente em um momento posterior. Isso ocorre quando uma pessoa desmaia, ou dorme, ou sai do estado de consciência por conta de alguma substância como óxido nitroso ou outros anestésicos. No segundo caso, as quebras ocorrem nas qualidades ou conteúdos do pensamento. Seria uma mudança em que um segmento do pensamento não teria qualquer ligação com o pensamento de antes.

O que significa que dentro de cada pensamento a consciência pessoal e sensivelmente contínua são duas coisas: 1) mesmo quando há uma interrupção a consciência ainda se sente como se pertencesse a uma consciência anterior, sendo parte do mesmo *self*, ou seja, as rupturas não podem quebrar a consciência em partes; 2) as alterações de qualidade da consciência nunca são absolutamente abruptas. James afirma que pensar que há uma quebra advém do erro de uma introspecção superficial. O problema é que, por falta de atenção, não conseguimos captar a parte de transição que existe entre a mudança de um pensamento para o outro. Essa questão sobre a transitividade do fluxo será tratada mais adiante (James, 1890/1981).

Considerando essa continuidade, James (1890/1981) utiliza como metáfora para descrever a consciência um rio, que possui um fluxo sempre contínuo e que está em constante mudança. Por esse motivo ele chama a consciência de “fluxo de consciência”.

4) O pensamento humano parece lidar com objetos independentes de si mesmo; isso é, ele é cognitivo, ou possui a função de conhecer.

James (1890/1981) utiliza as palavras ‘parece lidar’, pois afirma existir sobre o tema uma discussão filosófica que não cabe em seu livro. Trata-se da questão da mente e do objeto serem a mesma coisa ou não. Entendemos que cabe apresentar aqui essa discussão, apenas com o intuito de contextualização.

James (1890/1981) apresenta primeiramente a posição dos idealistas que afirmam que o pensamento e seus objetos são um. Os objetos seriam pensamento, por serem pensados, e a mente seria objeto, por pensar neles. O autor afirma que se estivesse um ser humano pensando sozinho no mundo não haveria nenhuma razão para qualquer outra suposição com relação a isso. Mas a razão pela qual todos nós acreditamos que os objetos de nossos pensamentos têm uma existência duplicada fora do pensamento é que existem muitos pensamentos humanos, cada um com os mesmos objetos. O julgamento que o meu pensamento tem do mesmo objeto que o pensamento de outra pessoa é o que faz o psicólogo diferenciar o pensamento de uma realidade exterior. A repetição da mesma coisa por múltiplas aparências objetivas é, portanto, a base de nossa crença em realidades fora do pensamento.

Ele exemplifica a dissociação entre mente e objetos com a experiência de se sentir um novo gosto em nossa garganta: se um médico nos ouve descrevê-la e a nomeia como “azia”, ela torna-se então uma qualidade já existente ‘fora de nossa mente’, que nós aprendemos e nos apropriamos. James (1890/1981) afirma que o mesmo acontece com as crianças quando aprendem suas primeiras noções de espaço, tempo, qualidades, etc.: essas novas informações aparecem como simples existências, nem dentro nem fora do pensamento. É mais tarde, por já ter outros pensamentos e fazendo julgamentos repetidos entre os mesmos objetos, que elas corroboram em si a noção de realidade, a ideia de que há realidades sem um único pensamento que todos podem contemplar e conhecer. É nesse ponto que James apresenta o limite de sua discussão e finaliza

afirmando que essa segunda posição seria a aceita pelos psicólogos e por todas as ciências naturais. Dessa forma James utiliza a ideia de que a mente lida com objetos fora dela, no sentido de que ela possui capacidade cgnita de aprender sobre coisas para além dela.

Mas o que seria esse objeto da mente? James (1890/1981) afirma que o objeto do pensamento  todo o seu conteúdo, sem mais nem menos, o fluxo como todo e não apenas uma parte dele. Não podemos recortar um pedaço substancial do conteúdo e chamar isso de seu objeto, ou fazer o contrário e colocar um pedaço de pensamento em um conteúdo da mente.

Para termos o acesso completo ao objeto precisamos reproduzir o pensamento exatamente como foi proferido, com cada palavra e orao inteira. O objeto de cada pensamento, então, não  nem mais nem menos do que tudo o que o pensamento pensa, exatamente como o pensamento pensa. Sendo assim passamos para a última característica da consciência.

Característica 5: O pensamento  interessado em algumas partes de seus objetos e exclui outras, e aceita-as ou rejeita-as o tempo todo

Essa característica refere-se  capacidade de escolha da consciência. Exemplos desse fenômeno são a ateno seletiva e a vontade deliberativa. Contudo, poucos de nós estão conscientes de quão incessante  o trabalho da consciência no nosso cotidiano. Acentuao e ênfase estão presentes em toda a percepo que temos, da mais simples  mais complexa.

Mas nós fazemos muito mais do que enfatizar as coisas, e manter as outras afastadas. Nós, na verdade, ignoramos a maioria das coisas diante de nós. Um exemplo disso  a forma como ignoramos a física dos eventos que ocorrem  nossa volta.

Fazemos isso por dois motivos principais: primeiro, pela questão de nossas limitações físico e segundo, por uma seleção feita pela consciência (James, 1890/1981).

Sobre a primeira questão nos deparamos com a limitação dos nossos sentidos: nossa visão não é capaz de captar todas as nuances de cores, intensidades de luz ou assistir a movimentos de alta velocidade com precisão. As sensações que recebemos de um determinado órgão têm suas limitações, que me fazem perceber de maneira limitada (James, 1890/1981).

E, em seguida, entre as sensações que recebemos a mente seleciona novamente. Ela escolhe quais sensações representam a coisa mais ‘verdadeira’, e considera o resto como aparência, modificada pelas condições do momento, através da perspectiva da pessoa. Para isso ela seleciona a partir de várias experiências sobre a mesma coisa o que há mais em comum e em destaque (James, 1890/1981). Assim, a percepção envolve uma escolha dupla. A escolha feita pelos nossos órgãos sensoriais e a escolha feita subjetivamente pela consciência.

2.2 As partes substantivas e transitivas do fluxo de consciência e o sentimento de tendência

O objetivo desta seção é aprofundar a concepção de continuidade do fluxo, mais especificamente nas suas constituintes, denominadas por James de partes substantivas e partes transitivas. Posteriormente, vamos também aprofundar um conceito que não pertence a nenhuma dessas partes, mas que também está presente no fluxo, denominado sentimento de tendência. Devemos detalhar essas características devido ao fato de os problemas da linguagem identificados por James estarem intimamente ligados a esses três conceitos. Além do *The Principles of Psychology* (1890/1981) utilizamos o artigo

On Some Omission of Intropective (1884/1983b) *Psychology* que trata o assunto de maneira detalhada, e o livro *Psychology: Briefer Course* (1892/1983). Dessa forma, apresentarei uma visão geral sobre os conceitos das partes substantivas e transitivas do fluxo e posteriormente farei um detalhamento mais profundo sobre cada uma delas. Em seguida apresentarei o conceito de sentimento de tendência.

Observamos que a primeira menção às partes do fluxo está presente no artigo de 1884, em que James utiliza a metáfora do voo do pássaro para explicar o funcionamento das partes transitivas e substantivas:

Nossa vida mental, como a vida de um pássaro, parece ser constituída por uma alternância de voos e pousos. O ritmo da linguagem expressa isso, em que todo pensamento é expresso em uma sentença e toda sentença finalizada por um período. Os momentos de pausa são normalmente ocupados por imagens sensoriais de algum tipo, cuja peculiaridade é o fato de elas poderem ser conservadas na mente por um tempo indefinido e contempladas sem modificações; os momentos de voo são preenchidos com pensamentos de relações, estáticas ou dinâmicas, que em sua maioria surgem entre as questões contempladas nos períodos de relativa pausa. Vamos denominar os momentos de pausa de “partes substantivas”, e os de voo, de “partes transitivas” do fluxo de pensamento. (James, 1884/1983b, pp. 2-3)

Em linhas gerais, as partes substantivas são os momentos de fácil apreensão da consciência, os raciocínios e suas conclusões, enquanto as partes transitivas seriam as partes da consciência entre as partes substantivas que ocorrem em grande velocidade. Vemos assim que o fluxo de consciência possui ritmo diferente em suas partes. Para compreender melhor esses dois conceitos devemos aprofundá-los.

2.2.1 As partes substantivas

Nós vimos na metáfora do pássaro que as partes substantivas seriam representadas pelo momento do pouso, o que significaria o momento de possível observação e de maior clareza, onde podemos perceber as nuances e características do fluxo. O momento substantivo seria o momento da nossa mente possível de análise introspectiva, são os pensamentos que conseguimos perceber (James 1890/1981; 1884b).

James (1890/1981) afirma que, devido ao ritmo desacelerado dessa parte, o pensamento persiste de forma que somos capazes de um tipo de consciência sobre ele, o que nos torna capazes de conhecê-la mais claramente⁵.

Dessa forma, nas partes substantivas, estamos conscientes do objeto do nosso pensamento de uma maneira relativamente tranquila e estável. Já vimos anteriormente que o objeto da mente para James é o pensamento como todo, mas podemos possuir na consciência objetos vívidos ou apagados, simples ou complexos. Os objetos mais simples chamamos de sensações e imagens, os objetos mais complexos chamamos de percepções, os conceitos, etc. (James, 1890/1981).

James (1890/1981; 1892/1984) também afirma que as partes substantivas são as partes mais facilmente apreendidas, pois são os momentos de conclusões entre as partes transitivas, é o que aparece quando tentamos identificar o momento de transição. Quando tentamos pegar um sentimento, ao invés de pegarmos o sentimento de relação se movendo no seu termo, nos encontramos apanhando alguma coisa substantiva, geralmente a última palavra que estávamos pronunciando, tomada estaticamente, e com a sua função de relação perdida. Contudo, não podemos confundir a parte substantiva

⁵ James (1890/1981) afirma que há duas formas de conhecimento: o conhecimento direto, ou conhecimento familiar e o conhecimento sobre. O primeiro diz respeito àquilo que conhecemos diretamente, que experienciamos, como o gosto de uma fruta, um som, etc. é um sentimento que eu tenho, que eu experimentei. Já o conhecimento sobre algo, é o conhecimento da relação das coisas, como elas funcionam, é um conhecimento indireto, pois não é dado diretamente pela experiência. Dessa maneira eu experimento e conheço coisas através do conhecimento direto, mas quando eu penso sobre essas coisas em minha mente é o segundo tipo de conhecimento que eu estou adquirindo.

com o fechamento de um pensamento, pois a consciência de que o nosso raciocínio chegou a uma pausa é uma coisa totalmente diferente da consciência de que o nosso pensamento está definitivamente concluído, pois sempre podemos retomar o pensamento e raciocinarmos sobre ele novamente. Dessa forma podemos ter conclusões substantivas ou provisórias do pensamento.

A parte substantiva nos é tão marcante e estamos tão habituados em reconhecer sua existência que algumas escolas, como o intelectualismo e o empirismo, não reconhecem a parte transitiva. Se fizermos um estudo introspectivo superficial, somos propensos a acreditar que, embora existam sentimentos de relação, a maior parte da vida mental é a parte substantiva. Isso ocorre, porque as partes substantivas são mais facilmente identificadas. Além disso, por termos a facilidade de estudar e transmitir as partes substantivas através de uma linguagem, acabamos por identificá-las como as partes principais. Contudo, James (1890/1981; 1892/1984) nos mostra o contrário, dizendo que a maior parte do nosso fluxo é composta das partes transitivas. Mas para compreender melhor essa afirmação de James, devemos aprofundar no conceito de transitividade do fluxo.

2.2.2 As partes transitivas

Ao levarmos em consideração a metáfora do voo do pássaro, temos a ideia geral do conceito de partes transitivas, também chamado de sentimento de relação. O voo significa o momento de movimento do pássaro, quando é difícil para nós observar o animal devido à velocidade que se move. O movimento do animal só consegue ser percebido de uma maneira geral: percebemos que ele se desloca, mas não conseguimos captar as nuances de cada movimento e de cada batida de asas. Contudo, seja em pouso

ou em movimento, o pássaro é o mesmo, nos mostrando assim que as partes transitivas e substantivas também são o mesmo fluxo (James, 1890/1981; 1884/1983b).

Sabemos que o fluxo é sensivelmente contínuo e que está em constante mudança. Isso significa que tanto a parte transitiva quanto a substantiva estão em movimento. A diferença é que a parte transitiva seria um momento mental de rápido deslocamento da consciência, que liga uma parte substantiva a outra. Quando isso ocorre “estamos cientes de uma passagem, uma relação, uma transição *a partir* de, ou *entre* isso e algo mais.” (James 1890/1981 p.236 – ênfases no original). Dessa forma o sentimento de ralação é algo tão real quanto os sentimentos das partes substantivas a que normalmente estamos habituados, e “nós deveríamos dizer um sentimento de *e*, um sentimento de *se*, um sentimento de *mas* e um sentimento de *por*, tão facilmente como dizemos uma sensação de *azul* ou uma sensação de *frio*” (James, 1884/1983b, p. 5 – ênfases no original).

James (1890/1981) recorre ao funcionamento cerebral para afirmar a existência das partes transitivas. Ele argumenta que se observássemos o cérebro, de acordo com a época, acreditaríamos que esse órgão está sempre buscando um equilíbrio entre diversos estados de mudança que ocorrem ininterruptamente. Os ritmos das mudanças são, sem dúvida, mais intensos em alguns lugares do que em outros e requerem um rearranjo perpétuo do cérebro entre uma mudança e outra. A consciência corresponderia ao rearranjo. E se existe o rearranjo tanto das partes de mudanças mais tranquilas quanto das partes de mudanças bruscas e rápidas no cérebro, não podemos dizer que há uma consciência correspondente a cada um desses rearranjos? Dessa forma o autor afirma que há uma espécie de consciência dessa parte rápida, que é diferente da consciência das partes lentas. A das partes lentas seria a consciência dos objetos da mente, ou seja, das partes substantivas, e a dos rearranjos rápidos seria a consciência dos sentimentos

de relação, ou seja, das partes transitivas. O que é importante é que não podemos negar a existência dessa parte e que ela gera um tipo de consciência, mesmo que essa não seja a consciência que reconhecemos normalmente (James, 1890/1981).

Contudo, percebemos que esses sentimentos são de difícil apreensão. James chega a afirmar que é muito difícil para nós vermos introspectivamente as partes transitivas como elas realmente são. Nós não conseguimos introspectivamente ‘cortar’ um pensamento no meio e dar uma olhada em sua seção e encontrar os tratos transitivos. Isso acontece porque a velocidade do pensamento é tão desenfreada que quase sempre nos leva a alguma conclusão antes mesmo que possamos compreendê-lo. Ou, caso consigamos ser ágeis o suficiente para captá-lo, ele deixa imediatamente de ser ele mesmo. É como a metáfora do floco de neve utilizada por James (1890/1981), quando diz que ao pegarmos o floco de neve na mão quente para observá-lo, ele já não é um cristal de gelo, mas se transformou em uma gota de água. Da mesma forma que ao ‘pegarmos’ o sentimento de relação ele deixa de ser transitivo.

Sabemos que, devido à sua velocidade, as partes transitivas acabam se fundindo com as partes substantivas e acabamos por não percebê-las, identificando somente a conclusão desses pensamentos (James, 1890/1981; 1884/1983b). Contudo, somos levados a pensar: sendo tal parte de tão difícil apreensão, como podemos conhecer e identificar essas partes transitivas?

Segundo James (1890/1890), somos capazes de perceber as partes transitivas através das franjas (*fringe*). Para explicar em que consistem essas franjas, James utiliza-se novamente da relação cérebro-consciência. Segundo ele, podemos imaginar que os processos cerebrais possuem diferentes intensidades, e passam por um momento de crescente excitação quando alcançam um pico e depois diminuem. Esses processos serão os correlatos cerebrais de alguma coisa que um momento depois estará

vividamente presente para o pensamento. Conseguimos compreender que a parte mais viva do processo em nossa consciência será o pico do processo cerebral. Contudo, existem as parte anteriores e posteriores ao pico de excitação, que são menos intensas mas que estão lá. No entanto, estas não estão claras em nossa consciência pois estão ofuscadas pela força do ponto principal. Dessas outras partes eu consigo ter apenas uma consciência difusa. Ou seja, eu não consigo perceber diretamente e claramente suas diferenças, mas apenas através de franjas. Sendo assim as franjas seriam fracos processo em nossa consciência, que nos tornaria conscientes das relações com os objetos, mas de maneira vagamente percebida. Isso significa que não somos capazes de ter uma consciência clara das relações que ocorrem no pensamento, pois na maioria das vezes só estamos conscientes da penumbra de uma 'franja' de afinidades desarticuladas sobre esse assunto (James 1890/1981).

Essa parte transitiva é para James extremamente importante na nossa vida mental. Segundo ele, podemos admitir que ela consiste em um bom terço da nossa vida psíquica consiste nestes esquemas de pensamentos ainda não articulados.

2.2.3 O sentimento de tendência

Segundo James (1890/1981), há em nós um grupo de sentimentos normalmente inominados, mas que está presente de maneira ativa em nossa vida mental. Esses sentimentos não são nem os sentimentos reconhecidos pela parte substantiva nem os sentimentos de relação da parte transitiva. Esse grupo específico de sentimentos foi denominado por James como 'sentimentos de tendência' (James 1890/1981 p.240). Essas tendências não são fenômenos que ocorrem fora da consciência, elas estão entre os objetos do fluxo, e são, portanto, sentimentos de que estamos cientes interiormente.

Estes não possuem muita clareza, muitas vezes são vagos e de difícil percepção, e por isso é necessário uma análise cuidadosa para identificá-los. Eles nos direcionam para certos pensamentos devido a uma tendência que temos na nossa consciência, embora muitas das vezes não possamos explicar ou perceber essa tendência. Para esclarecer o que significa esse sentimento James utiliza alguns exemplos. O primeiro deles é o apresentado a seguir:

Suponha que três pessoas sucessivamente nos digam: ‘Espere!’ ‘Ouça!’ ‘Veja!’. Nossa consciência é então lançada para três atitudes de alerta completamente diferentes, embora não tenha nenhum objeto definido antes de qualquer um dos três casos. (...) ninguém vai negar a existência de um afeto residual consciente, um senso de direção a partir do qual a impressão está prestes a chegar, embora ainda não haja nenhuma impressão real lá. (James, 1890/1981, p.243)

Percebemos que há alguns casos em que certas expressões nos causam um vislumbre instantâneo, nos fazendo sentir uma afeição completamente específica em nossa mente. Se não considerarmos as imagens verbais das três palavras, que são naturalmente diferentes entre si, não negaríamos a existência de um afeto residual consciente, um senso de direção a partir do qual a impressão está prestes a chegar, embora não exista ainda nenhuma impressão real. Não temos nomes psicológicos para esses três sentimentos em questão, apenas os nomes ouça, veja, e espere. Contudo, já há em nós uma intenção totalmente definida, distinta de todas as outras intenções, específica de cada palavra distinta na consciência, embora não sejam nomeadas. É o sentimento de uma intenção antecipada que deixa de existir assim que executada (James, 1890/1981).

Outro caso em que podemos perceber o sentimento de tendência é quando tentamos lembrar um nome esquecido. Nesse caso o estado da nossa consciência,

segundo James, é peculiar. Há uma lacuna no seu interior, mas não é uma lacuna qualquer: é uma lacuna ativa. Ela se remete a algo específico, como uma espécie de fantasma de um nome específico. Essa lacuna indica uma direção, e chegamos a sentir quanto mais perto estamos da palavra. Se nomes errados são propostos para nós, esta lacuna nega-os, pois eles não se encaixam no seu 'molde'. Há um vazio de conteúdo, mas é um vazio específico que não pode ser preenchido por qualquer nome. Percebemos assim um sentimento, inominado, que possui uma tendência específica, que está direcionado a uma conclusão, mas que não é possível para nós identificá-lo. Por um tempo essa lacuna ainda não pode ser preenchida com uma imagem definitiva, palavra ou frase, mas quaisquer que sejam as imagens e frases que passam diante de nós, sentimos sua relação com esta lacuna. (James, 1890/1981)

Esse sentimento de tendência não é aleatório, mas direcionado, pois parece que há em todo o nosso pensamento algum tópico ou assunto em torno do qual todos os membros do pensamento parecem girar. Isso ocorre, porque normalmente esses sentimentos vêm acompanhados de um sentimento de familiaridade que aceita ou rejeita as opções apresentadas à consciência. Mesmo que não encontremos a palavra certa para preencher a lacuna podemos sentir quando estamos chegando perto ou quando estamos distante de lembrarmos algo. É um calor que sentimos que nos aproxima do que tentamos lembrar. A familiaridade pode estar presente em uma melodia, um odor, um sabor. Por vezes, nos leva a um sentimento inarticulado de familiaridade tão profundo em nossa consciência que ficamos abalados emocionalmente (James, 1890/1981).

O sentimento de tendência está presente em toda nossa vida mental, nos influenciando intensamente de alguma uma forma. Podemos observar isso quando um homem lê um texto desconhecido em voz alta pela primeira vez: ele é capaz de enfatizar imediatamente todas as palavras corretamente, desde o começo ele tem um senso de

direção que o ajuda a falar perfeitamente a sentença que ainda está por vir. À medida que ele vai lendo em voz alta, o conteúdo vai fundindo com sua consciência do presente texto e modificando a ênfase em sua mente, de modo a fazê-lo dar a entonação correta. Isso porque já temos uma tendência gramatical conhecida em nossa mente que nos faz tender para a formação textual correta. Percebemos a importância e influência do sentimento de tendência em nossa vida mental, pois sempre temos uma consciência permanente da direção para onde nosso pensamento está indo. É um sentimento de que pensamentos específicos vão surgir antes de terem surgido (James, 1890/1981).

Sendo assim, compreendemos que o fluxo de consciência é contínuo, entre todos os seus elementos substantivos há consciências transitivas, de relação, que interligam as partes, além dos sentimentos de tendência que estão presentes em todo fluxo. Contudo, cabe a nós indagarmos qual a possibilidade de estudarmos a consciência nesses termos? Será que somos capazes de descrever todas as suas nuances e captá-la como ela realmente é? Será que possuímos um vocabulário capaz de representá-la? Dessa forma devemos compreender qual a relação da mente com a linguagem e quais os seus limites e possibilidades.

2.3 Os limites da linguagem e o fluxo de consciência

Agora que já conhecemos os conceitos de linguagem e de consciência propostos por James, nosso objetivo é compreender como eles se relacionam e posteriormente quais os limites da linguagem em relação à consciência. Nesse primeiro momento, gostaríamos de compreender como a linguagem e a consciência estão relacionadas. Para entender essa relação nos questionamos: seriam elas o mesmo ou duas coisas diferentes?

Qual o grau de dependência entre elas? Seria possível consciência sem linguagem? Seria possível linguagem sem consciência?

Em relação à questão de a consciência e a linguagem serem a mesma coisa James faz uma reflexão sobre o caso do Sr. Ballard⁶, um instrutor surdo-mudo do Colégio Nacional em Washington. Segundo James o Sr. Ballard escreveu um relato contendo conceitos abstratos, pensamentos racionais e consciência cosmológica sem nunca ter verbalizado nenhuma palavra antes. Tudo que ele possuía para explicar o que passava dentro de sua mente eram gesticulações.

Um exemplo disso é quando ele relatou um de seus pensamentos quando ele contemplava a lua, ele conseguiu explicar como se sentiu, ressaltando seu espanto e admiração, assim como chegou a fazer perguntas sobre o que ele observava. Ele observou que a lua parecia segui-lo para onde ele andava e se perguntou se ela aparecia regularmente. O texto é repleto de exemplos de comparações que o Sr. Ballard é capaz de fazer, assim como as explicações emocionais que ele apresenta para suas experiências. O que James intenciona ao apresentar o relato do Sr. Ballard é mostrar que ele é capaz de apresentar de maneira compreensível algumas um sistema de pensamento tão eficaz e racional como a de uma pessoa que utiliza palavras. Sendo assim, poderíamos considerar a existência de um pensamento anterior à linguagem verbal, tendo em vista a capacidade do Sr. Ballard de construir um raciocínio sobre vários aspectos de sua vida sem a necessidade da fala.

James (1892/1983) afirma não só que o pensamento é separado da linguagem, como também que é possível pensar sem ela. Além do caso do Sr. Ballard, James afirma que podemos observar em nossas mentes a existência de vários pensamentos não verbalizados. Assim como ocorre com vários pensadores, que chegam a ter grandes

⁶ James apresenta o caso do Sr. Ballard inicialmente no *The Principles of Psychology*, mas posteriormente dedica um artigo inteiro a esse caso (1892/1983). Nesse artigo ele escreve um extenso relato feito pelo Sr. Ballard, em que este expõe suas percepções e concepções cosmológicas de maneira racional.

ideias sem ao menos verbalizá-las, elas estão lá na consciência dos autores, de maneira clara e completa, mas sem serem expressas por uma linguagem.

O contrário, segundo James (1890/1981), também é possível. Ou seja, temos a possibilidade de expressões verbais vazias de pensamento. James afirma que quando utilizamos a linguagem de maneira correta, sem erros gramaticais e de coerência, ela pode ser captada por um leitor desatento como tendo algum sentido, mesmo por vezes não possuindo, na verdade, significado algum. Segundo ele podemos ver esse exemplo em livros inteiros que parecem não possuir conteúdo nenhum. Isso é possível porque existem certas expressões gramaticais que nos dão uma sensação de que há algum sentido nelas, quando pronunciadas de boa fé, e que podem passar sem contestação.

Dessa forma, observamos que parece ser possível existir consciência sem linguagem e vice versa. Contudo precisamos da linguagem para nos comunicarmos e produzir conhecimentos. Já vimos que quando se trata de conhecer a vida objetiva encontramos a linguagem como um instrumento relativamente confiável, mas que a situação se complica quando se trata de produzirmos um conhecimento sobre a vida subjetiva. Sendo assim, gostaríamos de saber se a linguagem é confiável quando se trata de representarmos a consciência. Levando em consideração os três conceitos apresentados no tópico anterior, as partes substantivas, as partes transitivas e o sentimento de tendência, nos perguntamos: será que existe a possibilidade de representá-los através da linguagem? Se essa representação for possível, ela é completamente fidedigna ou possui limitações? Essas duas questões serão a base para compreendermos como a linguagem se relaciona com cada uma dessas partes da consciência, levando em conta os aspectos particulares de cada uma. Sendo assim, começaremos pela parte substantiva.

2.3.1 Os limites da linguagem e as partes substantivas

Levando em consideração as duas questões levantadas, nos perguntamos inicialmente se existe a possibilidade de descrever através da linguagem a parte substantiva. Segundo James essa seria não só a única parte possível de se descrever com clareza como também teríamos uma propensão a tentar transformar todas as outras partes em formas substantivas, pois a linguagem está tão acostumada a representar essa parte que praticamente se recusa a qualquer outro uso.

Podemos dizer que as partes substantivas são passíveis de serem descritas através da linguagem por serem os momentos de mais fácil percepção do fluxo. Como já vimos, essas partes seriam os momentos de conclusão do pensamento. E por serem passíveis de verbalizar, essas são as partes que vão permanecer na memória quando todas as outras se apagarem. Mas se podemos considerar que existe a possibilidade de descrever essa parte, devemos então seguir para a segunda questão. O quão confiável é minha representação?

Normalmente estamos tão acostumados com a fala e com as palavras que descrevem a parte substantiva que achamos que elas significam coisas constantes, que elas representam sempre a mesma coisa pelo mesmo nome, e por isso elas estariam ligadas sempre aos mesmos afetos mentais. Contudo, não é isso o que acontece. Quando possuímos um objeto simples e sensorial podemos considerar que certas palavras vão sempre representar certos objetos. Assim, quando tenho, por exemplo, a palavra “mesa”, embora ela possa significar qualquer mesa, ela se refere a um objeto específico. Entretanto, quando se trata dos objetos da consciência a dificuldade é maior, pois eles são subjetivos e por vezes uma palavra que significa uma coisa em um contexto, e está

relacionada a certo tipo de sentimento, pode significar o oposto em outro contexto e estar ligada a outro tipo de sentimento (James, 1890/1981).

Esses diversos significados caracterizam o primeiro problema da linguagem na parte substantiva. Essa dificuldade está diretamente ligada às franjas de consciência. Sabemos que só podemos conhecer as partes transitivas através de franjas, elas são a fraca percepção que temos dos sentimentos de relação. Acontece que essas franjas estão presentes em todas as partes substantivas, e nos influenciam constantemente. Dessa forma, essas franjas se refletem na nossa linguagem quando falamos da parte substantiva, de forma que há em cada palavra um “subtexto” psíquico que é sentido, mas nem sempre reconhecido (James, 1890/1981).

Segundo James (1890/1981), os subtextos das franjas seriam como uma espécie de álgebra em que, apesar de uma certa quantidade de pensamento ser marcada por certas letras, isso não significa que essas letras representem todo o pensamento nomeado para representar. Para explicar melhor essa questão, James utiliza a álgebra analítica de George Lewes⁷. Apresentaremos brevemente a seguir o pensamento de Lewes sobre esse assunto para compreendermos melhor o argumento de James.

Segundo Lewes (1880), a álgebra é a única Aritmética que opera em símbolos gerais em vez de números específicos, substituindo as relações de valores. A característica principal da Álgebra é a de operar sobre as relações. Esta também é a característica principal do Pensamento. Álgebra não pode existir sem valores, nem pensamento sem sentimentos. Assim como as operações são formulários em branco até que os valores são atribuídos, as palavras também são sons vagos, formulários em branco, a menos que eles simbolizem imagens e sensações, que são seus valores. Mas

⁷ George Henry Lewes (1817-1878) foi um filósofo e crítico de literatura e teatro inglês, escreveu sobre vários temas de literatura e também dedicou alguns trabalhos filosóficos para falar sobre a mente. Entre suas publicações estão: *Life and works of Goethe* (1955), *Physiology of common life* (1859-60) *Studies in animal life* (1868) e *Problems of life and mind* 5 vol. (1873-79) (Gwinn, 1987).

mesmo depois que os valores são atribuídos às palavras, as imagens verbais, embora representem valores definidos, são flexíveis e admitem algumas combinações indefinidas. Supomos que temos uma certa palavra que represente um fenômeno mental. Ela pode possuir junto dela significados e valores pessoais que podem mudar de uma pessoa para outra. Dessa forma, quando um homem escuta alguém gritar ‘um leão!’, imediatamente o homem está em alarme. Para ele a palavra não é apenas uma expressão de tudo o que ele viu e ouviu dos leões, mas é capaz de reviver uma série de sensações. A palavra ‘leão’ possui uma relação complexa e pode significar mais do que o conhecimento do animal: ela indica uma relação abstrata; no caso, um sinal de perigo. Sendo assim, a expressão linguística seria uma substituição para todo o acontecimento na mente do homem. Contudo ela é uma extensão muito pequena que não permite a ninguém examinar de perto o que realmente se passou na mente do homem quando ele construiu sua cadeia de raciocínio (Lewes, 1880).

Concordando com a argumentação de Lewes, James (1890/1981) afirma que as relações mentais possuem uma ligação complexa com as palavras. Levando-se em conta que elas são signos vazios, as relações existentes em seu subtexto podem ser diferentes para cada pessoa. Assim a concepção que alguém tem da palavra ‘leão’ é diferente da que uma outra pessoa tem, os sentimentos são diferentes e as experiências são diferentes. Dessa forma, as palavras que representam nossos fenômenos mentais seriam apenas imagens pálidas perto do real significado do que elas representam.

Além das palavras possuírem um subtexto, devemos também nos lembrar de que elas sempre estão inseridas em um contexto. Isso pode ser observado quando, por exemplo, pegamos um substantivo comum, como a palavra ‘homem’. Em um sentido universal, essa palavra significa todos os homens possíveis, mas pode também significar um indivíduo específico. Dependendo do contexto, seu significado muda todo o

período. Cada palavra em uma sentença é sentida não só como uma palavra, mas como tendo um significado. O sentido de uma palavra em uma frase dinâmica pode ser muito diferente de seu significado quando tomada estaticamente ou sem contexto. Contudo, temos a tendência de reduzir o significado dinâmico a uma mera margem quando o descrevemos. O estado estático é quando tomamos a palavra sem considerar suas franjas, de forma que ela acaba perdendo sentido. Mas quando a tomamos de forma dinâmica, as suas franjas da relação, suas afinidades e repulsões, sua função e significado, às vezes levam a um sentido absolutamente contrário ao da palavra estática (James 1890/1981).

Além dessas limitações descritas, não podemos nos esquecer dos problemas gerais de qualquer linguagem psicológica: a falta de um vocabulário apropriado para descrever fenômenos subjetivos. E as implicações do uso de uma linguagem objetiva acarretam diversas dificuldades, como as já apresentadas no capítulo anterior.

Dessa forma, podemos considerar que existe a possibilidade de representar de alguma forma as partes substantivas, mas possuímos limitações devido à inadequação do vocabulário e à dificuldade de captar os significados de subtexto e contexto de cada palavra. Contudo devemos ainda analisar como a linguagem está ligada aos outros dois casos.

2.3.2 Os limites da linguagem e as partes transitivas

O primeiro problema da parte transitiva gira em torno da questão da possibilidade de representar linguisticamente essa parte. Temos grandes limites ao tentarmos expressar a transitividade, e isso aparentemente ocorre por duas razões principais: a primeira é a dificuldade de capturá-la introspectivamente, pois se não

conseguimos nem ao menos identificá-la, a tarefa de representá-la linguisticamente se trona praticamente impossível; a segunda é devido à limitação de nossa linguagem, que possui dificuldades severas de representar as relações, tendendo sempre a um uso substantivo e estático.

Sobre a primeira questão, James afirma que é uma grande dificuldade para o método introspectivo ver as partes transitivas como elas realmente são (James, 1884/1983b). Isso ocorre por dois motivos: primeiro porque quando tentamos dividir um pensamento no meio para observarmos o que ocorre lá, dificilmente conseguiremos identificar uma parte transitiva, pois ela ocorre em grande velocidade e acaba nos escapando; o segundo problema ocorre porque, quando interrompemos o fluxo para observarmos a parte transitiva, ela deixa de existir. As partes transitivas são os sentimentos de relação e quando nos focamos na relação ela deixa de existir para dar lugar a um pensamento sobre essas partes, transformando-se assim em um pensamento substantivo. Se tentarmos segurar a sensação de direção, a presença substantiva vem e a sensação de direção é perdida. James utiliza a metáfora do pião para explicar essa dificuldade. Ocorre que quando pegamos um pião na mão para analisarmos seu movimento, o movimento cessa e não conseguimos estudá-lo. Assim, acabamos por perceber e nos concentrar nas suas partes finais ou substantivas, ignorando os aspectos transitivos (James, 1884/1983b).

Percebemos que a situação dos estados transitivos é ainda mais complicada quando compreendemos a parte que eles ocupam no fluxo de consciência. Vimos anteriormente que essas partes representam um bom terço da vida mental.

Poderíamos argumentar que o que realmente importa na nossa vida mental são os locais de parada, as partes substantivas, uma vez que elas são o momento de conclusão do pensamento. Mas ocorre que mesmo que tenhamos várias pessoas que

tenham chegado à mesma conclusão sobre um pensamento, as partes transitivas, que são a maior parte do pensamento, podem ser um sistema de imagens mentais completamente diferente de uma pessoa para outra. Para compreendermos melhor, imaginemos o seguinte exemplo: digamos que existe um grupo de pensadores que vão partir de uma certa experiência denominada A e que todos cheguem a partir dessa experiência a uma conclusão Z. Mas cada um segue uma linha de pensamento com diferentes partes transitivas: uns pensam em inglês, outros em alemão, alguns sentem certos tipos de emoções, outros não, em alguns predominam as imagens verbais, em outros o pensamento não foi verbalizado, alguns possuem um pensamento resumido, sintético e rápido, outros têm pensamentos hesitantes e divididos em várias etapas. E mesmo que possamos considerar que esses pensadores tiveram substancialmente o mesmo pensamento, se analisássemos a mente de cada um deles nos assustaríamos com os cenários tão diferentes que descobriríamos (James, 1890/1981).

A falta de palavras para descrever os sentimentos de relação acarreta no erro que já foi citado no capítulo anterior: supor que onde não há nenhum nome, nenhuma entidade pode existir. Devido a essa suposição, um mundo de estados psíquicos fica anônimo e friamente suprimido.

Quando ocorre de conseguirmos perceber as partes transitivas, temos a propensão de pensar nas partes transitivas até conseguir transformá-las em pensamentos sobre alguma coisa, e dessa forma acabamos por transformar as partes transitivas em partes substantivas, para assim conseguirmos representá-las através de uma linguagem substantiva. Acontece que a linguagem substantiva não dá conta de descrever de maneira eficiente e dinâmica as relações. O sentimento deixa de ser um sentimento de relação e passa a ser um conhecimento sobre o objeto. Temos “a palavra *sobre*,

impassível, engolindo todas as delicadas idiossincrasias com seu som monótono” (James 1890/1981 , p. 239-ênfase no original).

A falta de palavras para representar as partes substantivas acarreta algumas consequências para o entendimento da consciência. Sabemos que as partes transitivas direcionam nosso pensamento para certas conclusões. Como possuímos esse sentimento, nosso raciocínio para nós é coerente e tem sentido. Contudo, no momento de expressarmos esse raciocínio para outras pessoas, a falta de palavras que representem essa transição pode tornar seu conteúdo desconexo e incoerente. É por isso que algumas vezes é extremamente difícil tentar compreender e estudar o pensamento de outras pessoas. Se observarmos os conteúdos publicados iremos encontrar algumas publicações que parecem escritas por um lunático. É impossível adivinhar, em tal caso, que tipo de sentimento de relação racional havia na mente do autor entre as palavras escritas. Podemos dizer que se a linha de fronteira entre o sentido objetivo e o absurdo é difícil de desenhar, a linha entre o sentido subjetivo e o absurdo é impossível. Subjetivamente, qualquer colocação de palavras pode fazer sentido para o sujeito que as escreve (James, 1890/1981).

Mas em meio a todas essas dificuldades, James (1890/1981) afirma que existe alguma possibilidade de representar através da linguagem as partes transitivas, embora essa seja uma possibilidade restrita e difícil. Segundo ele, como já vimos, a linguagem nas partes substantivas possui sinais da existência das partes transitivas através das franjas. Sendo assim, quando falamos, não há uma conjunção ou uma preposição, ou inflexão da voz, na fala humana, que não expressa algum sombreamento de relação que nós, em algum momento, realmente sentimos que existe entre os objetos de nosso pensamento. Se falarmos objetivamente, são as relações reais que aparecem reveladas;

se falamos subjetivamente, é o fluxo de consciência que corresponde a cada um deles (James 1890/1981).

Além disso, existem extensões da fala humana que são sinais de direção no pensamento, que possuem a função de assinalar as relações, embora não tenham nenhuma imagem sensorial definida. Temos alguns conectivos lógicos que representam essas transições psíquicas. Sua função é ‘levar’ um conjunto de imagens para outro. Contudo vimos que os esquemas verbais são funções em branco, e essas expressões lógicas só nos dão uma sensação fugaz do movimento, incompleta. Esses momentos de transição são um problema que não podemos preencher com uma imagem definitiva, palavra ou frase, mas que nos influenciam de uma forma psíquica intensamente ativa e determinada (James, 1890/1981).

Contudo, observamos que ainda há a possibilidade de representarmos as partes transitivas, mesmo que de maneira deficiente. Mas isso não é o que acontece com o caso dos sentimentos de tendência.

2.3.3 Os limites da linguagem e os sentimentos de tendência

Vamos agora tentar compreender como a linguagem se relaciona ao sentimento de tendência. O sentimento de tendência é a parte mais difícil de representar, como veremos, muitas das vezes não possuímos termos para isso. Desde o início nos é possível perceber as dificuldades de nomear esses sentimentos: temos a palavra ‘tendência’ que indica uma certa pré-disposição, mas esse termo é muito geral para traduzir a imensidão de sentimentos que ela representa.

Podemos observar que aparentemente não conseguimos encontrar palavras para nomear os sentimentos de tendência. O problema da linguagem gira em torno de duas

questões principais: a primeira referente à dificuldade de termos um único termo ou mesmo nenhum termo para identificar inúmeras ações mentais e a segunda se refere ao fato de que quando identificamos uma palavra para a tendência, esta deixa de existir. Vejamos essa distinção de maneira mais clara através dos exemplos.

Sobre o primeiro problema, podemos nos referir ao caso apresentado anteriormente sobre estarmos em um estado de alerta, quando três pessoas falam simultaneamente ‘ouça’, ‘veja’ e ‘espere’. Ocorre que eu não possuo uma palavra específica para designar os sentimentos que cada uma dessas três palavras distintas me causam: eu possuo apenas os nomes referentes as palavras (ouça, veja e espere), mas eles não expressam senso de direção a partir da qual a impressão delas me causa. Além disso, eu não posso falar que os sentimentos de cada uma dessas palavras são iguais, pois cada um dos sentimentos dessa tendência é único, sentimos que cada um deles ocupa lugares específicos na nossa consciência (James, 1890/1981).

O mesmo problema ocorre quando James (1890/1981) explica a sensação de familiaridade quando temos um sentimento de tendência: cada sensação de familiaridade é distinta e única em cada tendência. Contudo não consigo nomear especificamente cada uma dessas familiaridades tendo apenas um nome geral para todas elas: sentimento de familiaridade.

O segundo problema apontado por James (1890/1981) é o problema do vazio das lacunas. Como já vimos, James nos apresenta o exemplo de como nosso sentimento de tendência funciona quando tentamos nos lembrar de uma palavra específica. Nesse momento possuímos uma consciência da existência de um vazio que buscamos preencher. Cada vazio que eu possuo é significativamente diferente do outro, pois se remetem a palavras diferentes e a conteúdos que possuem significados diferentes para mim. Contudo, quando eu tento nomeá-los, a única palavra que eu possuo é o vazio. Se

eu me esforço para preencher a lacuna e me lembro da palavra procurada, o sentimento imediatamente cessa de existir e a palavra que eu me lembrei não representa o sentimento que eu tinha. Isso ocorre, segundo James (1980/1981), pois o nosso vocabulário psicológico é totalmente inadequado para citar as pequenas diferenças que existem entre os sentimentos de vazio, até mesmo as grandes diferenças entre um vazio e outro não conseguimos nomear. Contudo a falta de um nome não significa a não existência e a sensação de ausência não significa ausência de sensação. Dessa forma, embora eu sinta o sentimento de tendência e ele influencie minha vida mental eu não consigo palavras para representa-lo.

Dessa forma, sobre a questão da relação da linguagem com a consciência podemos tirar as seguintes conclusões: primeiro que elas são coisas distintas, de forma que podemos tanto ter frases vazias de conteúdos mentais, quanto pensamentos sem linguagem. Segundo James (1892/1983) a única maneira de defender a doutrina da dependência absoluta do pensamento pela linguagem é alargar o significado desta última palavra para torná-la possível de cobrir cada tipo de imagem mental, seja transmissível a outros ou não.

É então a partir da questão da possibilidade da imagem mental ser transmissível que passamos a discutir separadamente sobre os três conceitos apresentados no texto. Em relação às partes substantivas observamos que elas são possíveis de representação verbal com uma certa facilidade, pois temos clareza dessas partes e a linguagem é, até certo grau, confiável para expressá-las. O problema da linguagem na parte substantiva está ligado ao subtexto contido nas palavras. Esses subtextos são as franjas contidas em cada palavra, que alteram o seu significado dependendo das relações mentais que tenho e do contexto em que ela está imersa. Sendo assim cada palavra tem um significado

intimamente ligado com a vida mental de cada indivíduo, com seus sentimentos, com suas concepções e suas relações mentais.

Com relação às partes transitivas, ocorre que estas são mais difíceis de expressar. Primeiro por serem difíceis de serem percebidas: como vimos é extremamente difícil captar as partes transitivas devido à sua velocidade e à sua latência. E segundo, pois temos a tendência de transformá-las em partes substantivas e expressá-las através da linguagem substantiva, pois não temos um vocabulário próprio para esses sentimentos de relação. Mas ainda temos a possibilidade de transmitir as partes transitivas através de alguns conectivos lógicos que nos dão a ideia de relação, mesmo que de maneira vaga. Além disso, como vimos, nas partes substantivas eu tenho através das franjas algum indicativo dos sentimentos de relação.

Já os casos dos sentimentos de tendência são mais complicados, pois consigo perceber sua existência, mas não sou capaz de nomeá-los. Ocorre que ou sou incapaz de nomeá-los de forma que, quando eu nomeio esses sentimentos de tendência eles deixam de existir, ou eu tenho um termo muito geral para designar várias coisas diferentes, como é o caso dos vazios mentais, que são extremamente diferentes entre si, mas que eu só consigo denominá-los por sentimento de vazio.

Sobre esse problema James (1890/1981; 1884/1983b) afirma que poderíamos relatar de maneira mais fidedigna a nossa consciência se conseguíssemos deixar mais claras as relações existentes em nossa mente. Sendo assim, deveríamos explicitar as franjas presentes nas palavras, ou seja, seus subtextos e seus contextos. Apenas dessa forma teríamos a expressão de um pensamento contínuo e unificado, um pensamento racional.

Contudo não podemos esquecer de que mesmo James afirmando que há certa possibilidade de representarmos a consciência, nós ainda incorreríamos no problema

referente à linguagem psicológica como um todo. É o problema apresentado no primeiro capítulo, sobre o nosso vocabulário sobre os fenômenos mentais ser feito de palavras objetivas. Como nossa consciência é subjetiva, acabamos por não possuímos palavras para descrevê-la de maneira correta.

Sobre a literatura secundária, encontramos alguns artigos que se referem a esse problema da linguagem. Entretanto a linguagem não aparece como tema principal neles, alguns desses artigos focam em explicar como funcionaria a parte transitiva da consciência e afirma que elas seriam de difícil expressão verbal, sem explicar de maneira mais aprofundada quais seriam essas dificuldades (Gurwitsch, 1943; Arvidson, 1992. Kress, 2002; Sharron, 1985).

Levando em conta essas considerações, percebemos que a linguagem possui extensas limitações quando se trata de representar a vida mental. Tanto pela falta de um vocabulário adequado, quanto pela dificuldade em si de reconhecer certos fenômenos mentais. Contudo, quando tentamos estudar a mente, nós psicólogos não devemos cometer o erro de ignorar as partes transitivas e os sentimentos de tendência. Ainda é possível tentarmos expressar todas as suas partes utilizando uma linguagem que indique mais claramente os sentimentos de relação, embora James afirme que as relações são inúmeras e nenhuma linguagem nunca será capaz de expressar todos os seus tons.

3. A LINGUAGEM E AS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

O principal interesse de estudarmos o papel da linguagem na psicologia é o de compreender se há possibilidade de estudarmos os fenômenos psicológicos de maneira fidedigna, englobando todas as suas nuances. Por isso, indagamos no primeiro capítulo a ligação da linguagem psicológica com a linguagem do senso comum. Percebemos que a linguagem do senso comum, embora tenha seus pontos positivos, apresenta um problema de base para todo estudo da psicologia por ter conceitos obscuros e confusos. Observamos que a linguagem psicológica também possui seus problemas, principalmente pelo fato de ser uma linguagem objetiva tentando descrever fenômenos subjetivos. Esse problema pôde ser compreendido de maneira mais aprofundada no segundo capítulo, em que observamos o problema da linguagem ligado diretamente à concepção de fluxo de consciência em James. Contudo há outro grupo de fenômenos psicológicos destacados por James que também esbarra nas limitações da linguagem psicológica. Este grupo de fenômenos seria formado pelas manifestações psicológicas das experiências religiosas.

Embora nossa primeira tendência seja a de imaginar que esse é um assunto da teologia e, por isso, seria estudado como tal, James (1902/1985) afirma que vai estudar esses fenômenos através do viés psicológico. Essas experiências são tão interessantes do ponto de vista psicológico quanto qualquer outra experiência da consciência, devido ao seu caráter verídico e à influência que exerce na vida das pessoas. Estudar a experiência religiosa através da psicologia significa analisar as tendências religiosas dos homens, assim como seus sentimentos e impulsos religiosos, nos limitando a “(...) fenômenos subjetivos mais desenvolvidos que já foram registrados na literatura por homens articulados e completamente conscientes, em obras de piedade e autobiográficas” (James, 1902, p. 12).

Nosso objetivo no presente capítulo é tentar compreender, sob a ótica de James, como podemos estudar esses fenômenos e qual a sua relação com a linguagem. Para isso precisamos primeiro compreender o que é a experiência religiosa e quais suas principais características. Posteriormente, iremos estudar a consciência mística, que é um tipo de experiência religiosa com a qual a linguagem se relaciona de maneira específica. Por fim, iremos falar das limitações e possibilidades linguísticas de estudarmos essas experiências. Sendo assim, iniciaremos com a conceituação do que são as experiências religiosas.

3.1. As experiências religiosas

Neste tópico vamos definir alguns conceitos centrais que vão nos auxiliar a compreender melhor esses fenômenos. Sendo assim, partindo do ponto de vista psicológico, iremos discutir o que é a religião, qual a sua essência e suas características. Essa discussão culminará da ideia de divindade, e a partir desse ponto discutiremos esse novo conceito apresentado. Após expressarmos uma definição sobre o que é a religião vamos apresentar algumas características inerentes dela, para posteriormente situar esse fenômeno psíquico, designando se ele é de ordem racional ou emotiva, para enfim compreendermos as implicações de estudá-lo.

Como James propõe um estudo psicológico das experiências religiosas, antes de entrarmos em qualquer definição do que seja religião, precisamos demarcar uma diferenciação entre religião institucional e religião pessoal, ou individual. Pois é a segunda que James vai se propor a estudar, por revelar o caráter subjetivo da experiência. Sendo assim, James afirma que a religião institucional é uma religião de cultos externos. Há instituições que promovem coletivamente cultos e sacrifícios na

forma de rituais, onde as pessoas vivenciam junto a outras formas de expressões religiosas. O objetivo de se promover essas cerimônias e organizações eclesiásticas é o de mostrar aos deuses a devoção que possuem, numa tentativa de ganhar algum favor deles. Já a religião pessoal possui um caráter diferente: embora James afirme que em última instância a intenção do ato religioso também seja conquistar o favor dos deuses, o movimento da pessoa é interno. Ele não tem que se apresentar para outras pessoas em um culto, é com sua própria consciência que ele está lidando. Os atos são pessoais e não rituais, pois as organizações eclesiásticas são relegadas a segundo plano. Esse segundo tipo de religião apresentado é que será o foco do estudo do autor, por se tratar de “uma relação direta, de coração para coração, de alma para alma, entre o homem e seu criador”. (James, 1902, p. 32) ⁸.

Levando em consideração o aspecto pessoal da religião, a primeira indagação que nos fazemos é: nesse sentido psicológico o que é religião? Ela seria um sentimento específico com uma essência religiosa?

James (1902/1985) observou que a literatura da época acabava designando diversas manifestações consideradas religiosas pelo nome de sentimento religioso, como se fossem uma espécie única de entidade mental. Todavia, os fenômenos apresentados sob esse nome eram extremamente numerosos, divergentes e desorganizados, parecendo não haver um princípio comum. Algumas definições ligavam a religião com o sentimento de dependência; outras, com o sentimento de medo; outras, à vida sexual; outras ainda, ao sentimento de infinito. Essa pluralidade de significados fez James indagar se realmente existiria uma essência da religião, se haveria algo em comum a todas as experiências que poderia receber o nome de

⁸ Os casos que serão apresentados neste capítulo são todos de ordem individual, relatos de pessoas que, independente da religião institucional, vivenciaram de maneira pessoal a religião. Além disso, é importante destacar que todos os relatos aqui apresentados foram extraídos do livro *The Varieties of Religious Experience* (1902).

sentimento religioso. Devido à grande divergência de definições e experiências, James se posicionou contra a ideia de um sentimento religioso em essência, afirmando que “o próprio fato de elas (as definições de religião) serem tão numerosas e tão diferentes uma da outra é suficiente para provar que a palavra “religião” não significa um único princípio ou essência singular, mas é antes um nome coletivo” (James, 1902/1985, p. 30).

Para o autor, quando falamos de sentimento religioso, medo religioso, amor religioso, alegria religiosa, etc. não estamos falando de uma essência, mas do sentimento comum de amor que temos voltado para o objeto religioso, ou o medo voltado para o objeto religioso, ou seja, falamos de sentimentos que já possuímos, mas que estão voltados para um certo tipo de objeto. Isso não significa que as emoções religiosas não são sentimentos psíquicos distinguíveis de outras emoções, mas apenas que não há uma “emoção religiosa” distinta por si mesma (James, 1902/1985).

Sabendo que não temos na religião uma única essência, mas muitos fatores importantes, James (1902/1985) afirma não ser capaz de achar na literatura um consenso dos conceitos que poderia cobrir o vasto campo da religião. Sendo assim, ele afirma que, independente das críticas, ele terá que formular sua própria definição de religião. Ele afirma que “religião, por conseguinte, como lhes peço agora que aceitem arbitrariamente, significará para nós *os sentimentos, atos e experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que se sintam estando em relação com o que quer que possam considerar o divino*”. (James, 1902/1985, p. 34 – ênfase no original).

Tendo agora a definição sobre o que é religião nos deparamos com o segundo problema de conceituação sobre as experiências religiosas: o que é o divino? James afirma que em um primeiro momento nossa tendência é partirmos para uma concepção

restrita do significado de divindade. Para alguns, divino é a ideia concreta de Deus, alguém sobre-humano, de poder superior.

Contudo, essa definição já se apresenta problemática quando nos deparamos com movimentos religiosos que não possuem uma imagem concreta de Deus, como é, por exemplo, o caso do budismo, que é um sistema ateístico. Ou como é caso do idealismo transcendental moderno, o Emersonismo, que possui uma ideia abstrata de Deus como sendo a estrutura espiritual do universo. Observamos que há nessas experiências expressões de fé tão legítimas quanto as existentes em qualquer outra religião, e o tipo de atração exercida por elas na vida das pessoas não se distingue da atração que aparece, por exemplo, na religião cristã. Embora essas expressões possam ser consideradas, por alguns, com irreligiosas, elas possuem, psicologicamente falando, as mesmas características de um movimento religioso (James, 1902/1985).

Portanto, devemos considerar que a religião é a ligação do indivíduo com aquilo que ele considera o divino, sendo o termo divino interpretado de maneira ampla, que denote qualquer semelhança com a divindade.

Nós indagamos, então: qual seria essa semelhança com a divindade? O que poderia ser considerado o divino independente da ideia de um deus concreto? Para chegar a uma resposta, James observou que nas mais distintas religiões nos deparamos com a ideia de que os deuses são “(...) como a primeira coisa no campo do ser e do poder. Eles nos cobrem e nos envolvem e não há como escapar deles. O que está relacionado com eles é a primeira e última palavra no caminho da verdade” (James, 1902/1985, p. 36).

Extraindo então o conceito dessa concepção, semelhante à divindade seria aquilo que é mais primário, envolvente e profundamente verdadeiro. Dessa forma não há a

necessidade da figura divina de maneira concreta, pois aquilo que o homem identificasse como a mais primordial verdade seria sua concepção de divino.

Com isso, possuímos diferentes formas de divindade de acordo com cada sujeito que vivencia sua noção de verdade, pois a ideia é de que qualquer reação total à vida é uma religião. Ou seja, são as concepções das pessoas, de como elas encaram o que consideram ser verdade última do funcionamento do universo, que vai reger a vida dessas pessoas, dando a elas um sentido único, que as levará a agir de certas formas diante da vida em geral.

Contudo, a manifestação de relação com o divino possui diferentes gradações e a crença superficial em uma força que rege o universo não é o suficiente para demarcar a experiência religiosa. Para conseguirmos demarcá-la precisamos levar em consideração algumas características que estão presentes nessa experiência.

A primeira característica de uma experiência religiosa é o sentimento de gravidade e solenidade presentes nela. A ligação com o divino nunca é fraca ou descontraída, pois o indivíduo tem com a religião uma relação de admiração e zelo profundo, de maneira séria; ele não aceita zombarias nem escárnios sobre suas concepções. Essa solenidade faz com que ele tenha uma grande aceitação daquilo que ele considera sendo a vontade de Deus. Assim, algumas situações vistas por outros como dificuldades e martírios são vistas por ele sob um aspecto positivo, e o martírio pode transformar-se em sentimento de satisfação. Esse sentimento de solenidade, assim como várias experiências nesse campo, admite várias gradações, não sendo possível quantificá-la de maneira precisa. E se em casos mais brandos às vezes não somos capazes de identificá-la, quando ocorre no seu extremo, não há nenhuma incerteza sobre sua natureza, pois a solenidade estará bem marcada fazendo com que não haja espaço para dúvida (James, 1902/1985).

A segunda característica comum à experiência religiosa é o fato de ela sempre estar ligada à crença de que há uma ordem invisível. O objeto para o qual se volta a religião, por mais concreto que possa ser seus conceitos, sempre é uma ideia de algo não visível com o qual nos ajustamos harmoniosamente. Psicologicamente falando, nossas crenças religiosas são objetos da nossa consciência, coisas que acreditamos existir. Esses objetos não necessariamente têm que estar presentes nos nossos sentidos, podendo estar apenas em nossos pensamentos. Dessa forma, devemos considerar que a vida moral e religiosa influencia as pessoas significativamente, sem a necessidade de provas sensíveis. As crenças são exercidas, em geral, por meio de ideias puras. Os próprios atributos de Deus, como as ideias de justiça, misericórdia, infinidade, etc. são ideias abstratas (James, 1902/1985). Dessa forma, James conclui que é como se existisse na consciência um sentido de realidade dessas ideias, uma percepção de que existe algo mais profundo, incapaz de ser captado pelos sentidos.

Levando-se em consideração a realidade do invisível e a solenidade vivenciada da experiência é possível compreender que nossa última característica está ligada ao fato de todas as experiências religiosas serem de ordem sentimental, de forma que quanto mais profunda é uma experiência religiosa, maior é a possibilidade de se notar a carga emocional relacionada a ela. Dessa forma, o aspecto racional do sentimento religioso fica em segundo plano e não é capaz de influenciar as nossas concepções.

Isso significa que a religião é um sentimento arrebatador, que influencia as nossas concepções. As experiências vividas são sentidas pela pessoa como um impulso instintivo que não é racional nem dedutível logicamente. Isso fica claro quando, por exemplo, observamos as diferentes maneiras de aceitação do universo entre pessoas com impulsos religiosos ou não. Segundo James (1902/1985), há uma diferença emocional em se aceitar a existência do universo de maneira estoica ou se aceitar como

os santos cristãos, com apaixonada felicidade. Existe aqui uma diferença de disposição emocional na forma como a vida é compreendida e sentida.

Ao considerarmos o caráter predominantemente emotivo da religião, nos deparamos com uma dificuldade ao estudarmos esse fenômeno. Segundo James, estamos acostumados a estudar os fenômenos psicológicos através de um viés científico, considerando experiências que podem ser racionalizadas e expressas em alguma forma de linguagem⁹. Contudo, não podemos negar a relevância psicológica do fenômeno e nem forçá-lo a se enquadrar em um esquema cientificista. Quando tentamos analisá-lo sob essa ótica rigorosa, o que ocorre é que acabam surgindo interpretações dessas manifestações como patologias, que é o que observamos que a medicina faz, e acabamos não adquirindo o conhecimento do funcionamento dessa outra forma de consciência (James, 1902/1985).

Quando falamos de nossa consciência normal, conseguimos encontrar algumas funções que são expressas racionalmente. Todavia, há nelas também algumas partes que, explicadas racionalmente, são relativamente superficiais. Mas quando falamos das experiências religiosas estamos falando de fenômenos prioritariamente emocionais. As pessoas que passaram por essa experiência sentiram sua verdade de maneira emotiva, algumas a tal ponto que chegam a acreditar em coisas que contradizem suas próprias concepções intelectuais. Com relação a esse tipo de experiência, não há argumento racional capaz de convencer uma pessoa do contrário daquilo que ela sente (James, 1902/1985). Não é que não exista certa racionalidade nos fenômenos religiosos; acontece que o sentimento e a intuição são as características que regem a religião e a razão só é aceita se estiver de acordo com ela. Nas palavras de James:

⁹ Segundo James (1902), a psicologia tradicional seguiria quatro princípios de racionalidade. Ele afirma que uma teoria racional deveria: 1) possuir princípios abstratos definidos e possíveis de serem contestados; 2) ser baseada em fatos definidos na sensação; 3) possuir hipóteses definidas em fatos e 4) ter inferências deduzidas logicamente uma das outras). Como as experiências religiosas não se enquadra em nenhum desses princípios ela não poderia ser estudada de maneira racional.

Toda a sua vida subconsciente, seus impulsos, suas crenças, suas necessidades, seus palpites, preparam as premissas, de cujo resultado a sua consciência sente agora o peso; e alguma coisa em você *sabe*, de maneira absoluta, que esse resultado deve ser mais verdadeiro do que qualquer argumentação racionalística, por mais inteligente que seja, ou que possa contradizê-la. (James, 1902, p. 67- ênfase no original).

Para finalizar a discussão, James (1902/1985) afirma que não é contra o racionalismo, principalmente se levarmos em consideração que diversas tendências intelectuais e filosóficas surgiram dele. Mas ocorre que a experiência religiosa não se enquadra nessa abordagem científica e se a utilizarmos para tentar estudá-la não chegaremos muito longe.

3.2. As experiências místicas

Agora que temos uma definição do que são as experiências religiosas vamos estudar um tipo de experiência específica: as experiências místicas. Esse grupo de experiências é, para o autor, a raiz e o centro de todas as experiências religiosas e possuem algumas especificidades que precisamos compreender. Sendo assim, apresentarei em linhas gerais aspectos desse fenômeno, suas principais características e algumas conclusões extraídas pelo autor sobre o assunto.

Assim como os termos *religião* e *divindade*, o conceito de místico ou misticismo possui diversos significados na literatura. As definições que temos para esse conceito são geralmente pouco explicativas e muito gerais, de forma que alguns escritores estão acostumados a utilizar essa palavra para denotar coisas vagas, sentimentais e sem base nos fatos nem na lógica, como, por exemplo, para falar de coisas como transferência de pensamento, volta dos espíritos, e assim por diante (James, 1902/1985). Por esse

motivo, devemos apresentar de maneira clara o que James quis dizer com a palavra misticismo.

Para um fenômeno ser considerado uma experiência mística, ele deve possuir quatro características: a inefabilidade, a qualidade noética, a transitoriedade e a passividade.

A inefabilidade significa que a experiência vivida pela pessoa desafia a expressão, no sentido em que não se consegue através das palavras relatar de maneira adequada a experiência vivenciada, o que faz com que não sejamos capazes de comunicar nem transferir o que presenciamos a outros. Nesse sentido os estados místicos se assemelham mais a estados de sentimento e não à razão. Já a qualidade noética significa que as pessoas adquirem um conhecimento direto de coisas novas. Elas têm revelações cheias de significado e importância, verdades profundas que não são dadas pelo intelecto discursivo. Essas duas primeiras características são as mais nítidas e a partir delas já é possível se chamar o fenômeno de místico (James, 1902/1985).

A transitoriedade significa que na maioria dos casos esses estados são passageiros e não se sustentam por um longo período de tempo. Por último, a passividade significa que o sujeito que passa pela experiência mística sente-se apático ao acontecimento, como se sua própria vontade estivesse adormecida, ou como se estivesse sendo segurado por uma força superior. Essas duas últimas características, embora sejam muito frequentes, não costumam ser tão claras dentro da experiência, normalmente estando ligadas a certos fenômenos, como, por exemplo, aos casos de personalidades secundárias, discurso profético, escrita automática, transe mediúnico, etc. Quando esses fenômenos ocorrem pode acontecer do sujeito não se recordar deles, como se tivesse ocorrido uma interrupção em sua vida. Contudo esses casos são raros e

na maioria das vezes sempre fica alguma recordação ou um sentimento profundo de sua importância¹⁰ (James, 1902/1985).

Sabendo agora no que consiste as características vivenciadas pelas pessoas que passam pela experiência mística acabamos por indagar em que tipo de estado se encontra nossa consciência no momento desses transes? Estaria ela no estado que normalmente conhecemos? Sobre essa questão James afirma que quando passamos por esse tipo de experiência estamos em um estado de consciência diferente, que ele chamou pelo nome de consciência mística. segundo ele:

É que a nossa consciência desperta normal, a consciência racional como a chamamos, não é mais do que um tipo especial de consciência, enquanto que em toda a sua volta, separadas dela por finas telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Nós podemos passar a vida inteira sem suspeitar de sua existência; mas, apliquemos o estímulo certo e, com um simples toque, elas se apresentem em sua plenitude, tipos definidos de mentalidade que têm provavelmente em algum lugar o seu campo de aplicação e adaptação. Nenhuma explicação do universo em sua totalidade poderá ser final deixando de considerar essas outras formas de consciência. A questão resume-se em como observá-las – pois não há muita continuidade entre elas e a consciência ordinária. Ainda sim, elas podem determinar atitudes, ainda que não possam fornecer fórmulas, e abrir uma região embora não consigam dar um mapa. De qualquer maneira, impedem um fechamento prematuro de nossas contas com a realidade (James, 1902, pp. 307-308).

Com essas considerações, passamos a compreender a importância de se estudar a consciência mística. Se ignorássemos a sua existência, não seria possível falar de uma psicologia geral. Contudo, nos falta ferramentas para estudá-las, de forma que só nos é possível afirmar que ela existe e é um tipo de consciência diferente da consciência

¹⁰ É importante destacarmos que James tinha clareza de que todos esses estudos acerca do misticismo poderiam desencadear em elaboradas teorias filosóficas. Contudo, como ele explicitou inicialmente, não é de seu interesse discutir os argumentos dessas correntes e sim estudar os fenômenos pelo ponto de vista psicológico, atendo-se a analisar os relatos que ele encontrou (James, 1902/1985).

racional. Esse tipo de fenômeno já era estudado por outros pesquisadores na época por nomes diferentes. Dessa forma, James cita o conceito de consciência cósmica proposto por Dr. Bucke¹¹. Segundo sua teoria, a consciência cósmica “(...) é a forma superior de consciência possuída pelo homem” (Bucke, 1901, p. 1). Com essa afirmativa, o autor quer dizer que a consciência cósmica não é um estado mental patológico ou uma continuação da consciência comum, mas sim uma superadição de uma função, uma forma superior de consciência. Nesse estado de consciência, teríamos as duas características principais de uma experiência mística. Pois teríamos uma súbita noção (qualidade noética) do cosmo, da vida e da ordem do universo, que nos colocaria em um novo plano da existência, junto a um sentimento de elevação, júbilo e felicidade indescritível (inefabibilidade) (Bucke, 1901). Concordando com esse pensamento, e com base nos relatos sobre essa experiência, James afirma que “Passamos da consciência ordinária para estados místicos como passaríamos de um menos para um mais, de uma pequenez para uma vastidão, de uma agitação para um repouso” (James, 1902/1985, p. 330).

James (1902/1985) afirma que existem diversos tipos de experiências ligadas aos estados de consciência cósmica ou mística. Como o campo de estudo dessas experiências é vasto, devido a fins metodológicos, James separa essas experiências em dois grupos. O primeiro grupo de experiências não estaria ligado à nenhuma instituição religiosa, enquanto o segundo seriam manifestados dentro de uma religião institucional. Sobre a primeira, James (1902/1985) vai falar de casos onde sentimos nossa consciência alterada e possuímos a sensação das duas características principais da experiência

¹¹ Richard Maurice Bucke (1837-1902) foi um psiquiatra canadense, foi considerado um dos grandes psiquiatras de sua época. Em 1876 foi nomeado superintendente do *Provincial Asylum for the Insane* em Hamilton. Devido a algumas experiências pessoais que teve, ele desenvolveu sua filosofia voltada para conceitos de moral e consciência cósmica. Entre seus livros sobre o assunto podemos citar *Man's Moral Nature, In Re Walt* e *Cosmic Consciousness, a Study in the Evolution of the Human Mind* (Greenland, 1964)

mística (noética e inefabilidade), mas que não está voltada para um objeto religioso. Como, por exemplo, quando percebemos de súbito um novo significado para coisas que já existiam em nossa vida, e como quando ouvimos uma expressão já conhecida por nós, mas que desta vez é percebida com uma clareza que chega a mudar a nossa vida e a nossa maneira de pensar. Outro caso desse tipo de consciência ocorre quando temos uma sensação já ‘termos estado aqui antes’, quando junto a essa sensação vem um sentimento súbito de reconhecimento que não conseguimos explicar. Essas experiências também podem ser induzidas, e é nesse sentido que James apresenta alguns relatos de experiências com álcool, óxido nitroso e clorofórmio, que desencadeiam a consciência mística.

Já o segundo grupo de experiências místicas são aquelas ligadas a algum tipo de religião, como por exemplo, o hinduísmo, o budismo, a maometana e a cristã. Uma das diferenças é que todas essas religiões cultivam a experiência mística metodicamente, ocorrendo treinamentos e ensinamentos de técnicas para que as pessoas possam alcançar esse estado. Temos, por exemplo, na Índia, o treinamento da visão mística conhecida pelo nome de ioga, que significa união experimental do indivíduo com o divino. No budismo há o termo ‘dhyana’ que significa o mais alto estado de contemplação. Em outras religiões encontramos o mesmo objetivo através de meditações, orações, concentrações, etc. sempre na tentativa de alcançar o divino (James 1902/1985).

O importante de resaltar sobre essas técnicas é a experiência descrita como êxtase, que parece um dos mais altos estados alcançados através dessas práticas. A principal característica do êxtase é a sua incomunicabilidade. Segundo James (1902/1985) o êxtase existe para quem sente e para mais ninguém. Ou seja, só quem passou por essa experiência é capaz de saber o que ela significa. Segundo relatos é um

tipo de sentimento que desafia todos os sentidos e deixa uma sensação profunda de verdade para quem a experimenta.

Para finalizar o raciocínio, James extrai dos relatos sobre experiências místicas três conclusões sobre elas. A primeira é que geralmente os estados místicos são autoridade absoluta para quem passa por essa experiência, de forma que aquele estado é verdade e não há razão capaz de contradizê-lo. O que significa que quem passa por essa experiência não possui dúvida de sua realidade. Mais do que isso, essas vivências possuem uma verdade sentida pelas pessoas, sendo que não existe argumento que as desacredite. A segunda conclusão é que, embora seja verdade para quem a vivencia, a experiência mística não é autoridade para as outras pessoas, que não têm obrigação de aceitá-las como verdadeiras, pois elas não possuem conteúdo intelectual próprio para que possa ser transmitido de maneira racional por outras pessoas. A terceira conclusão não se refere à experiência pessoal do fenômeno, mas é relativa ao misticismo como campo de estudo da psicologia. Segundo James, podemos concluir que não há como negar que esses relatos quebram a autoridade da consciência racionalista como sendo a única forma de consciência, e abrem possibilidades para outras verdades sobre outras formas de consciência.

Sendo assim, compreendemos a importância desses estudos para a psicologia que também deve dar conta desse outro tipo de consciência. Contudo, voltamos a nossa questão inicial: é possível representarmos esses fenômenos através da linguagem para podermos desenvolver um conhecimento acessível? Para tentar responder a isso, devemos primeiro compreender como a linguagem está relacionada com essas experiências.

3.3 As limitações da linguagem nas experiências religiosas e nas experiências mística

Vimos até agora algumas nuances e especificidades do grupo de fenômenos psicológicos estudados por James em 1902. Temos uma definição do que são as experiências religiosas e suas principais características, assim como o que são os casos de consciência mística. Vimos também que esse grupo de fenômenos é consideravelmente importante de ser estudado se quisermos ter uma psicologia geral que consiga abranger todas as formas de consciência. Sendo assim, passamos para o nosso objetivo final, que é o de compreender a possibilidade de representarmos essas experiências para que possamos estudá-las. Dessa forma iremos analisar a relação da linguagem com a experiência religiosa compreendendo quais os seus limites, dificuldades e possibilidades. Iremos então considerar primeiramente a linguagem nas experiências religiosas, que são problemas gerais para todas as experiências desse tipo. Em seguida analisaremos como esse problema aparece nas experiências místicas, pois além dos problemas gerais veremos que essas experiências possuem características particulares.

Iniciamos então com a ligação da linguagem com as experiências religiosas de uma maneira geral. Sobre esse caso o que observamos são dois problemas principais, que serão analisados separadamente, que implicam diretamente na possibilidade de estudarmos esses fenômenos. São eles: a dificuldade de explicar os fatos racionalmente, visto que eles são de ordem emotiva, e a questão da dificuldade conceitual envolvendo o tema.

Como vimos anteriormente, não são todas as pessoas que passam pela experiência religiosa. Embora todas as pessoas tenham uma concepção de universo que rege suas vidas, para caracterizarmos uma experiência religiosa temos que possuir o

sentimento de gravidade e solenidade voltado para um objeto da ordem do invisível e regido por um caráter emotivo. Essas vivências são impulsos instintivos, sentimentais, não racionalizados, o que significa que a experiência não é de ordem intelectual e que não podemos analisá-la nem refletir sobre ela. A pessoa é invadida por sentimentos e sensações, de forma que só quem passa pela experiência é capaz de conhecê-la e de compreendê-la.

Nos deparamos assim com o nosso primeiro problema linguístico: quando possuímos um pensamento racional somos capazes de expressá-lo linguisticamente, mesmo que com certas limitações. Conseguimos, através do pensamento, formular ideias e expressá-las a outras pessoas. Todavia, quando o caráter da experiência é de ordem sentimental, encontramos dificuldade de relatá-la. Isso não seria um problema se houvesse nessa experiência algo em comum, um sentimento similar em todas as pessoas que passam pela experiência religiosa, pois poderíamos descrever essa experiência pelo nome de um sentimento específico. Mas o que ocorre é que as experiências são sentidas de maneiras diferentes por cada uma das pessoas. Experiências similares podem gerar comentários opostos dependendo de quem as experimentou, ou até mesmo a mesma pessoa em ocasiões diferentes relatar ter sentido coisas divergentes em cada uma das experiências (James, 1902/1985).

Embora em alguns casos as pessoas consigam transmitir uma noção, mesmo que vaga, dessas experiências através de comparação, em alguns casos as pessoas que passaram por essa experiência relatam estarem em contato com sentimentos e sensações em intensidades que elas nunca sentiram ou até mesmo sensações nunca antes vivenciadas por elas e das quais elas nem sabiam da existência até o momento. Tudo isso faz com que seja impossível designar o ocorrido por palavras da racionalidade que já conhecemos, assim como também não é possível designar um princípio comum que

possamos nomear, e é isso um dos motivos que vai desencadear o problema da conceituação (James, 1902/1985).

Devido à complexidade das experiências religiosas e à vastidão de fenômenos descritos, dos mais diversos tipos, envolvendo os mais diversos sentimentos e com a dificuldade de expressá-los, nos deparamos com o problema da falta de conceitos nesse campo. Segundo James (1902/1985), termos como *religião* carecem de uma essência, exatamente pela falta de consenso entre as pessoas que passam por essas experiências. Existem relatos de experiências que transitam no meio termo dos conceitos, coisas mais ou menos divinas, ou religiosas, situações obscuras onde não conseguimos distinguir o quanto são religiosas ou não.

O que deriva dessa dificuldade de formular conceitos são diversas brigas entre os estudiosos por uma questão de nomenclatura. O que parece acontecer no campo das experiências religiosas, segundo James (1902/1985), é que a falta de consenso leva a discussões intermináveis a respeito de nomes e desconsideram a importância de estudar os fenômenos gerando uma confusão conceitual.

Um exemplo claro sobre as discussões intermináveis sobre nomenclatura acontece quando James divide a religião em individual e institucional e afirma que a religião individual seria a mais importante e também seria a mais detalhadamente tratada nas conferências. Ele reconheceu que haveria críticas alegando que a religião pessoal não seria mais do que uma pequena parte do conceito de religião. Contudo, embora James não negue que poderíamos muito bem nomear o ramo pessoal de consciência ou moral ao invés de religião, ele não está interessado, de fato, no nome final que será escolhido. Segundo ele podemos chamar de “(...) consciência ou moral, se vocês mesmos preferirem, e não religião – independente de qual for o nome que lhe derem ela será igualmente merecedora do nosso estudo.” (James, 1902, p. 33).

Seu posicionamento é contra esses tipos de debates que para ele são brigas que não levam o estudo a lugar nenhum. Para James o importante é que admitamos a existência do fenômeno para nos propormos a estudá-lo. Dessa forma, ele afirma que, por motivos de estudo, vai propor um conceito abstrato aceito e pede às pessoas que o aceitem também, sem prolongarem a discussão. Para ele o importante é ter clareza da existência do fenômeno e se propor a estudá-lo.

Aparentemente, essa proposta de James poderia resultar na solução do problema da conceituação. Contudo, o próprio autor afirma que essa solução é problemática, uma vez que, “um emprego tão extenso da palavra “religião” seria inconveniente, por mais defensável que fosse no terreno da lógica.” (James, 1902, p. 37).

Ocorre que essa constatação nos leva à conclusão de que nesse campo não conseguimos alcançar nossa pretensão de sermos rigorosamente “científicos” ou “exatos”. Dessa forma, temos que abrir mão da concepção racionalista de ciência se quisermos estudar essas experiências e admitir que certos rigores não são possíveis.

Temos, dessa forma, a ideia inicial da dificuldade de estudarmos as experiências religiosas visto que o problema se encontra na raiz das experiências. Não conseguirmos através de nossas concepções científicas racionais alcançar a compreensão de fenômenos com esse caráter tão emocional e subjetivo. Todas essas limitações estão presentes também nas experiências místicas, contudo esta ainda possui algumas características particulares que devemos analisar.

A experiência mística possui já de início uma especificidade relacionada a linguagem que agrava essa situação. Quando James define o que é a experiência mística, uma das principais características para identificá-la é a experiência ser inefável.

Temos aqui a dificuldade linguística não como ocorrendo por conta da complexidade do fenômeno, mas como uma característica que deve estar presente para

considerarmos a experiência como mística. Isso implica, no mínimo, numa limitação da possibilidade de se estudar essa forma de consciência apresentada por James. Contudo, como vários objetos da experiência religiosa, as experiências místicas também ocorrem em diferentes graus, de forma que o grau de inefabilidade também varia dependendo da experiência.

Dessa forma, devemos analisar alguns desses casos, tanto os mais simples onde é possível relatar de maneira mais clara os acontecimentos quanto os mais complexos e difíceis de expressar. Para ilustrar isso e para melhor compreendermos o papel da inefabilidade vamos apresentar e analisar alguns casos extraídos da obra de James.

Antes, contudo, devemos retomar a divisão apresentada por James entre consciências místicas não religiosas e religiosas, para analisarmos seus relatos separadamente, uma vez que o autor afirma que a consciência mística religiosa aparentemente é a mais difícil de expressar, principalmente nos estados de êxtase. Por esse motivo, partiremos dos casos não religiosos, que são mais simples de compreender.

Observamos que dentro da experiência mística não religiosa as marcas da inefabilidade permeiam o discurso dos falantes. Às vezes ela aparece pelo fato de o sujeito não conseguir expressar o sentimento no grau que ele ocorre; ele consegue descrever o que sente, como medo, amor, felicidade, mas aparentemente esses sentimentos estão em um grau muito mais alto do que nos é dado conhecer na consciência normal. Nesse sentido, encontramos três relatos que apresentam esse tipo de dificuldade. O primeiro é o caso do senhor Charles Kingsley que relata:

Quando passeio pelos campos, de vez em quando me sinto oprimido por uma sensação inata de que tudo o que vejo tem um significado e que só me bastaria compreendê-lo. E a sensação de estar cercado de verdades que eu não posso captar assume, às vezes, *as proporções de um terror indescritível* (James, 1902, p.305 – grifo meu).

Symonds também relata uma experiência similar, sob influência de clorofórmio, em que ele não consegue mensurar seu estado de êxtase.

Depois que a asfixia e a sufocação haviam passado, a primeira impressão que tive foi de encontrar-me, num estado de vazio total, vieram depois intensos lampejos de luz, que se alternavam entre os vazios e uma visão aguçada do que estava acontecendo no quarto à minha volta, mas sem nenhuma sensação de fato. Eu pensei estar perto da morte, quando, de repente, minha alma teve consciência de Deus, que estava manifestamente ligado comigo, me manejando, por assim dizer, numa intensa realidade pessoal presente. Senti jorrando como luz sobre mim (...). *Eu não posso descrever o êxtase que eu senti.* Depois, à medida que despertei gradativamente da influência do anestésico, o velho sentido da relação com o mundo começou a voltar, e o novo sentido da minha relação com Deus desapareceu. (James, 1902, p. 310- grifo meu).

O terceiro caso que também possui esse aspecto é o relato de J. Trevos que possui um sentimento em proporções não comunicáveis. Ele diz:

Em uma brilhante manhã de domingo, minha esposa e os meninos foram para a Capela Unitária de Macclesfield. Eu me senti impossibilitado acompanhá-los (...). Então com muita relutância e tristeza, deixei minha esposa e os meninos descerem para a cidade, enquanto eu continuava a subir os morros com minha bengala e meu cão. (...) No caminho de volta, subitamente, sem mais aviso, senti-me no Céu – um estado interior de paz, alegria e segurança *indescritivelmente intenso*, acompanhado de um sentido de estar sendo banhado num quente resplendor de luz, como se a condição externa houvesse produzido o efeito interno – um sentimento de ter passado para além do meu corpo, conquanto a cena ao meu redor se me apresentasse mais claramente e mais próxima de mim do que antes, em virtude da iluminação em cujo centro eu parecia estar colocado. Essa profunda emoção perdurou, embora com força decrescente, até que cheguei a casa e por algum tempo depois, desaparecendo aos poucos. (James, 1902, p.345-15 - grifo meu)

Um segundo tipo de inefabilidade ocorre quando uma pessoa se encontra em uma situação de incapacidade de descrever e acaba utilizando as expressões da nossa linguagem racional na tentativa de nos levar a uma aproximação do que aconteceu. Os relatos mostram que essas pessoas possuíam ainda alguma noção do que sentiam, mesmo que em estado alterado de consciência. Observemos isso no caso senhor J.A. Symonds, que relata:

De repente, na igreja, ou estando em companhia de outras pessoas, ou enquanto lia, ou sempre que meus músculos pareciam relaxados, eu sentia esse estado de espírito se aproximando. Irresistivelmente, ele se apossava da minha mente e da minha vontade, durava o que parecia uma eternidade e desaparecia numa série de rápidas sensações que se pareciam o despertar de uma influência anestésica. *Uma razão por que eu não gostava desse tipo de transe era por não poder descrevê-lo para mim mesmo. Não conseguia sequer encontrar palavras que a tornassem inteligível.* Isso consistia numa obliteração gradativa, mas rapidamente progressiva, do espaço, do tempo, da sensação e dos múltiplos fatores de experiência que parecem qualificar o que nos apraz chamar o nosso Eu. (James, 1902, p. 306 - grifo meu).

Esses relatos mostram que mesmo com as dificuldades, ainda existia alguma espécie de consciência de si e do que se passava à volta deles, a ponto de conseguirem de alguma forma descrever a experiência vivida. Mesmo com as dificuldades ele conseguiu expressar de uma maneira, mesmo que incompleta, o que estava sentindo.

Devemos agora passar para analisar os casos de experiências místicas de maior expressão religiosa, nas quais o êxtase experimentado parece não poder ser expresso em palavras e parece não haver nenhum tipo de sensação que é por nós conhecida, de forma que ele é praticamente inexpressível. Aparentemente, é um tipo de sensação que só pode ser conhecida por quem já tenha passado por ela. Vejamos alguns casos onde isso ocorre. Primeiro encontramos o relato de Al-Ghazzali, que diz:

Quem quer que não tenha tido experiências desse tipo sobre a verdadeira a natureza do profetismo conhece apenas o nome. Entretanto, pode estar seguro da sua existência, tanto por experiência própria quanto pelo que ouviu dos sufis. Assim como homens dotados apenas da faculdade sensível rejeitam o que lhes é oferecido na forma de objetos da compreensão pura, assim também homens intelectuais rejeitam e evitam as coisas percebidas pela faculdade profética. Um homem cego nada entende das cores, a não ser o que aprendeu com as narrativas e conversações. (James, 1902, p.321)

O que ocorre é que os sentimentos ocorridos são novos e não podem ser comparado com outras sensações, pois não têm qualquer similaridade com elas. O relato de São João da Cruz parece deixar ainda mais claro essa impossibilidade de representar verbalmente o fenômeno. Ele relata que:

Não encontra termos, nem meios, nem comparação que possa traduzir a sublimidade da sabedoria e a delicadeza do sentimento espiritual de que está cheia. (...) Nós recebemos esse conhecimento místico de Deus, não vestido de nenhum desses tipos de imagens, de nenhuma das representações sensíveis, que a nossa mente emprega em outras circunstâncias. Portanto, nesse conhecimento, visto que nem os sentidos nem a imaginação são utilizados, não obtemos forma, nem impressão, e tampouco podemos fazer algum relato ou fornecer alguma semelhança conquanto a sabedoria misteriosa e doce regressa tão claramente às partes mais íntimas de nossa alma. Imagine-se um homem vendo certa espécie de coisa pela primeira vez na vida. Ele pode compreendê-la, utilizá-la e se divertir com ela, mas não pode arranjar um nome, nem comunicar nenhuma ideia a seu respeito, mesmo ela sendo algo sensível o tempo todo. Quanto maior será a sua incapacidade quando a coisa estiver além dos sentidos! Essa é a peculiaridade da linguagem divina (James, 1902, p.323)

O relato de Santa Tereza indica pontos muito similares com os relatados acima.

Em suas palavras:

Na Oração da União a alma está completamente desperta no que diz respeito a Deus, mas inteiramente adormecida para as coisas deste mundo e para 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. (James, 1902, p.324).

A partir desses três relatos, percebemos que as experiências com o mais alto grau de inefabilidade consiste nas experiências de êxtase. Quando experimentamos novas sensações procuramos nomeá-las com base no que já conhecemos, temos compará-las para racionalmente compreendê-las. Contudo, isso não é possível se não possuímos uma imagem para relacionar com a experiência ou um sentimento similar para compararmos com ela. É a falta dessas imagens que causam nossa dificuldade de transmitir essas experiências e tornam elas possíveis de compreender, apenas para quem as vivenciam. Toda a complexidade desse fenômeno faz com que vários relatos pareçam contraditórios e confusos, contendo termos paradoxais como “obscuridade ofuscante” “silêncio murmurante”, etc.

Sabendo dos limites da linguagem ao descrevermos essas experiências, da impossibilidade de as expressarmos de forma racional e de suas contradições e ambiguidades nos deparamos com a indagação: seria possível para a psicologia estudar essas experiências? Se a linguagem científica racional não é capaz de expressar essas experiências existirá alguma alternativa?

Ao que parece, James (1902/1985) afirma que deveríamos buscar como alternativa uma linguagem que pudesse expressar sentimentos e não ideias, que nos despertasse sentimentos para assim tentarmos compreendermos essas experiências. Ele, diz então que o caminho da música e da poesia poderia ser uma forma melhor do que a fala racional com a qual estamos habituados. Pois essas linguagens possuem capacidade de tocar nossa sensibilidade de forma que “A música nos traz mensagens ontológicas que a crítica não musical é incapaz de contradizer, embora possa rir-se da nossa

insensatez por dar-lhes atenção. Há uma orla da mente que essas coisas frequentam; e os sussurros que vêm de lá misturam-se com as operações do nosso entendimento(...)" (James, 1902, p334.)

Sendo assim, podemos concluir que as experiências religiosas possuem diversas limitações linguísticas. Primeiro por serem experiências de ordem emocional, não sendo possível relatar racionalmente os sentimentos que elas invocam. De forma que, para compreendê-las temos que ter passado por elas. Isso acarreta em um problema conceitual, devido a vastidão e multiplicidade de fenômenos não conseguimos encontrar uma essência comum a eles, o que acarreta em uma falta de palavras para defini-los. Embora sobre essa questão James tenha proposto, deixar de lado as discussões sobre nomes, pois o importante era estudarmos os fenômenos Webb (2011) nos mostra que surgiram diversas críticas a essa questão do trabalho de James. Alguns afirmaram que a linguagem religiosa era problemática e não significativa, devido ao seu caráter não científico. Por exemplo, os positivistas lógicos, que chegaram a alegar que a linguagem só teria sentido se estivesse ligadas as nossas experiências do mundo físico. E como as experiências religiosas não possuem essa característica elas seriam incoerentes.

Dentro da experiência mística esse problema se agrava, pois a impossibilidade de se expressar esses fenômenos aparece como uma condição para se definir uma experiência mística. Contudo devido a diferentes gradações da inefabilidade observamos relatos que tentam expressar os sentimentos envolvidos na experiência, mesmo não sendo possível mensurar seu grau; em outros casos, as pessoas tentam utilizar alguma forma de comparação para expressar o que passaram. Todavia, alguns casos mais complexos de consciência mística, nos quais o sujeito experimenta o êxtase, parecem não ser possíveis de serem relatados por estarem relacionados a sentimentos e sensações nunca experimentados em outra circunstância.

Sobre essa questão, Webb (2011) afirma que essas experiências não impossibilitariam o estudo da psicologia pois seria possível encontrar alguma semelhança entre as experiências comuns de sentir e as experiências religiosas, de forma que as diferenças não seriam grandes o suficiente para desqualificar todos os testemunhos religiosos. Contudo essa ideia não parece proceder, pois quando James fala das experiências de êxtase vemos que os relatos mostram que a experiência sentida é diferente de qualquer experiência que uma pessoa normalmente tem, é uma experiência sem nenhum tipo de imagem e com sentimentos desconhecidos o que acarreta na impossibilidade de se comparar com nossa experiência cotidiana. As experiências religiosas não são desqualificáveis porque elas podem ser expressas em alguma grau, ou através de comparações. Na literatura secundária, encontramos ainda alguns autores que falam da questão da linguagem na experiência religiosa, contudo eles não levantam discussões sobre esse problema, eles apenas apontam o fato das experiências religiosas serem inefáveis, o que limitaria os estudos religiosos. (Johnson, 1987; White, 2008; Schmidt, 2003).

James nos apresenta ainda, outra alternativa para estudarmos esses fenômenos. Ele propõe que utilizarmos linguagens que nos invocam sentimentos, como a música e a poesia, como uma alternativa plausível para os estudos psicológicos da experiência religiosa. Contudo ele não explica nem exemplifica como seria feito um estudo com base nessa linguagem, apenas afirmando que devemos considerá-la como alternativa.

Utilizar linguagens alternativas que invoquem sentimento não significa descartar a linguagem psicológica, pois mesmo que ela seja vaga e abstrata seu uso não é completamente dispensável, uma vez que somos capazes de ressaltar alguns pontos que nos permitem pelo menos ter uma compreensão geral do que seria a consciência mística e suas características. Além disso, mesmo que nós não tenhamos uma linguagem

rigorosamente exata, ela serve de auxílio para as pessoas que vivenciaram as experiências conseguirem se identificar com o fenômeno. O importante para James é que essas experiências devem ser estudadas, independente de suas limitações, pois se a deixarmos de lado a psicologia acabaria ignorando uma parte fundamental da vida mental.

CONCLUSÃO

Após analisarmos as obras de James, onde o autor apresenta o papel e as limitações da linguagem psicológica nos estudos da vida mental, esperamos ter elucidado as principais indagações acerca do tema. Levando-se em consideração os objetivos desse trabalho, devemos apresentar uma síntese dos principais problemas da linguagem, mostrar o que esses problemas acarretam e compreender o que o próprio James propõe como alternativa para eles.

Observamos que James apresenta a linguagem como ferramenta essencial para a construção do conhecimento psicológico. Contudo, James destaca limitações inerentes a essa forma de representação que permanecerá sem solução ao longo de sua obra. Ocorre que, pelo fato da linguagem psicológica estar intimamente ligada com a linguagem do senso comum acabamos possuindo um vocabulário predominantemente objetivo e externalista para expressarmos a vida mental. Isso significa que a linguagem do senso comum normalmente descreve bem a nossa realidade externa e objetiva, mas não possui muitas palavras para representar a nossa vida interna subjetiva. Isso não significa que o vocabulário do senso comum não possua palavras sobre a vida subjetiva: temos, por exemplo, palavras como medo, tristeza, amor, prazer, alegria, que se referem a sentimentos, e palavras como pensar, recordar, raciocinar, etc. que se referem a atividade intelectual, mas essas palavras são insuficientes para representar a extensa gama de fenômenos subjetivos que possuímos.

Levando em consideração que a psicologia estuda a vida subjetiva do indivíduo esse problema apresentado por James encontra-se presente ao longo de sua obra. Observamos isso de maneira mais clara quando James nos apresenta seus estudos sobre as consciências. Tanto na consciência pessoal, que apresentamos no capítulo 2, quanto na consciência mística, que apresentamos no capítulo 3, observamos que as dificuldades

e limitações da linguagem aumentam quanto mais nos distanciamos dos pensamentos racionais e nos aproximamos dos sentimentos e das emoções.

Dessa forma, James nos apresenta o problema da linguagem e posteriormente nos mostra dentro de suas teorias como o vocabulário que possuímos tem limitações de representar os fenômenos das consciências.

No caso da consciência pessoal, vimos que, para James, ela seria um fluxo composto por partes transitivas e substantivas. Contudo, quando nós tentamos expressá-la é apenas a parte substantiva, que são os pensamentos mais racionais, que aparece. Isso ocorre porque as partes transitivas são de difícil percepção, sendo necessária uma introspecção atenta para percebê-las, pois se tratam de sentimentos de relação. Sendo assim, quando nos expressamos verbalmente, a parte transitiva aparece pouco e de maneira difusa nas partes substantivas através das franjas. Temos, assim, para representar a consciência, uma fala prioritariamente substantiva que possui subtópicos (franjas) que se referem às partes transitivas, mas que não são explícitos, fazendo com que acreditemos que a consciência seja apenas a parte substantiva, ignorando um bom terço significativo da vida mental. O mesmo ocorre quando tentamos representar o sentimento de tendência. Esses sentimentos possuem como particularidade a impossibilidade de serem descritos. Contudo eles também estão presentes e influenciam nossa vida mental. Acontece que, quando nomeamos esses sentimentos deixamos de senti-los ou acabamos tendo um termo muito geral para tentar descrevê-lo.

O mesmo problema se encontra nos casos de consciência mística e nas experiências religiosas. A principal dificuldade de representarmos linguisticamente essa parte ocorre porque esses fenômenos são de ordem emocional, de forma que eu não sou capaz de expressar racionalmente o que ocorre na consciência, quando acontece essa experiência. Esses estados alterados de consciência possuem como uma das características principais

a inefabilidade, que é exatamente a impossibilidade de descrever verbalmente essas experiências.

Outro problema inerente ao estudo da psicologia é a dificuldade de encontrarmos conceitos claros e preciso. Ocorre que ou temos conceitos que são utilizados de maneira descuidada e acabam por adquirir diferentes conotações, o que acarreta a dificuldade de encontrarmos termos certos para conceituar as atividades mentais, ou temos um mesmo termo que significa coisas diferentes dependendo do autor que o utiliza, como observamos o exemplo da dificuldade de James ao procurar um conceito para descrever as atividades mentais, ou quando James apresenta os múltiplos significados do termo experiência religiosa, ou de divindade. Sendo assim, não conseguimos delimitar um tema devido à diversidade de fenômenos presente em um mesmo conceito. Essa falta de clareza compromete o estudo psicológico, uma vez que não conseguimos um consenso sobre o que estamos estudando.

Observamos, assim, que encontramos diversas limitações quando tentamos estudar os fenômenos psicológicos. Acabamos por produzir conhecimentos incompletos, primeiro, por não conseguirmos compreender de maneira clara o que ocorre na consciência e, segundo, por não conseguirmos expressar, através de uma linguagem, os aspectos subjetivos da nossa vida mental.

Contudo, o próprio James tenta, em alguns momentos, nos apresentar possíveis soluções para a situação da linguagem. Ele chega a afirmar que seria necessário para a psicologia produzir um novo vocabulário de fenômenos subjetivos. O autor não explica como faríamos isso, afirma apenas ser necessário. James reconhece que a criação de novas palavras é problemática, uma vez que podemos supor novas entidades substantivas que não existem. Contudo, não nomear a vida subjetiva nos leva a um erro oposto: o erro de desconsiderarmos a existência de algo porque não possuímos palavra

para descrevê-lo. Outra possível solução que James propõe para expressar a subjetividade das emoções é buscarmos, em uma linguagem alternativa, outras formas de expressar o que sentimos. Sendo assim, ele propõe que a poesia e a música seriam mais adequadas para representar alguns fenômenos, pois elas evocam sentimentos e nos ajudam a compreendê-los. James afirma que o importante é não deixarmos de estudar todos os fenômenos da vida mental porque nos deparamos com essas dificuldades. Mesmo com as limitações devemos sempre buscar compreender o funcionamento da consciência.

Sendo assim, devemos ter em mente esses problemas apresentados por James quando nos propormos a estudar os fenômenos mentais, uma vez que refletir sobre eles nos ajuda a nos tornarmos mais conscientes de nossas limitações, nos fazendo ter mais cautela em nossas conclusões.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (1998). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Araujo, S. F. (2009). Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt. *Scientiae Studia*, 7(2), 209-220.
- Araujo, S. F. (2010). *Psicologia e neurociência: uma avaliação da perspectiva materialista no estudo dos fenômenos mentais*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Araujo, S. F. (2013). *Ecos do passado: estudos de história e filosofia da psicologia*. Juiz de Fora: UFJF.
- Arvidson, P. S (1992). The field of consciousness: James and Gurwitsch. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28(4), 833-856.
- Brown, H (1997). The inadequacy of wishful thinking charges against William James's 'the will to believe', *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 33(2), 488-519.
- Bucke, R.M (1901). *Cosmic consciousness. A study in the evolution of the human mind*. London: E.P. Dutton and Company, Inc.
- Cooper, W. (2002). *The unity of James thought*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Cowie, F. (2010). Innateness and language. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retirado de <http://plato.stanford.edu/entries/innateness-language/>
- Fletcher, G. (1995). *The scientific credibility of folk psychology*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Forster, M. N (2012). Language. In A. W. Wood & S.S. Hahn (Ed), *The Cambridge history of philosophy in the nineteenth century (1790–1870)* (pp.263-292). Cambridge: Cambridge University Press.

Friedl, H. (2002).Thinking in search of a language: Pragmatism and the muted middle voice. *American Studies*, 47(4), 469-490.

Gale R. M. (2005). *The philosophy of William James: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gale, R. (1996). William James's quest to have it all. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 32(4), 568-596.

Greenwood, J. D. (org.). (1991). *The future of folk psychology: Intentionality and cognitive science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gurwitsch, A. (1943). William James' Theory of the "Transitive Parts" of the Stream of Consciousness. *Philosophy and Phenomenological Research*, 3(4), 449-477.

Gwinn, R. P (Eds.). (1987) *The new encyclopaedia Britannica*. 15th ed. (Vol. 7, pp.). Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.

Gwinn, R. P (Eds.). (1987) *The new encyclopaedia Britannica*. 15th ed. (Vol. 12, pp.) ed.15). Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.

Honderich, T. (1995). *The Oxford companion to philosophy*. New York: Oxford University Press.

James, W (1983) Are we automata? In F. Burkhardt & F. Bowers (Eds.), *Psychological Review* (38-61). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1879).

James, W (1983). The Feeling of Effort. In F. Burkhardt & F. Bowers (Eds.), *Psychological Review* (83-124). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1880).

James, W (1983). The Physical Basis of Emotion. In F. Burkhardt & F. Bowers (Eds.), *Psychological Review* (299-314). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1894).

James, W (1983). What is an emotion? In F. Burkhardt & F. Bowers (Eds.), *Psychological Review* (168-187). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1884a).

James, W. (1983). Brute and human intellect. In F. Burkhardt & F. Bowers (Eds.), *Psychological Review* (1-37). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1878).

James, W. (1983). Thought before language: a deaf-mute's recollections. In F. Burkhardt & F. Bowers (Eds.), *Psychological Review* (278-291). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1892).

James, W. (1979). *Pragmatism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Trabalho original publicado em 1907)

James, W. (1981). *The principles of psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Trabalho original publicado em 1890).

James, W. (1983). On some omissions of introspective psychology. In F. Burkhardt & F. Bowers (Eds.), *Psychological Review* (142-167). Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Trabalho original publicado em 1884b).

James, W. (1984). *Psychology: briefer course*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Trabalho original publicado em 1892).

James, W. (1985). *The varieties of religious experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Trabalho original publicado em 1902).

Johnson, R. A. (1987). Empiricism, and "other religions": Troeltsch's reading of William James. *The Harvard Theological Review*, 80(4), 449-476.

Kress, J. M. (2002). *The figure of consciousness: William James, Henry James and Edith Wharton*. Routledge New York and London.

Kulstad, M. & Carlin, L. (2013). Leibniz's philosophy of mind. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retirado de <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/>

Lewes, G. H. (1880) *Problems of life and mind* (Vol. 3) Boston: Houghton, Osgood and Company.

Locke, J. (2010). *Ensaio sobre o entendimento humano* (Vol. II). Lisboa: Calouste Gulbenkain. (Trabalho original publicado em 1689).

Mandler, G. & Kessen, W. (1959). *The language of psychology*. New York: John Wiley & Sons.

Myers, G. E. (1986). *William James: His life and thought*. New Haven: Yale University Press.

Myers, G. E. (1992). William James and contemporary psychology. In M. Donnelly (Ed.), *Reinterpreting the legacy of William James* (pp. 49-64). Washington, D.C.: American Psychological Association.

Myers, G. E. (2006) Pragmatism and introspective psychology. In R.A. Putnam (Ed.), *The Cambridge Companion to William James* (pp.13-24). Cambridge: Cambridge University Press.

Ormerod, R. (2006). History and ideas of pragmatism. *The Journal of the Operational Research Society*, 57(8), 892-909.

Ratcliffe, M. (2007) *Rethinking commonsense psychology: A critique of folk psychology, theory of mind, and simulation*. New York: Palgrave Macmillan.

Ravenscroft, I. (2010). Folk psychology as a theory. . In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retirado de <http://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/>Robinson D. N. (1993). Is there a Jamesian tradition in psychology? *American Psychologist*, 48(6), 638-643.

Schmidt, L. E. (2003). The making of modern "mysticism". *Journal of the American Academy of Religion*, 71(2), 273-302.

Seigfried, C. H. (1983). The philosopher's 'license': William James and common sense. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 19(3), 273-290.

Sharron, A. (1985). The mainstream of consciousness: an interactionist analysis of a phenomenological concept. *Symbolic Interaction*, 8(1), 47-62.

Spencer, H. (1875). *The origin and function of music*. New York: Appleton & Company.

Stich, S. (1985). *From folk psychology to cognitive science*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Szabó Z. G. (1998). Early modern philosophy of language. In E. Craig (org.), *Encyclopedia of Philosophy* (pp.4496-4504). London and New York: Routledge.

Taves, A (2009). William James revisited: Rereading *The varieties of religious experience* in transatlantic perspective. *Zygon*, 44(2), 415-432.

Taylor, E. (1996). *William James on consciousness beyond the margin*. New Jersey: Princeton University Press.

Webb, M. (2011). Religious experience. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retirado de <http://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/>

White, C. (2008). A measured faith: Edwin Starbuck, William James, and the scientific reform of religious experience. *The Harvard Theological Review*, 101(3/4), 431-450.

Wilkes, K. V (2008). The long past and the short history. In R. J. Bogdan (org.), *Mind and common sense: Philosophical essays on commonsense psychology* (pp.144-160). Cambridge: Cambridge University Press.